دائرۂ معارفِ اقبال

جلد اوّل

شعبۂ اقبالیات

پنجاب یونیورسٹی، اورینٹل کالج، لاہور

دائرۂ معارفِ اقبال

جلد اوّل

UNIVERSITY OF THE PUNJAB

بہ اہتمام شعبہ اقبالیات

پنجاب یونیورسٹی، اورینٹل کالج، لاہور

بسم الله الرحمن الرحيم

نام کتاب:	دائرۂ معارفِ اقبال
ناشر:	شعبہ اقبالیات، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور
سال اشاعت:	جنوری، ۲۰۰۶ء
پریس:	پنجاب یونیورسٹی پریس، قائداعظم کیمپس، لاہور
تعداد کتاب:	۵۰۰
تعداد صفحات:	٦٧٠
کاغذ:	۸۰ گرام

مقدمہ

علامہ محمد اقبال دنیا کے عظیم ترین مفکروں اور شاعروں کی صف اول میں شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے مشرق ومغرب کے علوم و فنون کی روشنی میں ذہن انسانی کا عمیق مطالعہ کیا اور اس کے مختلف رجحانات اور مسائل کو اپنے افکار ونظریات کا موضوع بنایا، نیز اپنے علم وعرفان سے ایسے اصول وضوابط کی نشاندہی کی جن پر عمل پیرا ہو کر کوئی بھی انسانی معاشرہ تہذیب وتمدن کی بلندیوں تک پہنچ سکتا ہے۔ ان کا یہ تجزیہ محض ایک فکری کاوش نہیں، بلکہ انسانی تاریخ کے ان واقعات وحادثات کا واضح نتیجہ ہے جو قوموں کی حیات وموت کا فیصلہ کرتے ہیں۔

کلام اقبال متعدد موضوعات پر محیط ہے۔ اس وقت تک ان مختلف موضوعات ومطالب پر ہزاروں کتابیں اور مقالات لکھے جا چکے ہیں۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو فکر اقبال کی تین جہتیں زیادہ نمایاں نظر آتی ہیں۔ ان کے فکر کی پہلی جہت خودی کے نام سے معروف ہے۔ یعنی یہ کہ انسان بحیثیت فرد اپنے آپ کو پہچانے، اپنے خدا کو پہچانے اور پھر اس حوالے سے کائنات کو پہچانے۔ اقبال نے خودی یا خود شناسی کی تفہیم پر غیر معمولی توجہ دی۔ ایک طرح سے ان کا تمام کلام خودی کی تفسیر وتعبیر کا آئینہ دار ہے جسے مشرق میں انسان کی بیداری، اس کی آزادی اور اس کی عظمت وقوت کا اعلان قرار دیا گیا۔

تصور خودی کے اثرات کا اظہار جس عظمت اور شدت کے ساتھ برصغیر میں ہوا اس کی مثال اس خطے کی تاریخ میں نہیں ملتی، یہاں مسلمان اپنی قلیل تعداد میں ہونے کے باوجود ایک ہزار سال تک بڑی شان وشوکت کے ساتھ ایک مضبوط معاشرہ کی تشکیل وتعمیر میں کامیاب ہوئے۔ لیکن انیسویں صدی میں وہ عظیم معاشرہ خود مسلمانوں کی بے راہ روی سے انتشار کا شکار ہو کر ختم ہو گیا۔ مغربی استعمار نے انہیں اپنا حریف گردانتے ہوئے ظلم وستم کا خاص نشانہ بنایا۔ یہاں تک کہ مقامی ارذل اقوام نے بھی انہیں ممکنہ حد تک پامال کیا اور سیاسی، اقتصادی، تعلیمی اور تمدنی دائروں سے باہر نکال دیا۔ یہ وہ دور تھا جب مسلمانوں کے سامنے کوئی راہ نجات نہیں تھی اور وہ ہزیمت خوردہ لشکر کی طرح کوئی پناہ تلاش کر رہے تھے۔ ان کی سیاسی بصیرت مکمل طور پر ختم ہو چکی تھی۔ وہ اپنے ہی رہزن کو اپنا رہنما سمجھ لیتے تھے۔ ان حالات میں ایک صاحب نے فتویٰ صادر کیا کہ مسلمان برصغیر سے اپنے آبائی اوطان کی طرف ہجرت کر جائیں۔ دوسرے صاحب نے کہا کہ مسلمان ہندوستانی قومیت کا جز بن کر زندہ رہیں۔ جب کہ یہ دونوں راستے مسلمانوں کے قومی وجود اور اس کی بقا کے لیے نہایت خطرناک تھے۔ ان تاریک اور مایوس کن حالات میں علامہ اقبال نے اپنے شعلہ نوا سے زندگی کا ایک نیا شعور ایک نیا حوصلہ اور ایک نیا ولولہ عطا کیا۔ جیسا کہ انہوں نے کہا:

اک ولولہ تازہ دیا میں نے دلوں کو لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند

علامہ اقبال نے مسلمانوں کو خودی کا سبق دیا۔ خودی کو صفات خداوندی کا مظہر قرار دیتے ہوئے بتایا کہ خودی کا سرنہاں لا الہ الا اللہ ہے۔ لہذا خودی کے حامل انسان کے سامنے زمان ومکاں کی قوتیں کچھ مفہوم نہیں رکھتیں۔ مسلمان اللہ کا سپاہی ہے۔ اسے

چاہیے کہ وہ اللہ کے دین کو اپنی شناخت بنائے۔ اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کو بتایا کہ اگر وہ ہندوستانی قومیت کے تحت محکومانہ زندگی بسر کریں گے تو بالآخر وہ ہندو اکثریت میں جذب ہو کر رہ جائیں گے اور ان کا دین اور کلچر سب نابود ہو جائے گا۔ انہیں چاہیے کہ وہ اسلام کو اپنی شناخت بنائیں اور اپنے ملی وجود کے اظہار کے لیے اسلامی قومیت کو اپنا تشخص قرار دیں۔ اپنے اندر اسلامی روایات کا تسلسل برقرار رکھیں اور اپنے قومی وجود کی حفظ و بقا کے لیے برصغیر میں ایک اسلامی مملکت تشکیل کریں۔ اقبال نے کہا کہ یہ مملکت مسلمانوں کا مقدر ہے۔ چنانچہ قائداعظم نے علامہ اقبال کے اس جاندار اور نہایت توانا تصور کو اپنی غیر معمولی سیاسی بصیرت اور ایمانی قوت سے عملی جامہ پہنایا اور کہا کہ ہم نے وہ کچھ کر دیا ہے جس کا مطالبہ ہم سے علامہ اقبال نے کیا تھا۔ چنانچہ پاکستان کا ظہور فکر اقبال کا ایک زندہ جاوید کارنامہ ہے جس نے جنوبی ایشیا کی تاریخ کا رخ بدل دیا۔ آج پاکستان ایک آزاد مملکت ہے اور الحمدللہ عالم اسلام کی سب سے بڑی طاقت ہے۔ یہ علامہ اقبال کے تصور خودی کا واضح نتیجہ ہے۔

فکر اقبال کی دوسری بڑی جہت ان کا نظریہ بیخودی ہے جس کے تحت انہوں نے اسلامی معاشرے کے اصول و ضوابط کو بیان کیا ہے۔ جہاں خودی سے علامہ کی مراد انسان کی ذات کا استحکام اور اظہار ہے وہاں بیخودی کا مفہوم یہ ہے کہ معاشرے کا ہر فرد اپنی صلاحیتوں، استعدادوں اور وسائل کی نعمتوں کو معاشرے کی فلاح و بہبود اور خدمت کے لیے وقف کر دے۔ اس حوالے سے اقبال کے نزدیک معاشرے کا سب سے عظیم فرد وہ ہے جو سب سے زیادہ دوسروں کے کام آتا ہے۔ اس سے عظمت انسانی کا معیار انفرادی اور اجتماعی طور پر ہمارے لیے متعین ہو جاتا ہے اور معاشرے اور فرد کا باہمی ربط وضبط بھی واضح ہو جاتا ہے۔ اقبال توحید و رسالت کو اسلامی معاشرے کی اساس قرار دیتے ہیں۔ توحید کے تصور کے مطابق اللہ تعالیٰ کائنات کا خالق اور حاکم مطلق ہے اس کے علاوہ کوئی حکمران نہیں:

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتان آزری

رسالت محمدیہ نے خدائے واحد کی بندگی کے تصور سے محکوم اور مجبور انسانوں کو بادشاہوں، سرداروں، امیروں اور خودسر حاکموں سے آزاد کیا۔ خدائے پاک کے حضور ایک سجدہ انسان کو ان خودساختہ معبودوں کے سامنے ہزار سجدوں سے نجات دیتا ہے۔ اقبال نے اپنے اس عقیدے کا بھی اظہار کیا کہ جس طرح فرد کا وجود اللہ تعالیٰ کے تخلیقی اعجاز کا نتیجہ ہے ملت اسلامیہ کا وجود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرہون منت ہے۔ کیونکہ بکھرے ہوئے افراد کو ہم آہنگی اور یک جہتی نبی علیہ السلام ﷺ نے عطا کی۔ آپ پر نبوت ختم ہوئی۔ آپ نے دین کی کلید سے دنیا کے دروازے کھول دیئے۔ اقبال کے نزدیک افراد کے اخلاق و کردار کی تعمیر کے لیے ایک نمونہ درکار ہوتا ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات کم از کم تمام مسلمانوں کی زندگی کے لیے بہترین نمونہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اسوۂ حسنہ سے تعبیر فرمایا ہے۔ افراد کی تعمیر سیرت کے لیے اس سے بڑھ کر اور کوئی تعلیم نہیں ہو سکتی۔ اقبال قرآن مجید کو کتاب زندہ کا نام دیتے ہیں اور اسے ملت اسلامیہ کا مکمل آئین تصور کرتے ہیں۔ حرم کو ملت کا مرکز قرار دیتے ہیں۔ حرم مسلمانوں کے اتحاد اور ان کی یک جہتی کی غیر معمولی علامت ہے۔ حرم جمعیت اقوام کی بجائے جمعیت آدم کا عملی نمونہ پیش کرتا ہے جو وحدت انسانی کا

بہترین مظہر ہے۔

اقبال کے نزدیک اسلامی معاشرہ کے دواہم ستون ہیں۔ایک حریت یعنی آزادی ہے اور دوسرا مساوات تاکہ اسلامی معاشرہ احکام الہیہ کی اطاعت کے نتیجہ میں آزاد ہو اور وسائل کے اعتبار سے اس کے تمام افراد کو ایک سی مراعات حاصل ہوں۔ان معنوں میں اسلام غلاموں، ناداروں، یتیموں، مسکینوں، بیکسوں، بیواؤں اور تمام بے نواؤں کی دستگیری کرنے والا دستور حیات ہے۔اس کے نزدیک معاشرے کے تمام افراد یکساں حیثیت کے حامل ہیں اور ان کے حقوق بھی یکساں ہیں۔اسلام سب سے بڑا جمہوری نظام ہے جو سرمایہ دار افراد اور سرمایہ دار اقوام کے لیے جنہوں نے امیر کو امیر تر اور غریب کو غریب تر بنا رکھا ہے، ایک چیلنج ہے۔اقبال اسلامی معاشرے کی خواتین کے لیے حضرت فاطمۃ الزہراؓ کو بہترین نمونہ قرار دیتے ہیں۔

فکر اقبال کی تیسری جہت انسانی اتحاد اور انسانی احترام پر مبنی معاشرہ کی تشکیل ہے۔اقبال نے اس اہم موضوع کے لیے اپنے کلام کا ایک عظیم حصہ مختص کیا۔ان کے عقیدے کے مطابق مشرق اور مغرب اللہ کے ہیں۔چنانچہ دونوں قابل احترام ہیں۔انسان کا احترام ہی انسانیت اور اصل تہذیب ہے۔انسان میں محبت واخوت اور اخلاص وشفقت ایسے جذبات ہیں جو تہذیب نفس کی بدولت پیدا ہوتے ہیں۔مغربی دانشوروں نے دین وسیاست کو ایک دوسرے سے جدا کر کے ایک ایسے نظام کو قائم کیا ہے جس کے تحت نسلی برتری کے فساد انگیز تصور اور بہیمانہ قوت کے خوفناک رجحان نے فروغ پایا۔اس کے نتیجے میں گذشتہ دو صدیوں سے مغربی اقوام نے مشرق میں غارتگری اور آدم کشی کو اپنا معمول بنالیا۔

علامہ اقبال اسلامی نقطہ نظر سے دین وسیاست کو ایک واحد قرار دیتے ہیں۔ان کے نزدیک ایک کے ترک کرنے سے دوسرے کا ترک کرنا لازم آتا ہے۔چنانچہ ان کی تعلیمات کا ایک مرکزی موضوع مغرب کے اس نظام کی تردید ہے جو انسانی برادری کو لسانی، علاقائی اور نسلی بنیادوں پر تقسیم کرتا ہے۔اقبال کی نظر میں صرف اسلام ہی ایک ایسا واحد دین ہے جو رنگ ونسل کے امتیازات کو مسترد کرتا ہے اور تمام انسانوں کو خدا کا ایک کنبہ قرار دیتا ہے۔اس کے نزدیک مشرق ومغرب، اسود واحمر، عرب وعجم اور بندہ وآقا سب یکساں ہیں۔ان میں کوئی فرق نہیں۔

اقبال اسلام کو تمام نوع انسانی کے لیے رحمت اور برکت کا باعث قرار دیتے ہیں۔یہی واحد دین ہے جو امن وآشتی کا ضامن ہے۔اس کے نزدیک ایک جان کو زندہ کرنا گویا تمام جہان کو زندہ کرنا ہے اور ایک جان کو ہلاک کرنا گویا تمام جہان کو ہلاک کرنا ہے۔لہذا ایسا دین، دہشت گردی اور فساد انگیزی کی کسی طرح بھی اجازت نہیں دے سکتا۔اسلام زندگی کے تمام سیاسی، اقتصادی، اخلاقی، عدالتی، قانونی، عسکری، تجارتی اور تعلیمی شعبوں پر محیط ہے۔اسلام کسی دوسرے دستور حیات سے سمجھوتہ نہیں کرتا وہ خود ایک مکمل ضابطہ حیات ہے اس حوالے سے اقبال سیکولرزم کو سختی سے مسترد کرتے ہیں۔اقبال نے اپنے کلام میں انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر عصر حاضر کے تقاضوں کے پیش نظر مفصل اظہار خیال کیا ہے اور ہر اس نظام کو مسترد کیا ہے جو غیر اسلامی ہے۔انہوں نے مغربی تہذیب پر شدید تنقید کی ہے اور امت مسلمہ کے نوجوانوں کو مغربی تہذیب سے دور رہنے کی بار بار تلقین فرمائی ہے۔کیونکہ وہ اعلی اخلاقی اقدار سے محروم ہے۔وہ نوجوان نسلوں کو مسلمانوں کی عظمت رفتہ کی بازیابی کی تعلیم دیتے ہیں۔دینی، سیاسی اور تہذیبی وتمدنی تاریخ کے مطالعہ کی

اہمیت سے آگاہ کرتے ہیں۔

اقبال کا پیغام، عمل، جدوجہد اور محبت و احترام کا پیغام ہے۔ ان کے نزدیک قرآن مجید کا رجحان اس طرف ہے کہ فکر کی بجائے عمل پر زور دیا جائے اور علم کو سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ اسلام ایک حرکی ضابطہ حیات ہے جس نے انسان کو انسانی عظمت سے روشناس کیا اور فطرت کی ان سرکش قوتوں کی تسخیر کا پیغام دیا جن کے سامنے انسان سجدے کرتا تھا۔ اقبال کے نزدیک جدید علوم و فنون کی بنیاد بھی مسلمان حکما نے رکھی۔ انہوں نے اکثر سائنسی علوم میں حیرت انگیز انکشافات کیے جن سے اہل مغرب نے استفادہ کیا اس حوالے سے قرطبہ اور طلیطلہ کی درسگاہیں قابل ذکر ہیں۔ عصر حاضر میں اسلامی روح کی بیداری اور امت مسلمہ کی آزادی واستحکام کی راہ میں علامہ اقبال نے جو فکری اور عملی کوششیں کی ہیں ان کے مطابق وہ نہ صرف پاکستان بلکہ تمام عالم اسلام کے لیے باعث فخر شخصیت ہیں۔ ان کے ولولہ انگیز اور روح پرور افکار و نظریات مسلمانوں کی موجودہ اور آئندہ نسلوں کے لیے مشعل راہ ہیں۔ یہی سبب ہے کہ ان کے کلام کے تراجم دنیا کی اکثر زبانوں میں کیے گئے ہیں اور ان کی نشر و اشاعت عالمی سطح پر ہو رہی ہے۔

پنجاب یونیورسٹی کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ علامہ محمد اقبال عرصہ دراز تک اس کے تعلیمی اور انتظامی امور سے متعلق رہے۔ اس حوالے سے ان کے حیات آفریں پیغام کی توضیح و تعمیم کا فریضہ خصوصاً پنجاب یونیورسٹی پر عائد ہوتا ہے تاکہ ہماری موجودہ اور آئندہ نسلیں ان کے بصیرت افروز خیالات سے آگاہی حاصل کرتی رہیں۔ اقبال کا کلام محض درس و تدریس کے لیے نہیں بلکہ تفہیم و تعمیل کے لیے ہے تاکہ اس کی روشنی میں ہمارا ملی وجود اور ہمارا ملی تشخص قوت و عظمت کے ساتھ برقرار رہے۔ یہ امر میرے لیے باعث مسرت ہے کہ شعبہ اقبالیات پنجاب یونیورسٹی نے علامہ اقبال کے سوانح اور فکر و فن کے اکثر و بیشتر موضوعات پر محیط ایک مستند جامع کتاب ''دائرہ معارف اقبال'' کے نام سے تحریر و تدوین کرنے کی تجویز پیش کی جسے میں نے پسند کیا۔

پروفیسر ڈاکٹر سید محمد اکرم صدر شعبہ اقبالیات، پنجاب یونیورسٹی نے اس قومی اہمیت کے حامل منصوبے کی تحریر و تدوین کا آغاز کیا اور اپنے رفقائے کار کے تعاون سے اس کتاب کی جلد اول شائع کرنے کی سعادت حاصل کی ہے۔ امید واثق ہے کہ یہ اہم تحقیقی منصوبہ احسن انداز میں پایہ تکمیل کو پہنچے گا، ان شاء اللہ۔

لفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود
وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی

لاہور، ۵ نومبر ۲۰۰۵ء

حرفِ آغاز

شاعرِ اسلام، مفکرِ پاکستان، حکیم الامت علامہ محمد اقبال کی حیات اور فکر وفن سے متعلق دنیا بھر میں بے شمار کتابیں اور مقالات لکھے گئے ہیں۔ اساتذہ، طلبہ اور محققین کی خواہش تھی کہ ایک انسائیکلوپیڈیا قسم کی جامع کتاب شائع ہونی چاہیے جس میں علامہ اقبال کے متعلق ہر نوع کی مستند معلومات یک جا دستیاب ہوسکیں۔ چنانچہ راقم الحروف نے اس تحقیقی منصوبے کے متعلق جناب لفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود، وائس چانسلر پنجاب یونیورسٹی کی خدمت میں پیش کیا۔ وہ چونکہ خود تعلیمات اقبال کے شناسا ہیں اور اس کی ترویج واشاعت کے لیے کوشاں رہتے ہیں انہوں نے اس تجویز کو پسند کیا اور کتاب کی تالیف وتدوین کا کام شعبہ اقبالیات کے سپرد کیا۔ چنانچہ یہ کام ۲۰۰۲ء میں شروع ہوا۔ اس ضمن میں یونیورسٹی کی طرف سے مجلس انتظامیہ کی تشکیل عمل میں آئی جس کے صدر خود جناب وائس چانسلر ہیں۔

یونیورسٹی کے چند معروف اقبال شناس اساتذہ پر مشتمل مجلس مشاورت کی تعیین ہوئی۔ دائرہ معارف اقبال کی تالیف وتدوین کے لیے مندرجہ ذیل اقدامات کئے گئے:

مجلس مشاورت کے تعاون سے موضوعات کا تعین کیا گیا۔ جلد اول میں حرف الف تا ث سے متعلق ۱۲۹ موضوعات پر مقالات مرتب کئے گئے۔

۲۔ مجلس مشاورت کے تعاون سے مقالہ نگاروں کا تعین کیا گیا۔

۳۔ دیگر ماہرین اقبالیات کے مقالات بھی شامل اشاعت کئے گئے ہیں کیونکہ مجلس ادارت اور مجلس مشاورت کے نقطہ نظر سے ایسے مقالات بہتر تصور کئے گئے۔

۴۔ اکثر مقالات مجلس ادارت کے مرتبہ اور مولفہ ہیں۔ بعض مصنفین کے مقالات میں ترمیم کر کے ان کو دائرہ معارف اقبال کے اسلوب کے مطابق ترتیب دیا گیا۔

۵۔ مقالات کو اساتذہ کرام اور متخصصین اقبال کی نظر ثانی کے لیے پیش کیا گیا۔

۶۔ عموماً انسائیکلوپیڈیا جیسی کتاب میں اشعار درج نہیں کئے جاتے۔ لیکن چونکہ اقبال کے فکر ونظر کا زیادہ تر اظہار اشعار میں ہے، اس لیے مآخذ کے طور پر اشعار کا لانا ناگزیر سمجھا گیا۔

۷۔ دائرہ معارف اقبال کی جلد اول شائع ہوئی ہے اس کے لیے یہ شعبہ جناب لفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود، وائس چانسلر پنجاب یونیورسٹی کا خاص طور پر سپاس گزار ہے کہ انہوں نے بحیثیت سرپرست ہر مرحلے پر حوصلہ افزائی فرمائی۔

جناب پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم چوہدری، ڈین کلیہ علوم اسلامیہ وشرقیہ پنجاب یونیورسٹی کا شکریہ واجب ہے کہ ان کی طرف سے بھی تشویق اور تعاون ہمیشہ حاصل رہا۔ مجلس ادارت کے ارکان میں سے ڈاکٹر ظہور الدین احمد صاحب تالیف وتدوین میں مسلسل میرے ساتھ مصروف رہے۔ ڈاکٹر وحید عشرت صاحب کی شمولیت سے کتاب کی تکمیل میں تقویت ہوئی اور بعد میں وحید الرحمن خان صاحب بھی اس علمی کام میں شامل ہوئے۔ میں ان احباب کا ممنون ہوں۔

مجلس مشاورت کے محترم ارکان راقم الحروف کی درخواست پر شعبہ اقبالیات میں تشریف لاتے رہے اور اپنے صائب مشوروں سے مستفید فرماتے رہے۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا صاحب، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی صاحب اور ڈاکٹر تحسین فراقی صاحب نے از راہ کرم بعض مقالات پر نظر ثانی کی میں صمیم قلب سے ان سب حضرات کا سپاس گزار ہوں۔

سید محمد اکرم اکرام

مدیر اعلیٰ

مری نوا سے ہوئے زندہ عارف و عامی
دیا ہے میں نے انہیں ذوقِ آتش آشامی

اقبالؒ

مجلس انتظامیہ

مجلس ادارت

مجلس مشاورت

ب

پ

ت

ٹ

ث

مختصرات

اقبالنامہ، ج ۱، ص ۱۳	=	جس کتاب کے دو یا زیادہ جلدیں ہوں وہاں ج ۱، کے بعد ص کا اضافہ کیا گیا ہے تاکہ اعداد میں الجھاؤ نہ ہو۔
پیام مشرق، ۲۴	=	کتاب کے نام کے بعد کاما لگا کر صفحے کا عدد لکھا ہے۔
ج	=	جلد
ص	=	صفحہ
ضرب کلیم/۲۳، ۳۸۴	=	حو یہ کتاب کے لیے دو عدد استعمال کیے گئے ہیں۔ پہلا عدد کتاب کا صفحہ ظاہر کرتا ہے، دوسرا عدد کلیات اقبال اردو یا فارسی کا مسلسل عدد ظاہر کرتا ہے تاکہ حوالہ تلاش کرنے کے لیے آسانی ہو۔
		کتابیت میں ایک کتاب دوسری کتاب سے جدا دکھانے کے لیے ستارے کا نشان لگایا گیا ہے۔
		اردو میں دیے ہوئے اجنبی اشخاص و مقامات کا صحیح اور اصلی تلفظ بتانے کے لیے لاطینی حرف میں ان کا اصل تلفظ لکھ دیا گیا ہے۔
قرآن ۲ ۳	=	پہلا عدد سورۃ کے لیے اور دوسرا عدد آیت کے لیے ہے۔
م	=	متوفی
ھ	=	ھجری
ھش	=	ھجری شمسی
ء	=	عیسوی



اقبال، شیخ محمد (سوانح حیات)

جائے پیدائش سیالکوٹ

تاریخ ولادت: جمعہ، ۳ ذی قعد ۱۲۹۴ھ، ۹ نومبر ۱۸۷۷ء

رحلت: لاہور، سواپانچ بجے صبح، ۲۱۔ اپریل ۱۹۳۸ء

مدفن: حضوری باغ، بادشاہی مسجد کی مشرقی دیوار کے جنوبی پہلو میں ہے جہاں مشرق ومغرب کے زائرین اقبال ہی کی پیشین گوئی کے مطابق اظہار عقیدت کے لیے حاضر ہوتے ہیں:

زیارت گاہ اہل عزم و ہمت ہے لحد میری
کہ خاک راہ کو میں نے بتایا راز الوندی

(بال جبریل، ۱۴۳)

علامہ شیخ محمد اقبال کے والد گرامی شیخ نور محمد (وفات ۱۷۔ اگست ۱۹۳۰ء) بن شیخ محمد رفیق بن شیخ جمال الدین، ایک صوفی منش دیندار بزرگ تھے جن کی اولاد میں دو بیٹے (عطا محمد اور محمد اقبال) اور چار بیٹیاں (فاطمہ بی بی، طالع بی بی، کریم بی بی، زینب بی بی) تھیں۔ شیخ نور محمد کے والد شیخ محمد رفیق اپنے بھائیوں عبدالرحمن اور محمد رمضان کے ہمراہ کشمیر سے نقل مکانی کر کے پنجاب میں آ بسے تھے۔ اس خاندان کا سلسلہ نسب کئی پشتوں تک نامعلوم ہے، اور روایات کے مطابق خاندان کا شجرہ نسب بابا لول حج تک پہنچتا ہے جو کشمیر کے حکمران سلطان زین العابدین بڈ شاہ (تخت نشینی ۸۲۴۔۸۷۴ء) کے عہد میں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ انھوں نے ممالک اسلامیہ کی سیاحت کے علاوہ متعدد حج کیے۔ ان کا تعلق کشمیری برہمنوں سے تھا جن کی گوت سپرو تھی۔ وہ شیخ العالم شیخ نورالدین ولی کے ارادت مندوں میں سے حضرت بابا نصرالدین کے مرید تھے۔ (زندہ رود، ۲۱)

شیخ محمد اقبال کے بزرگ کشمیر سے کب ہجرت کر کے پنجاب میں آئے، اس کا قطعی تعین ممکن نہیں۔ غالباً اٹھارویں صدی عیسوی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع میں شیخ جمال الدین یا ان کے فرزندوں نے کشمیر سے ہجرت کر کے سیالکوٹ اور مختلف مقامات میں بودوباش اختیار کی۔ اقبال کے دادا شیخ محمد رفیق نے سیالکوٹ کو اپنا مسکن بنایا مگر ان کی وفات روپڑ میں ہوئی (جہاں ان کا فرزند اور اقبال کا چچا غلام محمد ملازم تھا)۔ شیخ محمد رفیق نے سیالکوٹ میں سکونت اختیار کر کے کشمیری لوئیوں اور دھسوں کی فروخت کا کاروبار شروع کیا۔ ان کے فرزند شیخ نور محمد نے بھی اسی کاروبار کو ذریعہ معاش بنایا۔ بعد میں انہوں نے سلائی مشین کے ذریعے برقعے کی ٹوپیاں سینے اور بیچنے سے کاروبار میں اضافہ کیا اور نور محمد، شیخ نتھو ٹوپیاں والے مشہور ہو گئے۔ شیخ نور محمد کی شادی قصبہ سمبڑیال متصل سیالکوٹ کے ایک کشمیری گھرانے میں ہوئی۔ ان کی بیوی یعنی والدہ اقبال کا نام امام بی بی تھا۔ (م: ۹ نومبر ۱۹۱۴ء) اقبال کے والد بظاہر ان پڑھ تھے مگر بنیادی دینی عقاید اور احکام سے آگاہ تھے جس کی بنا پر انہیں ''ان پڑھ'' فلسفی کہا جاتا تھا۔

تعلیم وتربیت

باشعور مسلم گھرانوں میں بچوں کی دینی تعلیم وتربیت کا باقاعدہ اہتمام کیا جاتا تھا۔ جگہ جگہ عیسائی مشنری سکول قائم ہو رہے تھے۔ سیالکوٹ میں بھی اسکاچ مشن سکول قائم ہو چکا تھا۔ مسلمان ان اداروں کی جدید تعلیم میں مضر خطرات کو محسوس کر رہے تھے۔ اس لیے وہ ضروری سمجھتے تھے کہ ان کے بچے جدید انگریزی سکولوں کی تعلیم سے پہلے کچھ مدت کے لیے دینی تعلیم حاصل کر لیں تاکہ بچپن ہی سے اسلام پر ان کا ایمان اتنا راسخ ہو جائے کہ بعد میں وہ غیر اسلامی تعلیمات سے آسانی سے متاثر نہ ہو سکیں۔ دینیات کی تعلیم کی خاطر تقریباً ہر شہر اور قصبے کے علما نے مسجدوں یا اپنے گھروں میں درس گاہیں اور مکتب قائم کر رکھے تھے۔ سیالکوٹ میں ان دنوں تدریس کے ایسے چار مراکز موجود تھے۔ مولانا غلام حسن اور مولوی مزمل کے مدرسوں میں عربی زبان اور دینیات کی تعلیم دی جاتی تھی۔ مولانا سید میر حسن کی نجی درسگاہ میں عربی اور فارسی ادب کی تدریس ہوتی تھی۔ بچے کی ابتدائی تعلیم وتربیت گھر کے ماحول سے شروع ہو جاتی تھی۔ دستور کے مطابق رسم بسم اللہ کی خاطر (چار سال چار ماہ چار دن کی عمر میں) اقبال کو مولوی غلام حسن (شوالے والی مسجد) کی درس گاہ میں بھیجا گیا، جہاں

انھوں نے تقریباً ڈیڑھ سال قرآن پاک اور عربی زبان کی تعلیم حاصل کی۔ ایک دن مولانا سید میر حسن درس گاہ میں آئے اور اقبال کو وہاں بیٹھے درس لیتے دیکھا۔ وہ ان کی کشادہ پیشانی، حسین صورت اور بھورے بالوں سے بے حد متاثر ہوئے اور مولانا غلام حسن سے پوچھا: یہ کس کا بچہ ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ شیخ نور محمد کا بیٹا ہے۔ میر حسن، شیخ صاحب کے پاس گئے اور انھیں سمجھایا کہ اس بچے کو محض دینی تعلیم دلوانا کافی نہیں بلکہ اسے جدید تعلیم سے آراستہ کرنا بھی ضروری ہے۔ لہٰذا اسے درس گاہ سے اٹھوا کر ان کی تحویل میں دے دیا جائے۔ شیخ نور محمد نے کچھ دن تو پس و پیش کیا مگر سید میر حسن کے اصرار پر اقبال کو ان کے سپرد کر دیا۔ اب اقبال نے اپنے گھر کے قریب ہی کوچہ میر حسام الدین میں واقع سید میر حسن کے مکتب میں اردو، فارسی اور عربی ادب پڑھنا شروع کیا (زندہ رود، ۲۰) اقبال بہت ذہین تھے۔ سید میر حسن نے اقبال کی تعلیم میں خاص توجہ دی۔ یہ سلسلہ تقریباً ڈیڑھ سال تک جاری رہا۔ اسی عرصے میں سید میر حسن سکاچ مشن سکول سیالکوٹ میں عربی و فارسی کے استاد مقرر ہو گئے تھے۔ انھوں نے شیخ نور محمد کی رضامندی سے اقبال کو بھی تقریباً آٹھ سال کی عمر میں ۱۸۸۴ء میں اسی سکول کی پہلی جماعت میں داخل کرا دیا۔ اس طرح اسکول کی تعلیم کے دوران میں بھی بلکہ انٹرمیڈیٹ کی تکمیل تک میر حسن کی شفقت اور تربیت کا سلسلہ جاری رہا۔ اس زمانے میں اردو کے علاوہ پرائمری میں فارسی لازمی اور مڈل میں عربی انتخابی مضامین تھے۔ اسکول کے بعد میر حسن کے گھر میں بھی سلسلہ تدریس جاری رہتا۔ اقبال نے پہلی جماعت کے بعد ۱۸۸۵ء سے ۱۸۹۱ء تک پرائمری اور مڈل کے مرحلے عبور کر لیے۔ مڈل کا پہلا امتحان اس زمانے میں پنجاب یونیورسٹی لیتی تھی (صد سالہ تاریخ جامعہ پنجاب)۔ اس میں اقبال عربی میں اول آئے اور وظیفہ حاصل کیا۔ میٹرک اور ایف۔ اے۔ تک عربی ان کا اختیاری مضمون تھا۔ ان کے عربی کے استاد میر حسن تھے۔ گورنمنٹ کالج لاہور میں بھی اقبال بی۔ اے۔ تک عربی اختیاری مضمون کی حیثیت سے پڑھتے رہے۔

زندگی کے ابتدائی دور میں تعلیم کے ساتھ ساتھ اقبال کو کبوتر پالنے اور اکھاڑے میں ورزش کرنے کا بھی شوق تھا۔ ان مشاغل میں اقبال کے بچپن کے دوست میر حسن کے فرزند سید محمد تقی اور لالو پہلوان بھی شریک تھے۔ اس زمانے میں تفریح کا ایک بڑا ذریعہ اردو اور پنجابی مشاعرے بھی تھے جو سیالکوٹ میں اکثر منعقد ہوتے رہتے تھے۔ اقبال کبھی کبھی ان مشاعروں میں بھی شریک ہو کر غزلیں سناتے تھے شعر اور موسیقی سے رغبت تو ان کو بچپن ہی سے تھی۔

اقبال نے ۱۸۹۳ء میں میٹرک کا امتحان گجرات سنٹر سے دیا اور ۴ مئی ۱۸۹۳ء کو نتیجہ نکلا تو وہ فرسٹ ڈویژن میں کامیاب ہوئے۔ عربی میں اول آنے پر انہیں تمغہ اور وظیفہ ملا۔ ۵ مئی ۱۸۹۳ء کو وہ اسکاچ مشن کالج میں داخل ہوئے۔ (اقبال کی ابتدائی زندگی، ۱۴۶)

شادی:

میٹرک کا نتیجہ نکلنے کے ساتھ ہی اقبال کی شادی ۴ مئی ۱۸۹۳ء کو ہو گئی جو گجرات کے ایک متمول کشمیری گھرانے میں ہوئی۔ ۴ مئی کو اقبال دولھا بنے گھوڑے پر سوار تھے کہ انھیں امتحان میں کامیابی کا تار موصول ہوا جس میں مبارک باد دی گئی تھی (اقبال کی ابتدائی زندگی، ۱۴۱) ان کی بیوی کا نام کریم بی بی تھا۔ شادی کے وقت اقبال کی عمر سولہ سال اور کریم بی بی کی عمر انیس سال تھی۔ اقبال کے خسر ڈاکٹر عطا محمد اس زمانے کے معروف سرجن تھے اور کریم بی بی ان کی سب سے بڑی بیٹی تھی۔ کریم بی بی سے اقبال کے ہاں دو بچے پیدا ہوئے۔ ۱۸۹۶ء میں معراج بیگم خنازیر کے مرض میں مبتلا ہو کر ۱۹۱۵ء میں فوت ہوئی۔ ۱۸۹۸ء میں آفتاب اقبال پیدا ہوئے جن کا انتقال ۱۹۷۹ء میں ہوا۔

۱۸۹۵ء میں اقبال نے اسکاچ مشن کالج سے انٹرمیڈیٹ کا امتحان درجہ دوم میں پاس کیا اور مزید تعلیم کے لیے گورنمنٹ کالج لاہور میں بی۔ اے کی کلاس میں داخلہ لیا۔ چند روز شیخ گلاب دین کے مکان پر ٹھہرے اور بعد میں کالج کے کواڈرینگل ہوسٹل (Quadrangle Hostel) کے کمرہ نمبر ایک میں فروکش ہوئے۔ گورنمنٹ کالج کے چار سالہ زمانہ طالب علمی کے دوران میں اقبال اسی کمرے میں مقیم رہے۔ بی اے میں اقبال کے مضامین انگریزی، عربی اور فلسفہ تھے۔ انگریزی اور فلسفے کی تدریس گورنمنٹ کالج میں اور عربی اورینٹل کالج میں پڑھائی جاتی

تھی جو اس وقت گورنمنٹ کالج کی زیر تعمیر عمارت کے ایک گوشے میں قائم تھا۔ انگریزی مسٹر ڈبلیو بیل (W. Bell) اور مسٹر پی۔ جی ڈالنجر (Dallinger) پرنسپل پڑھاتے تھے۔ فلسفے کے استاد پروفیسر جی۔ بی اوشر (Ussher) اور لالہ جیارام اسسٹنٹ پروفیسر تھے۔ عربی اور اورینٹل کیا استاد مولوی محمد دین (م نومبر ۱۸۹۸ء) تھے۔ ۱۸۹۷ء میں اقبال نے بی۔ اے کا امتحان ۲۶۰ نمبر لے کر درجہ دوم میں پاس کیا۔ عربی میں اول آئے۔ انگریزی اور عربی میں بھی اول رہے اور دو تمغے حاصل کیے۔

اس زمانے میں گورنمنٹ کالج میں طلبہ کی تعداد دو ڈھائی سو ہوتی تھی۔ اقبال اس ماحول سے خاصے رچ بس گئے تھے۔ میاں فضل حسین ان کے ہم جماعت تھے۔ مرزا جلال الدین اور میر غلام بھیک نیرنگ سے گہری دوستی تھی۔ ایک بات ضرور لکھنے کے قابل ہے ہماری ان سہ سالہ صحبتوں میں اقبال اپنی ایک اسکیم بار بار پیش کیا کرتے تھے۔ ملٹن کی مشہور نظم ''فردوس گمشدہ'' اور ''تحصیل فردوس'' کا ذکر کرتے کرتے کہا کرتے تھے کہ واقعات کربلا کو ایسے رنگ میں نظم کروں گا کہ ملٹن کی نظم کا جواب ہو جائے۔ مگر اس تجویز کی تکمیل کبھی نہ ہو سکی (اقبالیات کے سو سال۔ ۶، ۷)۔ کالج کے علاوہ لاہور کی انجمنوں اور محفلوں سے بھی ان کا رابطہ ہو گیا تھا۔ اندرون بھاٹی دروازہ کے بازار حکیماں کی شعری محفلوں میں شریک ہونے اور داد پانے لگے۔ اسی زمانے میں انھوں نے انجمن کشمیری مسلمانان کے ایک جلسے میں اپنی نظم ''فلاح قوم'' بڑے سوز و درد سے پڑھی۔ انجمن حمایت اسلام کے پندرھویں سالانہ اجلاس میں ۲۴ فروری ۱۹۰۰ء کو ''نالۂ یتیم'' پڑھی اور پھر ہر سال انجمن کے اجلاس میں نظم پڑھنا اقبال کا معمول بن گیا۔ وہ اس قومی انجمن کی خدمت میں پیش پیش رہے۔

۱۸۹۷ء میں بی۔ اے کے بعد اقبال نے ایم۔ اے فلسفہ کی کلاس میں داخلہ لیا۔ ۱۸۹۸ء میں قانون میں بی۔ اے۔ ایل کا امتحان دیا۔ پروفیسر ٹی ڈبلیو آرنلڈ ۱۱ فروری ۱۸۹۸ء کو علی گڑھ سے گورنمنٹ کالج لاہور میں آئے تو اقبال کا ان سے رابطہ ہوا اور انھوں نے ایم اے فلسفہ کی تعلیم کی تیاری شروع کر دی۔ مارچ ۱۸۹۹ء میں انھوں نے فلسفہ کا امتحان دیا اور خان بہادر شیخ نانک بخش گولڈ میڈل حاصل کیا۔ طالب علمی کا دور ختم ہوا تو ہوسٹل چھوڑ کر اقبال بھاٹی دروازے میں مقیم ہو گئے۔

ملازمت:

فلسفہ میں ایم اے کرنے کے بعد اقبال کا تقرر بطور میکلوڈ عربک ریڈر یونیورسٹی اورینٹل کالج میں ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء کو ہوگیا۔ اس تقرر کی وجہ ایم اے فلسفہ نہ ہوا، بلکہ ایف۔ اے اور بی۔ اے میں عربی کا مضمون امتیازی حیثیت سے پاس کرنا تھا۔ انھی دنوں پروفیسر آرنلڈ چند ماہ کے لیے اورینٹل کالج کے قائم مقام پرنسپل اور بعد میں ڈین آف اورینٹل فیکلٹی رہے۔ آرنلڈ اور اقبال کے مابین استاد و شاگرد کے خوش گوار روابط تھے۔ ڈاکٹر سٹریٹن (Stratton) (م: ۳ اگست ۱۹۰۲ء) نومبر ۱۸۹۹ء میں اورینٹل کالج کے پرنسپل ہوئے۔ وہ اورینٹل کالج میں سنسکرت کے پروفیسر تھے۔ اقبال اس زمانے میں ان کی شخصیت سے متاثر ہو کر اعلیٰ تعلیم کے حصول کی خاطر امریکن یونیورسٹیوں میں داخلہ لینے کے بارے میں سوچ رہے تھے۔ اس کا اظہار انھوں نے مسز سٹریٹن کے نام تعزیتی مکتوب میں کیا۔

اقبال ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء سے ۳۱ مارچ ۱۹۰۴ء تک میکلوڈ عربک ریڈر کے منصب پر فائز رہے مگر اس عرصے میں وقفے وقفے سے گورنمنٹ کالج میں اسسٹنٹ پروفیسر کی عارضی اسامی پر کام کرتے رہے۔ مجموعی طور پر تقریباً سوا دو سال انھوں نے میکلوڈ عربک ریڈر کے فرائض انجام دیے۔ اقبال نے بطور میکلوڈ عربک ریڈر تدریس کے ساتھ ساتھ پہلا تحقیقی مقالہ ''توحید مطلق اور انسان کامل کے بارے میں الجیلی کا نظریہ'' علم الاقتصاد پر اردو میں (مطبوعہ ۱۹۰۴) کتاب لکھی۔ میکلوڈ عربک ریڈرشپ کی میعاد ختم ہونے کے بعد وہ مستقل طور پر گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر ہو گئے (جون ۱۹۰۳ء) ان کا قیام بدستور بھاٹی دروازے کے اندر بازار حکیماں میں ہی رہا۔ تعطیلات گرما کے ایام وہ سیالکوٹ میں اپنے والدین اور اہل و عیال کے ساتھ گذارتے تھے۔ غالباً اسی دوران میں اقبال اور ان کی اہلیہ کے مابین مزاجوں کا اختلاف واضح طور پر ابھر کر سامنے آیا۔ پروفیسر ٹامس آرنلڈ گورنمنٹ کالج سے سبکدوش ہو کر ۲۶ فروری ۱۹۰۴ء کو عازم انگلستان ہوئے تو اس موقع پر اقبال نے اپنے جذبات کا اظہار الوداعی نظم ''نالۂ فراق'' میں کیا:

توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو

(بانگ درا، ۷۸)

اسی برس اقبال کے دوست شیخ عبدالقادر بھی قانون کی اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان روانہ ہوئے تھے۔ شیخ عبدالقادر سے اقبال کا رابطہ چند سال قبل ہوا تھا اور پھر یہ رابطہ گہری دوستی ورفاقت میں بدل گیا۔ اپریل ۱۹۰۱ء میں شیخ عبدالقادر نے ماہنامہ ''مخزن'' جاری کیا تو اس میں اقبال کی نظم ''ہمالہ'' کو نمایاں طور پر شائع کیا اور پھر ''مخزن'' میں اقبال کی نظم ونثر باقاعدگی سے شائع ہونے لگی اور اقبال کی ادبی شہرت جنوبی ایشیا میں پھیل گئی۔ چند سالہ ملازمت کے دوران میں انھوں نے کچھ رقم پس انداز بھی کی ہوئی تھی۔ ان کے برادر بزرگ شیخ عطا محمد نے بھی مالی اعانت کی ہامی بھر لی۔ چنانچہ اقبال ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے انگلستان روانہ ہو گئے۔ اس سفر کی تاثراتی روداد انھوں نے دو طویل مکتوبات میں لکھی ہے۔ (مجلہ ''اقبال'' اپریل ۱۹۶۲ء)۔

اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ

اعلیٰ تعلیم کے حصول کی خاطر یہ سفر ان کی زندگی کا ایک اہم مرحلہ تھا۔ اقبال کے ذہنی وفکری ارتقا میں یہ سفر اہمیت رکھتا ہے زمانہ قیام یورپ کے مشاہدات وتجربات سے اقبال کی فکر ونظر کو بڑی وسعت ملی۔

اقبال ۲۵ ستمبر کو کیمبرج یونیورسٹی پہنچے۔ ٹرنٹی کالج میں بطور ریسرچ اسکالر ان کے داخلے کا انتظام ہو چکا تھا۔ قواعد کے مطابق انھیں پہلے بی۔اے کرنا تھا۔ اس سلسلے میں انھوں نے میک ٹیگرٹ (McTaggart) کی نگرانی میں تحقیقی مقالہ تحریر کیا۔ (TheDevelopment of Metaphysics in Persia، ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا)۔ موضوع تحقیق سے متعلق ضروری رہنمائی میونخ یونیورسٹی میں کروادی گئی کیونکہ کیمبرج میں اس ڈگری کا انتظام نہ تھا۔ نگران پروفیسر کی سفارش پر اقبال کو یہ رعایات دی گئیں۔ ۱۔ یونیورسٹی کی اقامت (ڈیڑھ سے تین سال تک) سے مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ ۲۔ مقالہ لاطینی یا جرمن زبان کی بجائے انگریزی میں پیش کرنے کی اجازت دی گئی۔ البتہ مقالے کا زبانی امتحان جرمن میں ہونا قرار پایا۔ یہ انتظام کر کے اقبال لندن گئے اور ۶ نومبر ۱۹۰۵ء کو بارایٹ لا کے لیے لنکنز ان میں بھی داخلہ لے لیا۔ کیمبرج میں تحقیقی کام کے ساتھ ساتھ موقع ملنے پر اقبال لندن آتے تو بقول شیخ عبدالقادر ''بیرسٹری کے لیکچروں یا کھانوں کے لیے ہم مل کر جاتے (نذر اقبال) اپنے نگران پروفیسر میک ٹیگرٹ کے بارے میں اقبال ان کی وفات پر مضمون میں لکھتے ہیں۔ ''میری ملاقات تقریباً روزانہ ان کے کمرے میں ہوتی تھی اور مسائل وافکار پر تبادلہ خیال ہوتا تھا۔ ہماری گفتگو اکثر وجود باری تعالیٰ کے مسئلے پر آ جاتی تھی۔ میک ٹیگرٹ کی پر زور منطق مجھے خاموش تو کرا دیتی لیکن وہ مجھے قائل کرنے میں کبھی کامیاب نہ ہو سکے''۔

اقبال جون ۱۹۰۷ء تک کیمبرج میں رہے، اور تحقیق کا کام جاری رکھا اور جرمن زبان بھی سیکھتے رہے۔ اس دوران میں اُن کا لندن آنا یا تو لنکنز ان کے عشائیوں کی خاطر ہوتا یا بیرسٹری کے پہلے حصے کے امتحانوں کے لیے۔ لندن میں وہ شیخ عبدالقادر کے ہاں ٹھہرتے یا ان کے قریب کسی مکان میں رہائش رکھتے۔ اسی دوران میں لندن میں یکم اپریل ۱۹۰۷ء کو مس بیک کے ہاں اقبال کی ملاقات عطیہ بیگم سے ہوئی اور ان کی دوستی کا وہ سلسلہ شروع ہوا جس کی تفصیل عطیہ بیگم نے اپنی تالیف ''اقبال'' میں دی ہے اس میں لندن اور ہائیڈل برگ (جرمنی) کی بعض محفلوں کا ذکر ملتا ہے۔ ۲۳ اپریل کو اقبال، شیخ عبدالقادر اور عطیہ بیگم لندن سے کیمبرج میں سید علی بلگرامی اور ان کی بیگم کی دعوت پر ملاقات کے لیے گئے۔ (یہ بھی ہندی طالب علموں کا ایک مرکز تھا) جون ۱۹۰۷ء تک اقبال اپنا تحقیقی مقالہ مرتب کر کے میونخ یونیورسٹی کو ارسال کر چکے تھے اور تعطیلات گرما کے ساتھ ہی وہ کیمبرج سے لندن آ گئے تھے۔ اسی دوران میں شیخ عبدالقادر بارایٹ لا کر کے وطن واپس چلے گئے۔ اقبال جولائی ۱۹۰۷ء کے تیسرے ہفتے میں انگلستان سے جرمنی روانہ ہوئے۔ ۲۰ جولائی سے اکتوبر تک تقریباً تین ماہ ان کا قیام ہائیڈل برگ میں رہا جو ایک یونیورسٹی ٹاؤن ہے جہاں انھیں میونخ یونیورسٹی میں اپنے تحقیقی مقالے کے سلسلے میں زبانی امتحان کے لیے جرمن زبان سیکھنا تھی۔ یہاں وہ جرمن زبان و ادب کی تعلیم حاصل کرتے رہے۔ ان کی استاد دو جرمن خواتین فراولین ویگے ناسٹ اور فرولین سینے شل تھیں۔ دریائے نیکر کے قریب ان کا قیام تھا۔ درس وتدریس کے اوقات صبح سے شام تک تھے جس میں سیر وتفریح بھی شامل تھی۔ اقبال کی زندگی کے خوشگوار لمحات ہائیڈل برگ میں گذرے۔ اقبال کی دعوت پر عطیہ بیگم بھی ۲۰۔ اگست کو یہاں پہنچیں اور ۴ ستمبر تک یہاں رہیں۔ جرمن زبان سیکھنے کے علاوہ اقبال نے ویگے ناسٹ سے گوئٹے کا کلام بھی پڑھا، اور اس سے بہت متاثر ہوئے۔ بعد میں ویگے ناسٹ سے

ان کی خط و کتابت بھی رہی۔ ہائیڈل برگ میں قیام کے دوران اقبال میونخ بھی آتے جاتے رہے جو ہائیڈل برگ سے کچھ فاصلے پر ایک بڑا شہر ہے۔ میونخ یونیورسٹی میں اقبال کو پی ایچ۔ ڈی کے زبانی امتحان کے لیے یہیں آنا تھا۔ چند ماہ کی قلیل مدت میں اقبال نے جرمن زبان میں خاصی استعداد پیدا کر لی تھی۔ ۴ نومبر ۱۹۰۷ء کو اقبال کا زبانی امتحان پروفیسر ہومل کی زیر صدارت ایک بورڈ نے لیا، اور انھیں ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لیے کامیاب قرار دیا گیا۔

۵ نومبر ۱۹۰۷ء کو لندن واپس پہنچ کر اقبال نے بیرسٹری کے فائنل امتحان کی تیاری شروع کر دی۔ لندن میں وہ جولائی ۱۹۰۸ء تک رہے۔ غالباً فائنل امتحانات انھوں نے مئی ۱۹۰۸ء میں دیے اور یکم جولائی کو نتیجہ نکلنے کے چند روز بعد وطن واپس روانہ ہو گئے۔ زبانی امتحان کے فوری بعد لندن واپسی کی ایک وجہ بیرسٹری کے فائنل کی تکمیل تھی تو دوسری وجہ اقبال نے اپنے ایک خط محررہ ۳۔ دسمبر ۱۹۰۷ء بنام ایما ویگے ناسٹ، میں یہ بتائی ہے "میرے لیے یہ قطعی لازم تھا کہ ۵ نومبر کو لندن میں ہوں۔ پروفیسر آرنلڈ مصر گئے ہیں اور میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا ہوں۔ میرے ذمے ہفتے میں دو لیکچر ہیں"۔ (زندہ رود، ۱۹۶)

اقبال کا یہ تعلیمی سفر تین سال پر محیط ہے۔ اس قلیل عرصے میں انھوں نے پورے انہماک کے ساتھ ان فرائض کو انجام دیا جنھیں انھوں نے شروع میں ہی "عبادت" کا درجہ دیا تھا۔ انھوں نے دیار فرنگ میں سیر و سیاحت پر مطلق توجہ نہیں کی۔ اوقات فرصت میں خاص احباب کی مجالس میں شریک ضرور ہوتے تھے مگر زیادہ توجہ اپنے علمی کاموں پر رہی۔ شاعری کی طرف بھی میلان کم رہا، بلکہ ایک موقع پر شعر گوئی ترک کرنے پر بھی تیار ہو گئے مگر شیخ عبدالقادر اور پروفیسر آرنلڈ کے سمجھانے پر اس خیال سے باز رہے۔ اور آخر یہ فیصلہ ملت کے حق میں مفید ثابت ہوا۔ ۱۹۰۸ء میں اقبال کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا" (The Development of Metaphysics in Persia) لوزاک کمپنی لندن نے شائع کیا۔ یہ اقبال کی دوسری نثری کتاب بزبان انگریزی تھی۔

اسی عرصے میں اقبال نے اسلامی تمدن و تہذیب پر لندن میں لیکچروں کا ایک سلسلہ بھی شروع کیا۔ (اقبالنامہ، حصہ دوم۔ ۳۵۸) اقبال کے تعلیمی سفر اور علمی فتوحات کا تذکرہ اختصار کے ساتھ اوپر درج ہوا ہے لیکن یورپ میں ان کے سہ سالہ ذہنی سفر کی روداد شاید زیادہ ہی معنی خیز ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اعلیٰ تعلیم کی تکمیل کے ساتھ ساتھ اقبال کا ذہن اس دوران میں اپنے نصب العین اور افکار کی ترتیب کے سلسلے میں بھی مطالعے اور مشاہدے کے ذریعے ایک خاص نتیجے تک پہنچنے میں کامیاب ہو رہا تھا۔ اس ذہنی تغیر کے بارے میں اقبال ۱۹۲۱ء میں لکھتے ہیں

"اس زمانے میں سب سے زیادہ بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز و ملکی قومیت کا خیال ہے۔ پندرہ برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان بنا دیا۔ (مکتوب بنام وحید احمد، مدیر، نقیب، ۷ ستمبر ۱۹۲۱ء) جس کا اظہار انہوں نے اپنی نظم طلوع اسلام میں کیا ہے۔

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفان مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

(کلیات اقبال ردو، ۲۶۷)

اس مکتوب میں اقبال نے اس ارادے کا اظہار بھی کیا ہے کہ کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام سرگذشت قلم بند کروں گا جس سے مجھے یقین ہے، بہت لوگوں کو فائدہ ہوگا۔ اس دن سے جب یہ احساس مجھے ہوا آج تک برابر اپنی تحریروں میں یہ ہی خیال میرا مطمح نظر رہا ہے۔ معلوم نہیں میری تحریروں نے اور لوگوں پر اثر کیا یا نہیں کیا، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اس خیال نے میری زندگی پر حیرت انگیز اثر کیا ہے۔" (انوار اقبال، ۱۷۶۔۱۷۷) اقبال نے یقینی طور پر اس قلبی و ذہنی واردات کا سنہ ۱۹۰۷ء متعین کیا ہے اور ان کے بعض بیانات بھی اس امر کی تصدیق کرتے ہیں۔ اس زمانی تعین کے بعد اقبال کے اس ذہنی انقلاب تک ہم آسانی سے پہنچ سکتے ہیں۔

وطن واپسی اور زندگی کے نئے مسائل

اقبال ۳ جولائی ۱۹۰۸ء کو انگلستان سے وطن روانہ ہوئے۔ واپسی کے سفر میں جب ان کا جہاز اطالیہ کے جزیرہ سسلی کے ساحل کے قریب سے گزرا تو ان کے دل میں کچھ اور ہی جذبات موجزن تھے۔ وہ سسلی (صقلیہ) کو ماضی کی سرزمین کے طور پر نہیں بلکہ اب "تہذیب حجازی کے مزار" کی صورت میں دیکھ کر رو دیے اور صقلیہ پر ایک پر تاثیر نظم

کی۔ یہ ان کی طرف سے واپسی کے سفر کا تحفہ تھا۔

۲۷ جولائی ۱۹۰۸ء کو دوپہر کی گاڑی سے اقبال لاہور پہنچے تو ریلوے اسٹیشن پر احباب نے گرم جوشی سے ان کا استقبال کیا۔ باغ بیرون بھاٹی دروازہ میں شیخ گلاب دین نے اقبال کے اعزاز میں دعوت کا اہتمام کیا ہوا تھا۔ تقریب سے فراغت کے بعد اسی دن شام کی ٹرین سے اقبال سیالکوٹ روانہ ہوگئے۔ وہاں بھی ان کا پرجوش استقبال ہوا اور تین سال کی جدائی کے بعد اقبال نے اپنے والدین کی قدم بوسی کی۔ چند ہفتے گھر میں آرام کرنے کے بعد انھیں اپنے کاروبار کے سلسلے میں لاہور کا رخ کرنا پڑا۔ سب سے پہلے معاش کا مسئلہ درپیش تھا۔

اقبال نے کچھ ذاتی وجوہ کی بنا پر انگلستان ہی سے گورنمنٹ کالج کی ملازمت (اسسٹنٹ پروفیسری) سے استعفاء بھیج دیا تھا۔ سرکاری ملازمت سے ان کا دل بیزار ہوگیا تھا۔ وہ آزاد فضا میں سانس لے کر اپنے مشن کی خاطر آگے بڑھنا چاہتے تھے اور اس کے لیے ایک راہ پیشہ وکالت کی تھی، چنانچہ انھوں نے اسی راہ کو اختیار کیا۔ اس پیشہ میں قدم جمانے کے لیے بھی کچھ وقت درکار تھا۔ کچھ مالی اعانت کی ضرورت تھی جسے ان کے بڑے بھائی نے پورا کیا اور اگست میں لاہور آ کر موہن لال روڈ پر اقبال کی سکونت اور دفتر کے لیے ایک مکان کرائے پر لیا۔ اور دفتر کے لیے چند ضروری سامان خریدا۔ چند روز بعد اقبال لاہور پہنچ گئے۔ قانونی پریکٹس کی ابتدا نچلی عدالتوں سے ہوئی۔ ۳۰ اکتوبر ۱۹۰۸ء کو بحیثیت ایڈووکیٹ ان کی انرولمنٹ (Enrollment) ہوگئی۔ اور وہ چیف کورٹ پنجاب میں پریکٹس کرنے لگے۔ اپنے مقدمات کے لیے انھیں سخت محنت کرنی پڑتی تھی۔ حتیٰ کہ شعر و سخن سے بھی کچھ عرصہ لاتعلق رہے۔ شاطر مدراسی کے نام مکتوب (محررہ ۲۹ اگست ۱۹۰۸ء) میں اقبال لکھتے ہیں

''گذشتہ تین سال سے بہت کم اتفاق شعر گوئی کا ہوتا ہے اور اب تو میں پیشہ ہی اس قسم کا اختیار کرنے کو ہوں جس کو شاعری سے کوئی نسبت نہیں''۔ خواجہ حسن نظامی کو ۲ اگست ۱۹۰۹ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں: کچھ دنوں سے بہت عدیم الفرصت ہوں۔ مجھے معلوم نہیں تھا کہ قانونی پیشے میں اس قدر مصروفیت رہے گی۔'' (کلیات مکاتیب اقبال، ۲۱۴:۱)

اقبال دو تین مہینے موہن لال روڈ (موجودہ اردو بازار) پر واقع ایک مکان میں مقیم رہے۔ اکتوبر ۱۹۰۸ء میں انارکلی کے اس مکان میں اٹھ آئے جہاں پہلے سر محمد شفیع رہتے تھے اور اب وہاں نیو مارکیٹ ہے۔ اس مکان میں ان کی سکونت ۱۹۲۲ء کے آخر تک رہی۔ منشی طاہر الدین کی خدمات بھی انہیں حاصل ہوگئیں جو اقبال کے معتمد تھے۔ اقبال کا خدمتگار علی بخش بھی حاضر تھا اور یہ دونوں حضرات آخری دم تک اقبال سے وابستہ رہے۔ اسی عرصے میں اقبال کو ایم اے او کالج علی گڑھ میں پروفیسر فلسفہ کی پیش کش ہوئی مگر انھوں نے قبول نہ کی۔ پھر گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسر تاریخ کا منصب پیش کیا گیا لیکن انھوں نے اسے بھی قبول نہ کیا۔ البتہ یکم اپریل ۱۹۰۹ء کو پروفیسر فلسفہ آسٹن وائٹ جیمز کے اچانک فوت ہو جانے اور کسی انگریز پروفیسر کے میسر نہ آنے کے باعث پرنسپل کی درخواست پر حکومت پنجاب نے اقبال سے استدعا کی کہ عارضی طور پر فلسفہ کی پروفیسری قبول کر لیں۔ اقبال نے اس انتظام کے ساتھ یہ پیش کش قبول کر لی کہ تدریسی اوقات ان کی پیشہ وکالت کی ذمے داریوں میں حائل نہ ہوں۔ چنانچہ صبح سویرے وہ کالج جاتے اور تین گھنٹے کی تدریس کے بعد چیف کورٹ پہنچتے جہاں چار بجے شام تک وہ اپنے مقدموں کی پیروی کرتے۔ کچھ فراغت ہوتی تو بار روم میں دوستوں سے گپ شپ ہو جاتی۔ پروفیسری کی ماہوار تنخواہ پانچ سو روپے تھی اور کچھ آمدنی وکالت سے ہو جاتی مگر معاش کا یہ دہرا سلسلہ یقیناً تھکا دینے والا تھا اور اقبال کا تخلیقی ذوق مرجھا رہا تھا جس کا انھیں افسوس تھا۔ اب وہ کسی ایسے ذریعہ معاش کی تلاش میں تھے جس میں فکر معاش سے آزاد اور مطمئن ہو کر اپنی تخلیقی صلاحیتوں سے کام لے کر اپنے اُس مشن کو آگے بڑھا سکیں جسے یورپ سے اپنے ساتھ لے کر وہ چلے تھے۔ اس بارے میں اقبال کی تحریروں کے دو مآخذ ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ عطیہ بیگم اور مہاراجہ کشن پرشاد شاد کے نام اقبال کے مکتوبات جن سے ہم اس مسئلہ کی گہرائی تک پہنچ سکتے ہیں۔

۳۰ مارچ ۱۹۱۰ء میں اقبال پہلی بار حیدر آباد گئے تاکہ اس ریاست میں آبرومندانہ روزگار کے امکانات کا جائزہ لے سکیں۔ وہ چند روز اکبر حیدری کے مہمان رہے۔ کچھ اکابر سے ان کی ملاقاتیں ہوئیں۔ واپسی پر انھوں نے شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر کے مزار کی زیارت کی اور ۲۹ مارچ ۱۹۱۰ء کو لاہور پہنچے۔ اگلے روز عطیہ بیگم کو مکتوب لکھا:

''اگر میرا قیام حیدر آباد کچھ دن اور رہتا تو مجھے یقین ہے کہ

ہز ہائی نس نظام مجھے ضرور شرف باریابی بخشتے۔ میں حیدرآباد میں جملہ اکابر سے ملا۔ اکثر نے مجھے اپنے ہاں مدعو کیا۔ میرا سفر حیدرآباد بلا مقصد نہ تھا۔ عندالملاقات عرض کروں گا۔ میرے پاس رخصت اتفاقی کے صرف دس روز تھے۔ جو ۲۸ مارچ کو ختم ہو گئے۔ میں ۲۳ مارچ کو حیدرآباد سے روانہ ہوا اور لاہور پہنچنے میں چار دن لگے۔ علاوہ ازیں واپسی سفر پر مجھے حضرت عالمگیر رحمتہ اللہ علیہ کے مزار پرانوار پر بھی حاضر ہونا تھا۔ حضرت عالمگیرؒ پر ایک ایسی وجد انگیز نظم لکھوں گا کہ اردو والوں نے آج تک دیکھی نہ ہوگی۔ میں ۲۹ مارچ کی صبح لاہور پہنچا۔ سیدھا کالج گیا اور وہاں سے عدالت عالیہ ...... اندریں حالات میرے لیے جنجیرہ کا سفر کیونکر ممکن تھا۔" (کلیات مکاتیب اقبال، ۱۹۷۔۱۹۸)

اقبال فکر معاش سے مطمئن ہو کر مقاصد ملی کی خاطر شعر و ادب کے ذریعے کام کرنے کے آرزومند تھے۔ سرکار برطانیہ کی ملازمت ان مقاصد کی پیش رفت میں حائل ہوتی تھی۔ اس لیے ان کی نظر دیسی ریاستوں پر تھی۔ اسی سلسلے میں وہ ۱۹۱۰ء میں ریاست حیدرآباد دکن گئے تھے۔ بعض دوسری ریاستوں مثلاً الور، گوالیار میں بھی کوشش کی گئی لیکن کوئی موزوں صورت نہ بن سکی۔ مہاراجہ کشن پرشاد نے ۱۹۱۳ء میں ان کے لیے ایک معقول رقم بطور وظیفہ مقرر کرنا چاہی مگر اقبال نے گوارا نہ کیا۔ مہاراجہ کے نام ۲۶ اکتوبر ۱۹۱۳ء کے مکتوب میں اپنی مالی مشکلات کے بارے میں لکھتے ہیں:

"الور کی ملازمت نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ تنخواہ قلیل تھی۔ سات آٹھ سو روپے ماہوار تو لاہور میں بھی مل جاتے ہیں۔ اگرچہ میری ذاتی ضروریات کے لیے تو اس قدر رقم کافی ہے بلکہ اس سے زیادہ ہے۔ تاہم چونکہ میرے ذمے اوروں کی ضروریات کا پورا کرنا بھی ہے، اس واسطے ادھر اودھر دوڑ دھوپ کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ گھر بھر کا خرچ میرے ذمے ہے۔ بڑے بھائی جان جنھوں نے اپنی ملازمت کا اندوختہ میری تعلیم پر خرچ کر دیا اب پنشن پا گئے۔ ان کے اور ان کی اولاد کے اخراجات بھی میرے ذمے ہیں، اور ہونے چاہئیں...... غرض کہ مختصر طور پر یہ حالات ہیں جو مجھے بسا اوقات مزید دوڑ دھوپ کرنے پر مائل کر دیتے ہیں"۔ (کلیات مکاتیب اقبال۔ ج ۱، ص ۲۶۰)

"خدا کو شاید یہی منظور تھا کہ اقبال پیشہ وکالت ہی میں اپنا رزق تلاش کریں اور مقاصد ملی کے حصول کی خاطر بھی سرگرم رہیں" (اقبال بنام شاد، ۵۔۷)

عائلی زندگی

فکر معاش کی اس تگ و دو کے ساتھ اقبال کی زندگی میں تلخی کا ایک بڑا سبب ان کی شادی تھی جو کم سنی میں ان کے بزرگوں نے اپنی مرضی سے طے کر دی تھی اور اس کا خمیازہ آگے چل کر طبائع کی نامناسبت کی وجہ سے انھیں بھگتنا پڑا تھا۔ یورپ سے واپس آنے کے بعد یہ تلخ مسئلہ اقبال کے لیے بہت شدید ہو گیا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس نازک معاملے پر ایک ایسے شخص کی رائے بیان کر دی جائے جو اقبال اور متعلقین سے قریب بھی تھے اور انھوں نے متوازن انداز میں اس مسئلے پر اظہار خیال کیا ہے۔ سید نذیر نیازی رقمطراز ہیں:

"معلوم ہوتا ہے بیوی سے کشیدگی کی ابتدا انھی دنوں (۱۸۹۵۔۱۹۰۰ء) میں ہو گئی تھی۔ یورپ سے واپسی کے بعد اگرچہ وہ احیاناً لاہور آتیں۔ اقبال ان کا بڑا خیال رکھتے مگر ایک دوسرے سے کشیدگی بڑھتی چلی گئی تا آنکہ باپ اور بھائی کی کوششوں کے باوجود عملی علیحدگی کی نوبت آ گئی۔ یہ زمانہ اقبال کے لیے بڑے اضطراب کا تھا۔ بغیر طلاق کے چارہ کار نہ رہا۔ لیکن والدہ آفتاب کی عزت نفس نے گوارا نہ کیا۔ محمد اقبال کفالت کے ذمہ دار ٹھہرے۔ فرمایا:

"شرعاً میرے سامنے دو ہی راستے تھے طلاق یا کفالت کی ذمہ داری۔ والدہ آفتاب طلاق پر راضی نہ ہوئیں۔ میں نے بخوشی کفالت کی ذمہ داری قبول کر لی۔" چنانچہ ایک مقررہ رقم ہر مہینے بھیج دیتے۔ حتیٰ کہ آخری علالت کے دوران میں بھی یہ رقم باقاعدہ روانہ کی جاتی۔ پھر علالت نے طول کھینچا اور مالی دشواریاں بڑھیں تو اس میں تخفیف کرنا پڑی۔ لیکن رقم کی ترسیل میں کوئی فرق نہ آیا۔ آخری منی آرڈر میرے ہاتھوں سے ہوا۔ میں نے تعمیل ارشاد کر دی (اقبال، دانائے راز، ۹۶) طرح طرح کی افسانہ طرازیوں کو غلط قرار دیتے ہوئے نذیر نیازی کہتے ہیں:

"بیشک یہ شادی ناکام رہی لیکن اس کی وجہ ایک ہی تھی اور وہ طبائع کی عدم مناسبت، علیٰ ہذا خاندانی حالات میں تفاوت، میں سمجھتا ہوں رشتہ عجلت میں طے ہوا۔ طرفین نے اس معاملے میں احتیاط سے کام نہیں لیا۔ اقبال نے لاکھ کوشش کی کہ نباہ کی کوئی صورت نکل آئے مگر

بات نہ بنی۔ ایک تو والدہ آفتاب کا انداز طبیعت، دوسرے اقبال کی روش، حالات بگڑتے چلے گئے۔ ڈاکٹر سید حسن شاہ کی کوشش بھی کہ اصلاح احوال کی کوئی صورت نکل آئے، ناکام رہی۔ اقبال چونکہ اس معاملے میں حق بجانب تھے، لہذا شاہ صاحب اور ان کے دوستوں نے ان کی انصاف پسندی کو دیکھتے ہوئے پھر کبھی اس میں دخل نہ دیا۔ انہیں احساس تھا کہ اقبال کی وسعت قلب اور خیر اندیشی کے باوجود ان کی باتوں کو ٹھکرایا جا رہا ہے۔ یہ ناگوار صورت حال بالآخر ہمیشہ کے لیے ختم ہوگئی (دانائے راز، ص ۹۶ تا ۹۸)۔

مستقل علیحدگی کے اس مرحلے کے بعد اقبال ازدواجی سکون کی تلاش میں تھے۔ ان کے احباب کو معلوم تھا کہ وہ دوسری شادی کے خواہاں ہیں۔ انھیں کسی ایسی خاتون کی تلاش تھی جو انھیں گھر کا سکون دے سکے۔ ۱۹۱۰ء میں موچی دروازے کے ایک کشمیری خاندان کی صاحبزادی کے متعلق تحریک ہوئی۔ روایات میں کچھ فرق ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ خاتون یعنی سردار بیگم کسی سکول میں نہ پڑھی تھی بلکہ انھوں نے قرآن مجید اور معمولی اردو پڑھنے لکھنے کی تعلیم گھر پر ہی حاصل کی تھی۔ اقبال سے ان کا عقد ۱۹۱۰ء میں ہوا اور اس موقع پر صرف نکاح ہی پڑھا گیا، رخصتی عمل میں نہ آئی۔ اس وقت سردار بیگم کی عمر انیس بیس برس کے لگ بھگ تھی۔ رخصتی کا معاملہ اس لیے التوا میں پڑ گیا کہ فوراً بعد اقبال کو دو ایک گمنام مخطوط موصول ہوئے جن میں سردار بیگم کے چال چلن پر نکتہ چینی کی گئی تھی۔ اقبال شدید تذبذب میں پڑ گئے۔ یہ خاندان کی بڑی پریشانی کا تھا۔ ایک بیوی سے علیحدگی ہو چکی تھی دوسری کے متعلق یہ صورت پیدا ہوگئی۔ احباب سے ذکر کیا۔ انھوں نے معمد کی تہ تک پہنچنے کی ہامی بھر لی۔ بہرحال اقبال نے ارادہ کر لیا کہ سردار بیگم کو طلاق دے کر کہیں اور شادی کرنے کی کوشش کریں۔ اسی تذبذب میں تین سال مزید گذر گئے (زندہ رود، ۲۶۹)۔

بالآخر اقبال کے ایک پرانے دوست سید بشیر حیدر جو اس زمانے میں ایکسائز انسپکٹر لدھیانہ تھے، وہاں کے ایک متمول کشمیری خاندان کی صاحبزادی مختار بیگم کے رشتے کا پیغام لے کر آئے۔ مختار بیگم کا خاندان لدھیانہ میں ''نولکھوں'' کا خاندان کہلاتا تھا۔ چنانچہ جب رشتہ طے ہو گیا تو اقبال کی بارات لاہور سے لدھیانہ گئی۔ یہ شادی ۱۹۱۲ء کے آخر میں ہوئی۔ اقبال مختار بیگم کو ساتھ لے کر لاہور پہنچے اور انارکلی والے مکان میں قیام کیا۔

اسی اثنا میں سردار بیگم سے متعلق خطوط کے سلسلے میں اقبال کے احباب نے تحقیق کرائی تو راز کھلا کہ گمنام خطوط تحریر کرنے والا کوئی وکیل تھا، جو سردار بیگم کی شادی اپنے بیٹے سے کرانا چاہتا تھا۔ سردار بیگم نے، جو اقبال سے عقد کے سبب تین سال تک طرح طرح کے مصائب برداشت کرتی رہیں، خود جرأت کر کے ایک خط اقبال کو بھجوایا، جس میں لکھا کہ انھیں اس بہتان پر یقین نہ کرنا چاہیے تھا، اور یہ کہ میرا نکاح تو اب آپ سے ہو چکا ہے۔ اب میں دوسرے نکاح کا تصور بھی نہیں کر سکتی۔ اسی حالت میں پوری زندگی بسر کروں گی اور روز قیامت آپ کی دامنگیر ہوں گی (زندہ رود، ۲۷۰)۔

''اقبال یہ خط پڑھ کر اپنی غلطی پر سخت پشیمان ہوئے۔ مختار بیگم کو حالات سے باخبر کیا۔ وہ نہایت نرم دل اور حلیم طبیعت کی تھیں۔ کسی کا دکھ ان سے برداشت نہ ہوتا تھا۔ سردار بیگم کی بات سن کر رونے لگیں۔ بالآخر اقبال سردار بیگم کو گھر لانے کے لیے تیار ہو گئے لیکن چونکہ ایک مرحلہ پر دل میں انھیں طلاق دینے کا ارادہ کر چکے تھے، اس لیے سردار بیگم سے اگست یا ستمبر ۱۹۱۳ء میں دوبارہ نکاح پڑھوایا گیا۔ ان ایام میں مختار بیگم اپنے میکے لدھیانہ روانہ ہو گئیں اور اقبال سردار بیگم کو ساتھ لے کر سیالکوٹ چلے گئے۔ چند ہفتوں کے بعد انارکلی والے مکان میں دونوں بیویاں اکٹھی ہوگئیں۔ مختار بیگم اور سردار بیگم قریب قریب ایک ہی عمر کی تھیں اور دونوں میں ایسی محبت پیدا ہو گئی تھی جو بہنوں میں بھی کم ہوتی ہے (زندہ رود، ۲۷۰) سردار بیگم سے شادی کے متعلق اقبال اپنے مکتوب (محررہ ۲۶ اکتوبر ۱۹۱۳ء) بنام راجہ کشن پرشاد میں لکھتے ہیں:

''اقبال نے گوارا نہ کیا کہ جس عورت نے حیرت ناک ثابت قدمی کے ساتھ تین سال تک اس کے لیے طرح طرح کے مصائب اٹھائے ہوں، اسے اپنی بیوی نہ بنائے۔ کاش دوسری بیوی کرنے سے پیشتر یہ حال معلوم ہوتا'' (شاد اقبال، ۷۶)۔

اقبال کی نجی زندگی کا پریشان کن مسئلہ اس طرح اطمینان بخش طور پر حل ہو گیا۔ انارکلی والا مکان، جس میں اقبال صرف علی بخش کے ساتھ رہا کرتے تھے، ۱۹۱۳ء میں سیالکوٹ والے گھر کی طرح خاصا آباد ہو گیا۔ مختار بیگم اور سردار بیگم کے علاوہ اقبال کی ایک غیر آباد بہن کریم بی بی

بھی یہیں رہنے لگیں۔ نیز شیخ عطا محمد کی دو چھوٹی بیٹیوں عنایت بیگم اور وسیمہ بیگم کو سردار بیگم سیالکوٹ سے اپنے ساتھ لے آئیں۔ گھر میں چہل پہل ہوگئی۔ سب کے سب خوشی و مسرت کے دن گذارنے لگے۔ اقبال شام کو مشاغل سے فراغت کے بعد اپنی بہن اور بیویوں کے ساتھ عموماً تاش یا لوڈو کھیلتے۔ اپنی بھتیجیوں کے ساتھ ہنسی مذاق کی باتیں کرتے یا کوٹھے پر چڑھ کر کبوتر اڑاتے۔ مردانے میں پہلے کی طرح احباب کی محفلیں لگتیں۔ گرامی آ جاتے تو کئی کئی دن قیام کرتے۔ گرمیوں کی تعطیلات میں سب سیالکوٹ چلے جاتے اور وہاں رونق لگتی (زندہ رود، ۲۷۱)۔

ذریعہ معاش کی تگ و دو اور نجی زندگی کے کرب و اضطراب کے باوجود اس عرصے میں اقبال اس مشن کو نہیں بھولے تھے جسے لے کر وہ یورپ سے وطن روانہ ہوئے تھے اور جس کا اظہار چند نظموں میں خصوصاً ''عبدالقادر کے نام'' میں ہوا تھا۔ حیدر آباد کے سفر کے بعد تحریر و تخلیق کا سلسلہ پھر شروع ہوا۔ جس اردو نظم کی تخلیق کا ارادہ شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر کے بارے میں کیا گیا، اسی سال ۱۹۱۰ء میں Stray Reflections کے عنوان سے چند ماہ کے دوران میں یادداشتیں لکھیں اور سال کے آخر میں ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر (Muslim Community) پر مضمون قلم بند ہوا جو ۱۹۱۱ء کے شروع میں علی گڑھ کالج میں پڑھا گیا۔ یہ مضمون درحقیقت ان کے ''مشن'' کی تمہید تھا۔ ۱۹۱۱ تخلیقی لحاظ سے اقبال کی زندگی کا اہم سال تھا۔ جس میں ''شکوہ'' جیسی نظم انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس میں پیش کی گئی۔ ''ترانہ ہندی'' کے بعد ''ترانہ ملی'' لکھا گیا۔ طرابلس کی جنگ کے حوالے سے متعدد قومی نظمیں تخلیق ہوئیں۔ ۱۹۱۲ء میں اقبال کی اردو نظم ''شمع اور شاعر'' اور ''جواب شکوہ'' تخلیق ہوئیں۔ اسی زمانے میں اکبر الہ آبادی کے ساتھ ان کی خط کتابت شروع ہوئی جن کے سامنے وہ اپنا حال دل کھول کر بیان کر سکتے تھے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:

''لاہور ایک بڑا شہر ہے لیکن میں اس ہجوم میں تنہا ہوں۔ ایک فرد بھی ایسا نہیں جس سے دل کھول کر جذبات کا اظہار کیا جا سکے۔'' یہ قومی درد کا احساس ہے جو اقبال کو بے چین کر رہا تھا۔ مولانا غلام قادر گرامی کے نام مکتوب (محررہ ۱۳ جولائی ۱۹۱۴ء) میں اقبال لکھتے ہیں:

''گذشتہ سال ایک مثنوی فارسی لکھنی شروع کی تھی۔ ہنوز ختم نہیں ہوئی اور اس کے اختتام کی امید بھی نہیں۔ خیالات کے اعتبار سے مشرقی اور مغربی لٹریچر میں یہ مثنوی بالکل نئی ہے لیکن آپ سے ملاقات ہو تو آپ کو اس کے اشعار سناؤں۔ مجھے یقین ہے کہ آپ اسے سن کر خوش ہوں گے۔ کہیے ادھر آنے کا کب تک قصد ہے۔ میں ایک عرصے سے آپ کا منتظر ہوں۔ خدارا جلد آئیے۔ سب سے بڑا کام تو یہ ہے کہ آ کر میری مثنوی سنئے اور اس میں مشورہ دیجیے۔ (مکاتیب اقبال بنام گرامی، ۹۶)۔

۹ نومبر ۱۹۱۴ء کو اقبال کی والدہ ماجدہ رحلت فرما گئیں۔ اس صدمے نے اقبال پر گہرا اثر کیا۔ اپنے درد و غم کو ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' سمویا اور شاہکار نظم لکھی:

کس کو اب ہوگا وطن میں آہ میرا انتظار
کون میرا خط نہ آنے سے رہے گا بے قرار
خاک مرقد پر تری لے کر یہ فریاد آؤں گا
اب دعائے نیم شب میں کس کو میں یاد آؤں گا
تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا
گھر مرے اجداد کا سرمایہ عزت ہوا
دفتر ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات
تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات
عمر بھر تیری محبت میری خدمت گر رہی
میں تری خدمت کے قابل جب ہوا تو چل بسی

(کلیات اقبال اردو، ۲۲۹)

۱۹۱۵ء اقبال کی زندگی کا اہم ترین سال ہے۔ اس برس مثنوی ''اسرار خودی'' کی تکمیل، کتابت اور طباعت و اشاعت ہوئی۔

اقبال کی زندگی کے آئندہ دو سال (۱۹۱۶ء۔۱۹۱۷ء) بڑے ہنگامہ خیز ثابت ہوئے۔ مثنوی کے دوسرے حصے کی تخلیق کے ساتھ ساتھ انھیں تصوف کے مباحث سے گذرنا پڑا۔ ایک طرف ان کے دیرینہ دوست خواجہ حسن نظامی اور ان کے حامی تھے اور دوسری طرف اقبال اور ان کے چند ہمدرد دوست (ظفر علی خاں سمیت) تھے۔ مباحثے یا مجادلے کا آغاز خواجہ حسن نظامی کے ایک ساتھی ذوقی شاہ کے مضمون سے ہوا۔ اس کے جواب میں ''کشاف'' کے قلمی نام سے ایک مراسلہ ۲۲ دسمبر ۱۹۱۵ء کے

’’وکیل‘‘ میں شائع ہوا۔ جواب الجواب میں خواجہ حسن کا ایک مراسلہ ’’وکیل‘‘ ۲۹ دسمبر ۱۹۱۵ء میں چھپا اور دوسرا مضمون ’’سر اسرار خودی‘‘ ۳۰ جنوری ۱۹۱۶ء کو خطیب میں شائع ہوا۔ اس مضمون میں خواجہ حسن نظامی نے اصل مثنوی کو چھوڑ کر دیباچہ مثنوی کے ان اشعار پر جن میں اقبال نے حافظ شیرازی اور افلاطون کے مسلک پر نکتہ چینی کی تھی، بحث کی بنیاد رکھی۔ اقبال مثنوی کی تخلیق کے بارے میں لکھتے ہیں:

’’ مثنوی جس کا نام اسرار خودی ہے ایک مقصد سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ میری فطرت کا طبعی اور قدرتی میلان سکر و مستی و بے خودی کی طرف ہے۔ مگر قسم ہے اس خدائے واحد کی جس کے قبضے میں میری جان، مال، آبرو ہے، میں نے یہ مثنوی از خود نہیں لکھی، بلکہ مجھ کو اس کے لکھنے کی ہدایت ہوئی ہے اور میں حیران ہوں کہ مجھ کو ایسا مضمون لکھنے کے لیے کیوں انتخاب کیا گیا۔ جب تک اس کا دوسرا حصہ ختم نہ ہولے گا، میری روح کو چین نہ آئے گا۔ اس وقت مجھے یہ احساس ہے کہ بس میرا یہی فرض ہے اور شاید میری زندگی کا اصل مقصد ہی یہی ہے۔ مجھے یہ معلوم تھا کہ اس کی مخالفت ہوگی۔ کیونکہ ہم سب انحطاط کے زمانے کی پیداوار ہیں اور انحطاط کا سب سے بڑا جادو یہ ہے کہ یہ اپنے تمام عناصر و اجزا و اسباب کو اپنے شکار (اور وہ شکار کوئی قوم ہو خواہ فرد) کی نگاہ میں محبوب و مطلوب بنا دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ بدنصیب شکار اپنے تباہ و برباد کرنے والے اسباب کو اپنا بہترین مربی تصور کرتا ہے۔ مگر ’’من نوائے شاعر فرداستم‘‘ اور ’’ناامیدستم زیاران قدیم‘‘ ’’طور من سوزد کہ می آید کلیم‘‘ نہ خواجہ حسن نظامی رہے گا نہ اقبال، یہ بیج جو مردہ زمین میں اقبال نے بویا ہے، اُگے گا، ضرور اُگے گا، اور علی الرغم مخالفت بار آور ہوگا۔ مجھ سے اس کی زندگی کا وعدہ کیا گیا ہے الحمد للہ‘‘۔ (شاد اقبال، ۱۶۳، ۱۶۴)

۱۹۱۸ء میں مثنوی کا دوسرا حصہ ’’رموز بیخودی‘‘ کے عنوان سے شائع ہوا اور پھر دونوں حصوں کو یکجا کر کے مثنوی کا نام اسرار و رموز رکھا گیا دوسرے ایڈیشن میں اسرار خودی کا متنازع دیباچہ بھی حذف کر کے درحقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ‘‘ کے عنوان سے اقبال نے اپنا موقف واضح کیا۔ نومبر ۱۹۱۸ء میں پہلی جنگ عظیم ختم ہوئی۔ برصغیر میں ہنگامی قانون دفاع ہند (Defence of India) کی جگہ رولٹ ایکٹ کا نفاذ ہوا تو اس کے خلاف مسٹر گاندھی کی ستیہ گرہ تحریک کے سبب جلیانوالہ باغ کا سانحہ پیش آیا اور پنجاب کے اکثر اضلاع میں مارشل لا کا نفاذ ہوا۔ دسمبر ۱۹۱۹ء میں امرتسر میں کانگرس، مسلم لیگ، خلافت کمیٹی اور جمعیت العلما کے اجلاس بہ یک وقت ہوئے۔ اقبال بھی اس موقع پر امرتسر آئے۔ اقبال خلافت کمیٹی میں اس مسئلے کی مذہبی حیثیت کی وجہ سے شامل تھے۔ مگر جب خلافت کمیٹی نے قیادت کی باگ ڈور مسٹر ایم کے گاندھی کے حوالے کر دی اور مسٹر گاندھی نے اس کا رخ اپنے سیاسی مقاصد کی طرف موڑ دیا تو اقبال اس سے الگ ہو گئے۔ اس دوران میں اقبال گوئٹے کے دیوان غربی کا جواب پیام مشرق لکھ رہے تھے۔ جو پہلی بار اپریل ۱۹۲۳ء میں شائع ہوا۔ اقبال کی اہم نظمیں ’’خضر راہ‘‘ اور ’’طلوع اسلام‘‘ بھی انھی ایام (۱۹۲۲۔۱۹۲۳ء) میں تخلیق ہوئیں اور انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں پڑھی گئیں۔

دسمبر ۱۹۲۲ء میں اقبال انارکلی کی اقامت گاہ چھوڑ کر میکلوڈ روڈ پر واقع کرائے کی ایک کوٹھی میں مقیم ہوئے۔ یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو سال نو کے موقع پر حکومت نے ان کی علمی و ادبی خدمات کے اعتراف میں انھیں ’’نائٹ ہڈ‘‘ یعنی ’’سر‘‘ کا خطاب دیا اور اقبال کی خواہش پر ان کے استاد میر حسن کو شمس العلماء کا خطاب دیا۔

ایک عرصے سے اقبال کے اردو مجموعہ کلام کا تقاضا ہو رہا تھا اور اقبال ٹالتے چلے آ رہے تھے۔ پیام مشرق کی اشاعت (۱۹۲۳ء) کے بعد انھوں نے اس دیرینہ تقاضے پر بھی توجہ دی اور ’’بانگ درا‘‘ کے نام سے اس مجموعے کو مرتب کیا۔ ستمبر ۱۹۲۴ء میں بانگ درا شائع ہوئی، بہت سا کلام متروک ہوا۔ شیخ عبدالقادر نے اس پر مقدمہ لکھا، اور مسودہ فروری ۱۹۲۴ء کو (عبدالمجید پروین رقم) کے حوالے کیا گیا، اور ستمبر ۱۹۲۴ء میں بانگ درا کا پہلا اڈیشن منظر عام پر آیا ’’پیام مشرق‘‘ کا دوسرا اڈیشن بھی بعض تبدیلیوں اور اضافوں کے ساتھ مارچ ۱۹۲۴ء میں منظر عام پر آیا۔ اس کے ساتھ ہی ’’زبور عجم‘‘ کی تخلیق کا سلسلہ شروع ہو گیا۔

۱۹۲۴ء کا سال اقبال کی زندگی کا اس لحاظ سے بھی بڑا اہم سال ہے کہ اس سال کے آخر میں ان کی دونوں بیویاں مختار بیگم اور سردار بیگم امید سے ہوئیں مگر سال کے آخر میں اقبال کو خوشی اور غم دونوں صورتوں سے دوچار ہونا پڑا، سردار بیگم کے ہاں ۵ اکتوبر کو جاوید اقبال پیدا

ہوئے اور مختار بیگم کا زچگی کے دوران لدھیانہ میں انتقال ہو گیا۔ مرحومہ نے بارہ سال اقبال کا ساتھ دیا، وہ ایک ایثار پیشہ خاتون تھیں۔

اقبال پیشہ ورانہ مشاغل کے علاوہ فقہی مسائل خصوصاً عصری احوال کے تناظر میں اجتہاد کے مسئلے پر غور و فکر کر رہے تھے اور ان مسائل و معاملات پر مضامین لکھ رہے تھے (بعض مضامین انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں پڑھے گئے) جو آگے چل کر خطبات انگریزی کی صورت میں (لاہور، مدراس و علی گڑھ، اور حیدرآباد میں) علمی دنیا کے سامنے پیش کیے گئے۔ علمی نثر کے ساتھ ساتھ شعری تخلیق کا عمل بھی جاری تھا، زبور عجم" مع گلشن راز جدید ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی اور اس کے بعد "جاوید نامہ" کی تخلیق کا سلسلہ شروع ہو گیا۔

دسمبر ۱۹۲۸ء کے آخر میں اقبال خطبات کے سلسلے میں لاہور سے مدراس روانہ ہوئے۔ دہلی میں سفر کا انقطاع کر کے آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے اجلاس میں شرکت کی اور مسلم مطالبات کی تائید میں ایک تقریر بھی کی۔

کل جماعتی مسلم کانفرنس کے اجلاس سے فارغ ہو کر اقبال ۴ جنوری ۱۹۲۹ء کو دہلی سے مدراس کے طویل سفر پر روانہ ہو گئے۔ ۵ تا ۸ جنوری انھوں نے وہاں تین خطبات دیے۔ ان کے اعزاز میں مختلف انجمنوں کی طرف سے تقریبات کا اہتمام کیا گیا، جن میں اقبال نے تقریریں بھی کیں۔ ۷ جنوری کو انجمن خواتین اسلام کے سپاس نامے کے جواب میں انھوں نے ایک طویل تقریر کی اور شریعت اسلامی میں عورت اور مرد کے حقوق و مرتبے پر روشنی ڈالی۔ مدراس سے واپسی پر بنگلور اور میسور میں ایک ایک اور حیدرآباد میں مدراس والے تینوں خطبات دیے۔ سرنگاپٹم میں سلطان ٹیپو شہید کے مزار کی زیارت کے لیے اقبال خصوصی طور پر گئے اور مرقد کی زیارت کے موقع پر ایک والہانہ کیفیت ان پر طاری ہوئی جس کا تخلیقی اظہار آگے چل کر "جاوید نامہ" میں ہوا۔

اقبال نومبر ۱۹۲۹ء کے تیسرے ہفتے میں علی گڑھ گئے اور وہاں یونیورسٹی میں بقیہ تین خطبات پیش کیے۔ لاہور واپس آ کر وہاں کے تاثرات عبدالماجد دریابادی کے نام مکتوب (محررہ ۵ جنوری ۱۹۳۰ء) میں لکھتے ہیں:

"میں بھی ایک ہفتہ کے لیے علی گڑھ گیا تھا۔ وہاں ایک نئی زندگی کا آغاز معلوم ہوتا ہے۔ سید راس مسعود بہت مستعد آدمی معلوم ہوتے ہیں اور مجھے یقین ہے کہ ان کی مساعی سے یونیورسٹی کی زندگی میں ایک خوشگوار تبدیلی ہو گی۔ آپ بھی کبھی کبھی وہاں جایا کریں اور مذہبی مضامین پر طالب علموں سے گفتگو کیا کریں تو نتائج بہت اچھے ہوں گے۔ باوجود بہت سی مخالف قوتوں کے جو ہندوستان میں مذہب کے خلاف (بالخصوص اسلام کے خلاف) اس وقت عمل کر رہی ہیں، مسلمان جوانوں کے دلوں میں اسلام کے لیے تڑپ ہے لیکن افسوس کہ کوئی آدمی ہم میں نہیں جس کی زندگی قلوب پر موثر ہو (۱۹۳۰ء میں اقبال کے مذکورہ بالا چھ خطبات شائع ہوئے)

سیاست کے میدان میں

اقبال سیاسی مفکر تھے۔ انہوں نے بھرپور سیاسی زندگی گذاری۔ عمر بھر مسلم لیگ کے رکن رہے۔ بے شمار سیاسی زعماء سے تعلق رکھا۔ ۱۹۲۶ء میں پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے انتخاب میں حصہ لیا اور اسمبلی میں اہم کردار ادا کیا۔ کشمیر کمیٹی کے سیکرٹری رہے۔ مسلم لیگ (شفیع لیگ) کے بھی سیکرٹری رہے۔ قائداعظم کو جداگانہ انتخاب پر قائل کیا۔

مارچ ۱۹۲۹ء میں قائداعظم کے چودہ نکات منظر عام پر آئے جن میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی دس نکاتی قرارداد کو بھی سمو دیا گیا تھا۔ اس پر قائداعظم اور سر شفیع میں مفاہمت ہو گئی اور اقبال اور جناح بھی ذہنی طور پر ایک دوسرے کے قریب آ گئے۔ لندن میں ہند کے دستوری مسئلے پر ایک گول میز کانفرنس کا ڈول ڈالا جا رہا تھا۔ قائداعظم کے سیاسی حریف سر فضل حسین اپنی سرکاری حیثیت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مہروں کو مندوب نامزد کروا رہے تھے۔ قائداعظم نے اس چال کو محسوس کرتے ہوئے ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کونسل کے اجلاس لکھنؤ میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کے لیے اقبال کا نام تجویز کر دیا۔ یہ تجویز اتفاق رائے سے منظور ہو گئی۔ قائداعظم نے صدارت کے لیے اقبال کو دعوت بھیجی جو قبول کر لی گئی۔ مسلم لیگ کا یہ اجلاس ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو الہ آباد میں ہوا جس میں علامہ اقبال نے اپنا تاریخ ساز خطبہ دیا۔ اقبال کو پہلی گول میز کانفرنس میں مدعو نہ کیا گیا۔ مگر دوسری اور تیسری گول میز کانفرنس میں مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے دعوت ملنے پر وہ شریک ہوئے۔ شاید اس میں حکمت ربی یہی تھی کہ اقبال پہلی گول میز کانفرنس میں شریک ہونے کی بجائے الہ آباد میں اپنا تاریخی خطبہ ارشاد فرمائیں۔ اقبال نے اس خطبے میں ہند کو درپیش مسائل کا معروضی جائزہ لینے کے

علاوہ مسلم قومیت اور ہندی قومیت کے تصورات کا عالمانہ تجزیہ کیا اور ہند میں ایک آزاد اسلامی مملکت کے قیام کا تصور پیش کیا۔

اقبال کے والد شیخ نور محمد، ۱۷ اگست ۱۹۳۰ء کو فوت ہوئے۔ اسی ماہ ۳۱۔ اگست ۱۹۳۰ء کو اقبال کی دختر منیرہ بانو کی ولادت ہوئی۔ اقبال نے اپنے دیرینہ بے تکلف دوست اور مشیر سخن مولانا غلام قادر گرامی کو مکتوب (محررہ ۳۱ جنوری ۱۹۲۷ء) میں لکھا تھا ''زندگی کا کوئی اعتبار نہیں۔ دیرینہ ہم خیالوں کی صحبت میں جو دم گذر جائے غنیمت ہے'' اور چار ماہ بعد ۲۷ مئی ۱۹۲۷ء کو اقبال کے یہ دیرینہ بے تکلف دوست وفات پا گئے۔

اقبال کی سیاسی مصروفیات بہت بڑھ گئیں۔ ان کی مجوزہ آل انڈیا مسلم کانفرنس آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کے التوا کی وجہ سے جنوری ۱۹۳۱ء کے آخری ہفتے پر ملتوی ہوئی تھی۔ لیکن پھر اس کا انعقاد نہ ہو سکا۔ حالات بڑی تیزی سے بدل رہے تھے۔ سری نگر کے سانحہ ۱۳ جولائی، ۱۹۳۱ء کے بعد تحریک کشمیر شروع ہو گئی۔ لاہور میں مغلپورہ انجینئرنگ کالج کے انگریز پرنسپل کی دریدہ دہنی کی وجہ سے پنجاب کے مرکز میں ایجی ٹیشن ہوئی۔ کانپور اور کئی دوسرے شہروں میں ہندو مسلم فسادات نے پھر سر اٹھایا۔ اسلامیان ہند کا انتشار عروج پر پہنچ رہا تھا اور اقبال ان دلخراش مناظر کو دیکھ دیکھ کر مضطرب ہو رہے تھے۔ وہ لکھتے ہیں:

''میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کو ابھی تک اس کا احساس نہیں کہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس ملک ہندوستان میں کیا ہو رہا ہے۔ اور اگر وقت پر موجودہ حالات کی اصلاح کی طرف توجہ نہ کی گئی تو مسلمانوں کا اور اسلام کا مستقبل اس ملک میں کیا ہو جائے گا۔ ہم تو اپنا زمانہ حقیقت میں ختم کر چکے۔ آئندہ نسلوں کی فکر کرنا ہمارا فرض ہے۔ ایسا نہ ہو کہ ان کی زندگی گونڈ اور بھیل اقوام کی طرح ہو جائے اور رفتہ رفتہ ان کا دین اور کلچر اس ملک سے فنا ہو جائے''۔ (اقبالنامہ ۲، ص ۳۸۷)

اس مایوس کن تاریک فضا میں بھی اقبال اپنے کلام میں امیدوں کے چراغ جلائے چلے جا رہے تھے۔

دوسری گول میز کانفرنس کے دعوت نامے اگست ۱۹۳۱ء کے شروع میں شملہ سے جاری ہوئے اور مندوبین کو ۲۶ ستمبر تک لندن پہنچنے کی تاکید کی گئی۔ اقبال یکم ستمبر کو بوجہ علالت روانہ نہ ہو سکے۔ وہ ۸ ستمبر کو لاہور سے دہلی روانہ ہوئے۔ ۱۰ ستمبر کو بمبئی پہنچے تھے، اور ۱۲ ستمبر کو ''ملوجا'' نامی بحری جہاز سے عازم انگلستان ہوئے۔ ۲۰ ستمبر کو لندن پہنچے۔ وہ تقریباً ۲۷ سال بعد دوسری بار انگلستان پہنچے تھے۔ سینٹ جیمز کورٹ میں ان کا قیام ہوا۔ کانفرنس اکتوبر میں شروع ہوئی۔ اقبال کیمبرج بھی گئے، اور لندن کی مختلف ادبی انجمنوں نے بھی انہیں دعوت دی جن میں لندن انڈیا سوسائٹی اور نیشنل لیگ آف انگلینڈ قابل ذکر ہیں، جہاں اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ لندن میں اقبال اسلامی ملکوں کے کئی اکابر سے بھی ملے، اور ان سے تبادلہ خیال کیا۔ اقبال لٹریری ایسوسی ایشن کی طرف سے ان کے اعزاز میں جو استقبالیہ دیا گیا اس میں گول میز کانفرنس کے قریباً تمام مندوبین اور بہت سے ارباب علم و فن شریک ہوئے۔

اقبال ۱۹ نومبر کو اپنے وفد سے علیحدہ ہو کر ۲۱ نومبر کو روم کے لیے روانہ ہو گئے۔ ۲۲ نومبر کو روم پہنچے اور روما کے آثار قدیمہ دیکھے۔ ۲۵ نومبر کو سابق شاہ امان اللہ خاں سے ملاقات کی جو تین گھنٹے رہی۔ ۲۶ نومبر کو رائل اکیڈمی میں لیکچر دیا۔ ۲۷ نومبر کو شاہ امان اللہ خان بازدید کے لیے آئے اور دو گھنٹے تک اقبال کے ساتھ رہے۔ ۲۷ نومبر کو اقبال کی ملاقات مسولینی سے ہوئی۔ ۲۹ نومبر کو اقبال اطالیہ سے مصر کے لیے روانہ ہو گئے۔ مصری اکابر نے ان کا استقبال کیا۔ ایک ہفتہ یہاں قیام رہا۔ ۵ دسمبر کو قاہرہ سے روانہ ہو کر ۶ دسمبر کو فلسطین پہنچے۔ ۷ دسمبر سے موتمر عالم اسلامی کا اجلاس شروع ہوا۔ اقبال نے ۱۴ دسمبر کو موتمر میں خطاب کیا اور ۱۵ دسمبر کو بیت المقدس سے روانہ ہو کر ۳۰ دسمبر کو لاہور پہنچے۔ یہ اقبال کا تاریخی سفر تھا۔

فروری ۱۹۳۲ء میں ''جاوید نامہ'' شائع ہوا۔ ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء کو آل پارٹیز مسلم کانفرنس کا سالانہ اجلاس اقبال کی زیر صدارت بیرون دہلی گیٹ لاہور میں ہوا۔ اقبال کا خطبہ الہ آباد اگر دعوت فکر دیتا تھا تو لاہور کا یہ خطبہ صدارت دعوت عمل کے لیے وقف تھا۔

۶ مارچ ۱۹۳۲ء کو اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے اہتمام سے وائی۔ ایم۔ سی۔ اے ہال میں پہلا یوم اقبال منایا گیا۔ جس کے دو اجلاس زیر صدارت جسٹس آغا حیدر اور ڈاکٹر شانتی سروپ بھٹناگر منعقد ہوئے، اور اقبال کے فکر و فن پر مقالات پڑھے گئے۔ شام کو ہوٹل سٹیفلو میں استقبالیہ دعوت ہوئی جس میں اقبال بھی شریک ہوئے۔ اسی سال اکتوبر میں ماہنامہ ''نیرنگ خیال'' لاہور کا خصوصی شمارہ اقبال نمبر شائع ہوا۔

۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو اقبال تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت

کے لیے انگلستان روانہ ہوئے اور ۳۰ دسمبر تک وہ لندن میں رہے۔ اس دفعہ ارسطوٹولین سوسائٹی (Aristotelian) میں انھوں نے اپنا لیکچر ''کیا مذہب کا امکان ہے Is Religion Possible?'' پیش کیا۔ قائداعظم سے بھی ان کی تفصیلی ملاقاتیں ہوئیں اور انھوں نے ہندوستان میں مسلم جماعتوں اور ان کے لیڈروں کی ابتر حالت اور نئے دستور کی متوقع آمد کے حوالے سے اسلامیان ہند کو درپیش خطرات سے قائداعظم کو آگاہ کرتے ہوئے ان سے وطن واپس آ کر قیادت کا بار گراں سنبھالنے کی درخواست کی۔

اقبال ۳۰ دسمبر ۱۹۳۲ء کو لندن سے روانہ ہوئے اور اگلے روز پیرس پہنچے۔ پیرس میں قیام کے دوران وہ ہنری برگساں سے ملے اور اس کے بعد ہسپانیہ کے لیے روانہ ہو گئے۔ جہاں وہ تین ہفتے رہے اور ۲۶ جنوری ۱۹۳۳ء کو واپس پیرس پہنچے۔ وینس سے ۱۰ فروری کو وہ بحری جہاز ''کانٹے وردی'' میں سوار ہو کر ۲۲ فروری کو بمبئی اور بذریعہ فرنٹیر میل ۲۵ فروری کو لاہور پہنچے۔

اسپین کی سیاحت اقبال کی زندگی کا خوشگوار مرحلہ تھی۔ اپنے فرزند جاوید اقبال کو یہ لکھا۔ ''میں خدا کا شکر گزار ہوں کہ میں اس مسجد (قرطبہ) کے دیکھنے کے لیے زندہ رہا۔ یہ مسجد تمام دنیا کی مساجد سے بہتر ہے۔ خدا کرے تم جوان ہو کر اس عمارت کے انوار سے اپنی آنکھیں روشن کرو''۔

شیخ محمد اکرام کے نام مکتوب (محررہ ۲۷ مارچ ۱۹۳۳ء) میں لکھا:

''میں اپنی سیاحت اندلس سے بے حد لذت گیر ہوا۔ وہاں دوسری نظموں کے علاوہ ایک نظم مسجد قرطبہ پر لکھی جو کسی وقت شائع ہو گی۔ الحمرا کا تو مجھ پر کچھ زیادہ اثر نہ ہوا لیکن مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت پر پہنچا دیا جو مجھے پہلے کبھی نصیب نہ ہوئی تھی'':

اے حرم قرطبہ، عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود
رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود
تیری بنا پایدار، تیرے ستوں بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجوم نخیل
تیرے در و بام پر وادیٔ ایمن کا نور
تیرا منار بلند جلوہ گہِ جبرئیل

(کلیات اقبال اردو، ۳۸۷ـ۳۸۸)

تیسری گول میز کانفرنس سے واپس آ کر اقبال سیاسی اجتماعات اور جلسوں میں شرکت سے گریز کرنے لگے تھے۔ عبدالماجد دریابادی کے نام مکتوب (محررہ ۲۴ ستمبر ۱۹۳۳ء) میں لکھتے ہیں ''گذشتہ پانچ چار سال کے تجربے نے مجھے بہت دردمند کر دیا ہے۔ اس لیے جلسوں میں میرے واسطے کوئی کشش باقی نہیں رہی۔ میں کہیں نہیں جا رہا۔ نہ پٹنہ، نہ کانپور''۔ اس ذہنی کیفیت اور احساس دردمندی کے سلسلے میں کچھ تفصیلات مولانا راغب احسن کے نام اقبال کے خطوط میں ملتی ہیں۔ اصل حقیقت یہ فضل حسین کی مفاد پرست سیاست تھی جو انھی ایام میں اقبال پر آشکار ہوئی تھی۔ (میاں فضل حسین کا کردار تاریخ کے آئینے میں، ۱۱۹)

آکسفورڈ یونیورسٹی لارڈ لوتھین (Lothian) کی تحریک پر اقبال کے لیکچرز لندن والے لیکچر Is Religion Possible کے اضافے کے ساتھ شائع کرنے پر آمادہ ہو گئی اور اقبال نے اس تجویز کو قبول کر لیا۔ لارڈ لوتھین کے توسط سے آکسفورڈ یونیورسٹی میں اقبال کو رھوڈز لیکچرز کے سلسلے میں بھی دعوت دی گئی جو انھوں نے قبول کر لی۔ خطبات کا موضوع ''زمان و مکان اور فلسفۂ اسلام کی تاریخ'' قرار پایا اور ۱۹۳۴ء میں لیکچر دینے کے لیے کہا گیا، لیکن اقبال نے تیاری کے لیے مہلت مانگی اور بالآخر ۱۹۳۵ء میں وہاں جانے پر رضامندی کا اظہار کیا۔

اکتوبر ۱۹۳۳ء کے آخر میں اقبال سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کے ہمراہ براستہ پشاور افغانستان گئے۔ محمد نادر شاہ نے انھیں تعلیمی مسائل میں مشورے کے لیے دعوت دی تھی۔ یہ فریضہ انجام دے کر انھوں نے افغانستان کے مختلف مقامات کی سیاحت بھی کی اور بزرگوں کے مزارات کی زیارت بھی کی اور براستہ قندھار، چمن، کوئٹہ واپسی ہوئی۔ اس سفر کی یادگار ''مثنوی مسافر'' تخلیق ہوئی۔ ۴ دسمبر ۱۹۳۳ء کو پنجاب یونیورسٹی نے اپنے گولڈن جوبلی کانووکیشن (Convocation) کے موقع پر اقبال کو ڈی۔ لٹ کی اعزازی ڈگری پیش کی۔ یونیورسٹی کی طرف سے یہ پہلا اعزاز تھا جو کسی ملکی اسکالر کو دیا گیا (اس موقع پر یونیورسٹی ہال کے باہر اقبال کی تصویر بھی بنائی گئی۔ جنوری ۱۹۳۴ء کے دوسرے ہفتے میں

اقبال پر انفلوئنزا (Influenza) کا حملہ ہوا جسے شروع میں معمولی نزلہ سمجھا گیا۔ ۱۰ جنوری کو عید الفطر کے موقع پر سویّوں پر دہی ڈال کر کھایا اور پھر شاہی مسجد کے ٹھنڈے فرش پر نماز عید ادا کی۔ اس سے نزلے کے ساتھ گلا بھی بیٹھ گیا۔ بعد میں گلے کی تکلیف اور دمے کے عارضے نے مستقل علالت کی صورت اختیار کر لی۔ بیماری کی حالت میں بھی کاروباری، تصنیفی اور تخلیقی کام جاری رہے۔ اردو کا شعری مجموعہ (جس کا نام بعد میں بال جبریل طے پایا) زیر ترتیب تھا۔ فارسی مثنوی ''مسافر'' تخلیق ہو رہی تھی خطبات کا آکسفورڈ ایڈیشن بھی اسی سال شائع ہوا۔

نومبر ۱۹۳۴ء میں جاوید منزل کی تعمیر بڑے بھائی شیخ عطا محمد کی نگرانی میں شروع ہوئی۔ اقبال نے اپنی تمام کتابوں کا حق تصنیف جاوید کے نام ہبہ کر کے دستاویز رجسٹر کرا دی اور رائلٹی (Royalty) کی آمدن سے جاوید منزل کی تعمیر ہونے لگی۔ ۲۲ دسمبر ۱۹۳۴ء کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے اقبال کو ڈی۔ لٹ کی اعزازی ڈگری پیش کی۔

''بال جبریل'' جنوری ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی۔ ۳۰ جنوری کو اقبال نے جامعہ ملیہ دہلی میں نامور ترک خاتون خالدہ ادیب خانم کے لیکچر کی صدارت کے فرائض انجام دیے اور اگلے روز وہ بھوپال روانہ ہو گئے۔ بھوپال میں ایک ماہ سے اوپر ان کا علاج بذریعہ برقی شعاع ہوتا رہا۔ ۸ مارچ کو بھوپال سے لاہور واپس آ گئے۔ گذشتہ برس سے گلا بیٹھ جانے کی وجہ سے اقبال کی وکالت ختم ہو چکی تھی۔ ان کی معاش کے ذرائع مسدود ہو کر رہ گئے تھے۔ سر راس مسعود اسی زمانے میں بھوپال میں وزیر تعلیم مقرر ہوئے۔ ان کی خواہش تھی کہ اقبال فکر معاش سے بے نیاز ہو کر علمی کام کرتے رہیں۔ اس مقصد کے تحت وہ بڑی خاموشی سے بھوپال سے اقبال کے لیے کسی وظیفہ کے لیے کوشاں تھے۔ اقبال کو اس بات کا علم کسی دوسرے ذریعے سے ہوا۔ سر راس مسعود کے نام مکتوب (محررہ ۲۶ اپریل ۱۹۳۵ء) میں لکھتے ہیں

''میں ان شاء اللہ مئی کے آخر تک بھوپال آ سکوں گا۔ میری بیوی گذشتہ دس سال سے بیمار ہے اور تلی اور جگر کے عوارض میں مبتلا ہے اور اب بوجہ بخار زیادہ کمزور ہو گئی ہے۔ ہم لوگ ان شاء اللہ وسط مئی تک اپنے نئے مکان میں چلے جائیں گے۔ خدا کرے کہ اس وقت تک میری بیوی میں چلنے پھرنے کی ہمت پیدا ہو جائے۔ آپ نے میرے متعلق جس دلچسپی کا اظہار فرمایا ہے اس کے لیے آپ کا ممنون ہوں۔ اگرچہ مجھے آپ سے یہ کہنے میں کچھ تامل نہیں کہ مجھے اس سلسلے میں کامیابی کی کچھ زیادہ توقع نہیں۔

اقبال غالباً ۲۰ مئی ۱۹۳۵ء کو میکلوڈ روڈ کی اقامت گاہ سے میو روڈ (موجودہ شارع اقبال) پر اپنی نوتعمیر ''جاوید منزل'' میں منتقل ہو گئے اور تین روز بعد ان کی اہلیہ (والدۂ جاوید) رحلت فرما گئیں۔ ایک طرف والدہ جاوید اقبال کی موت کا غم تھا دوسری طرف خود اقبال کی اپنی صحت بھی اچھی نہیں تھی تاہم وہ قرآن حکیم کے بارے میں اپنے افکار قلمبند کرنا ضروری سمجھتے تھے۔ اس علمی منصوبے کے لیے ایک عرصے سے وہ تیاری کر رہے تھے۔ اس سلسلے میں ۳۰ مئی کو سر راس مسعود کے نام ایک خط میں لکھا:

''چراغ سحر ہوں بجھا چاہتا ہوں۔ تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے متعلق اپنے افکار قلم بند کر جاؤں۔ جو تھوڑی سی ہمت و طاقت ابھی مجھ میں باقی ہے اسے اسی خدمت کے لیے وقف کر دینا چاہتا ہوں تاکہ قیامت کے دن آپ کے جد امجد (حضور نبی کریم ﷺ) کی زیارت مجھے اس اطمینان خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ اس عظیم الشان دین کی جو حضورؐ نے ہم تک پہنچایا، کوئی خدمت بجا لا سکا ... ''

اس مکتوب کی ترسیل کے فوراً بعد اسی روز دوسرا مکتوب اظہار تشکر و امتنان کے طور پر لکھا گیا۔ غالباً اسی وقت یہ اطلاع ملی کہ والی بھوپال نواب سر حمید اللہ خاں نے اقبال کے لیے تاحیات پانچ سو روپے ماہوار وظیفہ خاص مقرر کر دیا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

''ایسے وقت میں میری دست گیری فرمائی جب کہ میں چاروں طرف آلام و مصائب میں محصور تھا۔ خدا تعالیٰ ان کی عمر و دولت میں برکت دے۔ ہندوستان کے مسلمان شرفا میں سے کون ہے جو اعلیٰ حضرت کا اور ان کے دودمانِ عالی کا ممنون احسان نہیں ہے۔'' (اقبالنامہ، ج ۱، ص ۳۶۲)

۱۶ جولائی ۱۹۳۵ء کو اقبال بغرض علاج دوبارہ بھوپال گئے اور ۲۸ اگست تک وہاں قیام رہا۔ (زیر تالیف اردو مجموعہ ''صور اسرافیل''، جس کا نام بعد میں ''ضرب کلیم'' رکھا گیا) کے بعض حصے بھوپال میں ہی تخلیق ہوئے۔ اس دوران میں مطالعہ کتب بھی جاری رہا۔ سید سلیمان ندوی کے نام مکتوب (محررہ ۲۰ اگست ۱۹۳۵ء) میں لکھتے ہیں:

''میں بھی یہاں حمیدیہ لائبریری اور بعض پرائیوٹ احباب سے کتابیں منگوا کر دیکھتا رہا۔ الحمدللہ بہت سی باتیں مل گئیں۔ اس مطالعہ سے مجھے بے انتہا فائدہ ہوا اور آپ کے خط نے تو اور بھی راہیں کھول دی ہیں۔ میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا۔ اس واسطے کوئی میرا رقیب نہیں اور نہ میں کسی کو اپنا رقیب تصور کرتا ہوں۔ فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی۔ ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے۔'' (اقبالنامہ، حصہ اول، ۱۹۵)

اقبال جب علاج کے سلسلے میں بھوپال میں تھے تو لاہور میں مسجد شہید گنج کے انہدام کا سانحہ پیش آیا۔ یہ سانحہ کل ہند سیاسی منظرنامے کا ایک جزو تھا۔ ۲۶۔۲۷ اکتوبر ۱۹۳۵ء کو اقبال مولانا الطاف حسین حالی کی صد سالہ تقریبات میں شرکت کے لیے پانی پت گئے۔

اقبال کشمیر کمیٹی کے معاملات میں قادیانیوں کے اصل کردار اور ان کے حقیقی عزائم سے بخوبی آگاہ ہو چکے تھے۔ برطانوی استعمار کی سرپرستی میں اب معاملہ بہت سنگین ہوتا جا رہا تھا۔ اقبال نے اپنی مسلسل علالت اور گرتی ہوئی صحت کے باوجود مسلم امہ کو درپیش اس نہایت اہم عصری مسئلے پر آگاہی کے لیے ۱۹۳۵۔۱۹۳۶ء میں قلم اٹھایا۔ مئی ۱۹۳۵ء میں انھوں نے ''قادیانی اور راسخ العقیدہ مسلمان'' کے عنوان سے ایک آرٹیکل لکھ کر برطانوی رائے عامہ کو اس سنگین مسئلے کی طرف توجہ دلائی۔ یہ مضمون انگریزی، اردو کے مختلف اخبارات میں شائع ہوا۔

اردو اشعار کا مجموعہ ''ضرب کلیم'' یکم اگست ۱۹۳۶ء کو شائع ہوا اور اسی اثنا میں ایک نئی مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' تخلیق کے مرحلے میں تھی۔ یہ مثنوی مع ''مسافر'' نومبر ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' اردو نظم بھی اسی سال تخلیق ہوئی اور اقبال کے آخری مجموعہ کلام ''ارمغان حجاز'' میں شامل ہوئی۔ رہوڈز (Rhodes) لیکچرز کا معاملہ گذشتہ برس اہلیہ کے انتقال کے بعد ختم ہو گیا تھا۔

انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کے مطابق صوبائی انتخابات کا مرحلہ قریب آ گیا تھا۔ اس سلسلے میں قائداعظم پنجاب میں آئے اور یکم مئی ۱۹۳۶ء کو میاں سر فضل حسین (بانی یونی نسٹ پارٹی Unionist Party) سے ملے، جس نے تعاون کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ پھر قائداعظم جاوید منزل میں اقبال کے پاس آئے۔ اقبال نے بصد خلوص و مسرت قائداعظم کا ساتھ دینے کا عہد کیا اور اس عہد کو اپنی زندگی کے آخری سانسوں تک نبھایا۔ اقبال اور قائداعظم کے پرخلوص تعاون نے تاریخ کے اس فیصلہ کن موڑ پر ہندی مسلمانوں کی آئندہ منزل کے تعین میں اہم کردار ادا کیا۔ اقبال قائداعظم کے فکری رہنما ثابت ہوئے۔ اس نازک مرحلے میں قائداعظم کے نام اقبال کے مکتوبات خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ انہیں قائداعظم نے ۱۹۴۳ء میں اپنے پیش لفظ کے ساتھ شائع کیا اور آخر میں لکھا:

''میرے نزدیک یہ مکاتیب بیحد تاریخی اہمیت کے حامل ہیں، بالخصوص وہ مکاتیب جن میں مسلم ہند کے سیاسی مستقبل کے بارے میں ان کے خیالات کا واضح اور غیر مبہم اظہار ہے۔ ان کے خیالات پورے طور پر میرے خیالات سے مطابقت رکھتے ہیں اور بالآخر میں ہند کے دستوری مسائل کے مطالعہ اور تجزیہ کے بعد انہی نتائج پر پہنچا اور کچھ عرصہ بعد یہی خیالات ہند کے مسلمانوں کی اس متحدہ خواہش کی صورت میں جلوہ گر ہوئے جس کا اظہار آل انڈیا مسلم لیگ کی ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کی منظور کردہ قرارداد لاہور ہے جو عام طور پر قرارداد پاکستان کے نام سے موسوم ہے (دیباچہ، اقبال کے خطوط قائداعظم کے نام)۔

اقبال اپنی مسلسل علالت کے باوجود پنجاب مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے وہ خدمات انجام دیتے رہے۔ ۱۹۳۶ء میں آخری بار انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں شریک ہوئے مگر وہ خود کچھ پڑھنے سے معذور تھے۔ دو نوجوانوں نے اقبال کا نغمۂ سرمدی ''خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ'' ترنم سے پیش کیا اور ایک سماں باندھ دیا۔

اقبال کی زندگی کا آخری بھرپور سال ۱۹۳۷ء ملک و ملت کی خدمت کے لحاظ سے بے حد اہمیت کا حامل ہے۔ صحت کے اعتبار سے انھیں ہر قسم کی سرگرمی سے سبکدوش ہو کر آرام و صرف آرام کی ضرورت تھی۔ ان کی بینائی صد درجہ کمزور ہو گئی تھی اور معالجوں نے لکھنے پڑھنے سے منع بھی کر دیا تھا۔ چنانچہ اب وہ اکثر خطوط اپنے قلم سے لکھنے کی بجائے املا کراتے تھے۔ قومی مستقبل کی فکر نے انہیں مضطرب کر رکھا تھا جس کا اظہار قائداعظم کے نام ان کے خطوط سے بخوبی ہوتا ہے۔ ایک طرف یہ حالت تھی، دوسری طرف انھیں اپنی زندگی مستعار کا پیمانہ لبریز ہوتا نظر آ رہا تھا۔

اور سفرِ آخرت سے پہلے دیارِ محبوب ﷺ کی زیارت ان کے دل کو تڑپا رہی تھی۔ اپنے کم سن بچوں کی نگہداشت کی فکر اور سرپرستوں کے بارے میں وصیت اسی تیاری کا حصہ تھی۔ تخلیقی فکر "ارمغانِ حجاز" کی صورت میں جامۂ عمل پہن رہی تھی۔ جس روز اکبر حیدری کو مذکورہ بالا خط لکھا، اسی روز اپنے ایک رفیق ماسٹر عبداللہ چغتائی کو پیرس میں یہ خط لکھا تھا

"میری صحت بہ نسبت سابق بہتر ہے۔ لیکن بحیثیت مجموعی ایک دائم المریض کی زندگی بسر کر رہا ہوں۔ تاہم صابر اور شاکر ہوں۔ ان شاء اللہ جب موت آئے گی تو مجھے متبسم پائے گی۔ قصد تو یہ تھا کہ زندگی کے باقی دن جرمنی اور اٹلی میں گذاروں، مگر بچوں کی تربیت کس پر چھوڑوں، خصوصاً جبکہ میں ان کی مرحوم ماں سے یہ عہد کر چکا ہوں کہ جب تک بالغ نہ ہو جائیں ان کو اپنی نظر سے اوجھل نہ کروں۔ ان حالات میں یورپ کا سفر اور وہاں کی اقامت ناممکن نہیں تو محال ضرور ہے۔ اگر توفیق الٰہی شامل حال رہی تو زیادہ سے زیادہ مکہ ہوتا ہوا ممکن ہے مدینہ تک پہنچ سکوں۔ اب مجھ جیسے گنہگار کے لیے آستانِ رسالت ﷺ کے سوا اور کہاں جائے پناہ ہے"۔ اپنے بچوں جاوید (عمر ۱۳ سال اور منیرہ بانو عمر ۷ سال) کی نگہداشت اور گھر کے انتظام کی بہتری کے لیے اقبال نے علی گڑھ سے ایک جرمن خاتون ڈورس احمد کو جو اسلامی معاشرت سے واقف اور اردو بول سکتی تھی، رشید احمد صدیقی اور دیگر احباب کے توسط سے بچوں کا اتالیق رکھا اور از روئے وصیت ان کے چار گارڈین مقرر کر دیے (اقبالنامہ، حصہ اول، ص ۳۸۶، ۳۸۷)

قانون ہند ۱۹۳۵ء میں وفاق کا مسئلہ اقبال اور قائداعظم دونوں کے لیے باعث تشویش بنا ہوا تھا۔ اقبال نے قائداعظم کے نام ۲۱ جون ۱۹۳۷ء کے طویل مکتوب میں اپنی تشویش کا اظہار کیا۔

۹ جنوری ۱۹۳۸ء کو مسلم برادر ہڈ (Muslim Brotherhood) کی طرف سے مینارڈ ہال (پنجاب یونیورسٹی) میں یوم اقبال منایا گیا۔ یہ دوسرا یوم اقبال تھا جو اقبال کی زندگی میں منایا گیا۔

مسلسل علالت بھی اپنا کام کر رہی تھی۔ معمولات زندگی بھی جاری تھے۔ شام کی محفل عام بھی حسب معمول آراستہ ہوتی تھی۔ خطوں کے جواب بھی لکھوائے جاتے رہے۔ قومی مسائل پر غور و فکر بھی جاری رہا، اور تخلیق شعر بھی ہوتی رہی۔ بقول سید نذیر نیازی "حضرت علامہ ایک زندہ انسان تھے اور ان کا فکری ارتقاء تادم مرگ جاری رہا۔"

وقتِ رحلت قریب آرہا تھا، مگر صبر و شکر کا پیکر اقبال شدائد مرض کا حوصلہ مندی سے مقابلہ کرتے ہوئے اپنے عزیزوں اور دوستوں کے لیے زندگی کا نمونہ پیش کر رہا تھا۔ شدید تکلیف کے باوجود اسی طرح محفلیں جمتیں اور وہ بستر پر لیٹے لیٹے ہر طرح کے مسائل پر اظہار خیال فرماتے"۔ وفات سے چند روز پیشتر بڑے بھائی (شیخ عطا محمد) سیالکوٹ سے ان کی عیادت کے لیے آئے اور انھیں دلاسا دیا تو فرمایا۔ بھائی صاحب، میں موت سے نہیں ڈرتا۔ ان شاء اللہ مسکراتے ہوئے اس کا استقبال کروں گا" اور پھر اپنا یہ شعر پڑھا

نشانِ مردِ حق دیگر چہ گویم
چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

ممنون حسن خاں (بھوپال) کو ۱۹ اپریل کو یہ مکتوب لکھوایا:

"ڈیر ممنون، آپ کا خط کئی روز ہوئے ملا تھا۔ افسوس کہ شدید علالت کی وجہ سے میں جواب نہ لکھوا سکا۔ دمے کے متواتر دوروں نے مجھے زندگی سے تقریباً مایوس کر دیا تھا"۔

۲۱۔ اپریل کو علی الصبح تقریباً سوا پانچ بجے صبر و شکر، فقر و استغنا کا یہ پیکر راہی عالم بقا ہو گیا۔ انھیں ہزاروں لوگوں کی آہوں اور سسکیوں کے ساتھ بادشاہی مسجد کے پہلو میں دفن کیا گیا۔ اقبال کے مزار کی تعمیر ۱۹۴۶ء میں شروع ہوئی اور ۱۹۵۰ء میں مکمل ہوئی ان کا مزار زیارت گاہ اہل عزم و ہمت بن گیا۔

کتابیات:

جاوید اقبال، زندہ رود، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۲۰۰۰ء
☆ چراغ حسن حسرت، اقبال نامہ، لاہور، ۱۹۳۸ء ☆ حمید احمد خان، اقبال شخصیت اور شاعری، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء ☆ خالد نظیر صوفی، اقبال، درون خانہ، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۷۱ء ☆ رحیم بخش شاہین، اوراق گم گشتہ، لاہور،

۱۹۷۰ء☆رفیق افضل، گفتار اقبال ،ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور☆شائستہ خان، اسرار خودی، مکتبہ، جامعہ دہلی،۱۹۶۲ء ☆عاشق حسین بٹالوی، اقبال کے آخری دو سال ،اقبال اکادمی پاکستان، کراچی،۱۹۷۱ء☆عبداللہ قریشی ،حیات اقبال کی گم شدہ کڑیاں ،بزم اقبال، لاہور،۱۹۵۴ء☆عبدالمجید سالک ،ذکر اقبال ،بزم اقبال، لاہور،۱۹۵۵ء☆عظیم حسین ،میاں، سر فضل حسین کا کردار، ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور،۱۹۹۷ء☆غلام حسین ذوالفقار، اقبال کا ذہنی و فکری ارتقاء ،بزم اقبال، لاہور،۱۹۹۴ء☆غلام حسین ذوالفقار، اقبال ایک مطالعہ ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور☆غلام حسین ذوالفقار، صد سالہ تاریخ جامعہ پنجاب، لاہور،۱۹۸۵ء☆فقیر وحید الدین، روزگار فقیر ،لائن آرٹ پریس، لاہور،۱۹۶۴ء☆گوہر نوشاہی، مطالعہ اقبال ،بزم اقبال، لاہور،۱۹۷۱ء☆محمد اقبال، اقبال بنام شاد ،مرتبہ عبداللہ قریشی ،بزم اقبال، لاہور،۱۹۸۶ء☆محمد اقبال، مکاتیب اقبال بنام گرامی ،اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۶۹ء☆محمد اقبال، خطوط اقبال ،مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، لاہور، ۱۹۷۶ء☆محمد اقبال، اقبال نامہ، حصہ اول و دوم، مرتبہ عطاء اللہ شیخ، محمد اشرف، لاہور، س۔ن،۱۹۵۱ء☆محمد اقبال، مکتوبات اقبال بنام نذیر نیازی ،مرتبہ نذیر نیازی، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۵۷ء☆مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین خان، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۷ء☆انوار اقبال ،مرتبہ بشیر احمد ڈار، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۷ء☆محمد عبداللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں ،اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء☆محمود نظامی، ملفوظات اقبال ،لاہور،۱۹۵۵ء☆نذیر نیازی، اقبال کے حضور، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی،۱۹۷۱ء☆نذیر نیازی، دانائے راز ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور،۱۹۸۸ء

غلام حسین ذوالفقار

اقبال...........آئینۂ ماہ و سال میں

علامہ محمد اقبال عظیم شاعر، ممتاز سیاست دان اور غیر معمولی مفکر ہیں۔ انھوں نے بڑی متحرک زندگی بسر کی۔ ان کی علمی اور فکری سرگرمیوں کو یہاں بیان کیا گیا ہے تاکہ طلبہ اور اہل تحقیق استفادہ کر سکیں۔

۱۸۶۱ء ..... اقبال کے دادا شیخ محمد رفیق نے محلہ کھٹیکاں سیالکوٹ میں سکونت اختیار کی جہاں وہ کشمیری لوئیوں اور دھسوں کی خرید و فروخت کا کام کرتے تھے۔ یہی جگہ شاعر مشرق کی جائے پیدائش ہی۔

۱۸۷۷ ۹ نومبر ۱۸۷۷ء بمطابق ۳ ذیقعد ۱۲۹۴ھ سیالکوٹ میں بروز جمعہ فجر کے وقت ولادت ہوئی۔ ان کے والد شیخ نور محمد کی عمر اس وقت چالیس سال تھی اور اقبال کے بڑے بھائی کی عمر اٹھارہ سال تھی۔ سرخ و سپید بچے کا نام شیخ نور محمد نے محمد اقبال رکھا۔

۱۸۸۲ء............ چار سال چار ماہ کی عمر میں محلہ شوالہ کی مسجد اور مکتبہ عمر شاہ میں ابوعبداللہ مولانا غلام حسن (وفات: ۱۸ جنوری ۱۹۲۵ء) کے مدرسہ میں تعلیم کا آغاز کیا۔ جہاں سے ایک سال بعد شمس العلماء مولوی میر حسن انہیں مسجد میر حسام الدین میں اپنے مکتب میں لے گئے۔ جہاں اردو، فارسی اور عربی کی تدریس شروع ہوئی اور درس قرآن حکیم لینا شروع کیا۔

۱۸۸۳ء..... سیالکوٹ کے مشنری سکول اسکاچ مشن سکول میں داخلہ ہوا۔

۱۸۸۵ء.......... پرائمری اول جو دو سال کی تھی پاس کی۔

۱۸۸۶ء.......... پرائمری دوم جو تین سال کی تھی اسی سکول سے پاس کی۔ یوں ان کی پرائمری کی ابتدائی تعلیم مکمل ہوئی۔

۱۸۸۷ء............ چھٹی جماعت پاس کی

۱۸۸۸ء.......... ساتویں جماعت پاس کی۔

۱۸۹۱ء.......... اسکاچ مشن ہائی سکول سے پنجاب یونیورسٹی کے اینگلو ورنیکلر مڈل کا امتحان پاس کیا۔ میر حسن کی صحبت میں شعر بھی کہنے لگے۔

۱۸۹۲ء....... ماہنامہ زبان دہلی کے نومبر کے شمارے میں پہلی غزل شائع ہوئی۔ اصلاح کلام کے لیے داغ دہلوی سے رابطہ کیا۔

۱۸۹۳ء ۴ مئی کو میٹرک کے نتیجے کا تار اقبال کو اس وقت

ملا جب وہ سہرا باندھے گھوڑے پر سوار تھے اور بارات گجرات جا رہی تھی۔ میٹرک درجہ اول میں پاس کیا۔ آپ کے خسر کا نام ڈاکٹر شیخ عطا محمد اور بیوی کا نام کریم بی بی تھا۔ جس سے معراج بیگم اور آفتاب پیدا ہوئے۔ وہ ۲۰ نومبر ۱۹۴۶ء تک زندہ رہیں۔ ۵ مئی کو مرے کالج میں ایف۔اے میں داخلہ لیا۔ نومبر ۱۸۹۳ء میں ماہنامہ زبان، دہلی میں دوسری غزل چھپی۔

۱۸۹۴ء .... ادبی رسائل میں کلام کی اشاعت، فروری میں ماہنامہ زبان دہلی میں غزل کی اشاعت۔

۱۸۹۵ء .... پنجاب یونیورسٹی لاہور سے سکاچ مشن سکول سیالکوٹ کی طرف سے انٹرمیڈیٹ کا امتحان درجہ دوم میں پاس کیا۔ سیالکوٹ میں بی۔اے کی تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے لاہور آ گئے۔ ستمبر ۱۸۹۵ء میں گورنمنٹ کالج لاہور میں بی۔اے میں داخلہ لیا۔ ایک دوست شیخ گلاب دین کے ساتھ رہنے لگے اور جلد ہی گورنمنٹ کالج کے ہوسٹل کواڈرینگل میں آ گئے۔ اب اس ہوسٹل کو اقبال ہوسٹل کہا جاتا ہے اور ان کا کمرہ قومی یادگار کے طور پر محفوظ ہے۔ دسمبر ۱۸۹۵ء میں پہلی بار اندرون بھاٹی گیٹ میں منعقدہ اردو بزم مشاعرہ میں شرکت کی۔ اقبال اس کے رکن بنے۔

۱۸۹۶ء فروری میں انجمن کشمیری مسلمانان قائم ہوئی اور اس کے تحت مشاعروں کا سلسلہ شروع ہوا۔ اقبال نے "فلاح قوم" کے نام سے ۲۵ شعروں کی نظم پڑھی۔ اسی سال معراج بیگم پیدا ہوئی۔ (جو ۱۸ سال کی عمر میں خنازیر کے مرض میں مبتلا ہو کر انتقال کر گئی)۔ اقبال چار سال کواڈرینگل ہوسٹل میں رہے۔ ۳۰ نومبر کو حکیم امین الدین بیرسٹر کے ہاں منعقدہ مشاعرے میں شرکت کی۔ بھاٹی دروازے کے اندر واقع بازار حکیماں میں حکیم شجاع الدین محمد کے گھر پر اردو بزم مشاعرہ کے دوسرے مشاعرہ میں شرکت کی۔

۱۸۹۷ء گورنمنٹ کالج لاہور سے سیکنڈ ڈویژن میں بی۔اے پاس کیا۔ گورنمنٹ کالج میں ایم۔اے فلسفہ میں داخلہ لیا۔ بی۔اے میں عربی میں اول آنے پر پنجاب یونیورسٹی نے انہیں خان بہادر ایف۔ جلال الدین میڈل عطا کیا۔

۱۸۹۸ء .... ممتاز مستشرق ٹامس آرنلڈ ۱۱ فروری کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ریٹائر ہو کر لاہور آئے اور گورنمنٹ کالج میں شعبہ فلسفہ میں پروفیسر کی حیثیت سے ان کا تقرر ہوا۔ اقبال سے یہیں استاد شاگرد میں رشتہ مؤانست قائم ہوا۔ علامہ کے بڑے بیٹے آفتاب اقبال کریم بی بی (پہلی بیوی) کے بطن سے پیدا ہوئے۔ اسی سال اقبال نے لاہور لاء کالج میں قانون کی تعلیم حاصل کرنا شروع کی۔ دسمبر میں قانون کا ابتدائی امتحان دیا مگر اصول قانون (فقہ) کے پرچے میں کامیابی نہ ہوئی۔ کیونکہ فلسفہ کے امتحان کی بھی تیاری کر رہے تھے۔

۱۸۹۹ء .... ایم۔اے فلسفہ کا امتحان مارچ میں پاس کیا۔ یونیورسٹی بھر میں صرف اقبال ہی پاس ہوئے۔ تیسرے درجے میں آنے کی وجہ پرچوں کی سخت مارکنگ تھی۔ یونیورسٹی نے اس کامیابی پر خان بہادر شیخ نانک بخش میڈل دیا۔ تعلیم مکمل ہونے پر کواڈرینگل ہوسٹل سے اندرون بھاٹی گیٹ کے کوچہ جلوٹیاں میں کرائے (۵۹۷ روپے میں) کے ایک مکان میں آ گئے۔ ۱۳ مئی کو اورینٹل کالج میں میکلوڈ عریبک ریڈر (ریسرچ سکالر) کے طور پر تقرر ہوا۔ جہاں عربی کتب نصاب کی طباعت کی نگرانی، عربی اور انگریزی کتب کا اردو میں ترجمہ، درس و تدریس ان کا منصب تھا۔ ماہانہ تنخواہ ۷۲ روپے چودہ آنے قرار پائی۔ اپریل میں چونکہ ٹامس آرنلڈ اورینٹل کالج کے قائم مقام پرنسپل بن گئے تھے اس لیے اقبال کو بہ سہولت ملازمت مل گئی۔ انجمن حمایت اسلام کی رکنیت ۱۲ نومبر کو اختیار کی۔

۱۹۰۰ء ۱۴ فروری کو انجمن حمایت اسلام کے پندرھویں سالانہ جلسے میں پہلی بار اپنی نظم "نالہ یتیم" ترنم سے سنائی۔ چیف کورٹ لاہور سے دسمبر کے امتحان (پی۔ای۔ایل) میں لیکچروں سے استثنا کی رعایت مانگی جو نامنظور ہوئی۔ کوچہ جلوٹیاں کے مکان میں جہاں اقبال ۱۹۰۵ء تک رہے علی بخش (متوفی ۱۹۶۹ء) آپ کی ملازمت میں آیا۔ ستمبر میں عبدالکریم الجیلی کی کتاب "الانسان الکامل" پر انگریزی میں ایک مقالہ بعنوان "نظریہ توحید مطلق" تحریر کیا جو انڈین انٹی کیوری کے شمارہ نمبر ۲۹ میں اشاعت پذیر ہوا۔ یہ پہلا نثری علمی کام تھا جو منظر عام پر آیا۔

۱۹۰۱ء یکم جنوری کو گورنمنٹ کالج لاہور میں انگریزی کے اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے کام شروع کیا۔ اس مقصد کے لیے اورینٹل کالج سے بغیر تنخواہ چھ ماہ کی چھٹی لی۔ ۲۸ دن اس پوسٹ پر کام کیا جو لالہ جیا رام کی چھٹی کی وجہ سے خالی ہوئی تھی۔ شیخ عبدالقادر کی جگہ اسلامیہ کالج میں انگریزی ادب پڑھایا جو ان دنوں رخصت پر تھے۔ ایکسٹرا اسسٹنٹ کمشنری کا امتحان پاس کیا مگر دائیں آنکھ کی خرابی کی وجہ سے میڈیکل کی بنیاد پر کامیاب نہ ہو سکے۔ اقبال کے ہاں دوسری بیٹی پیدا

ہوئی جو جلد فوت ہوگئی۔ ۲۴ فروری کو انجمن حمایت اسلام کے سولہویں سالانہ جلسے میں نظم ''دردِ دل'' یا ''یتیم کا خطاب، ہلال عید سے'' پڑھی جو ۵۱، اشعار پر مشتمل تھی۔ مخزن کے اپریل کے شمارے میں کوہستان ہمالہ کے نام سے یہ نظم چھپی۔ انجمن کشمیری مسلماناں کو دوبارہ منظم کیا۔ اس کے سیکرٹری بنے۔ یکم جولائی کو واپس اورینٹل کالج میں اپنی ملازمت پر آگئے۔ امرتسر میں نواب آف ڈھاکہ سر سلیم اللہ خان کی صدارت میں منعقدہ انجمن کشمیری مسلمانان پنجاب کانفرنس میں شریک ہوئے۔

۱۹۰۲ء ... ... ماہنامہ مخزن میں'' بچوں کی تعلیم و تربیت'' کے عنوان سے جنوری میں مضمون کی اشاعت۔ ۲۳ فروری کو انجمن حمایت اسلام کے ۱۷ویں سالانہ جلسہ میں میاں نظام الدین سب جج راولپنڈی کی صدارت میں اقبال کو ملک الشعراء کا خطاب دیا گیا۔ ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں کے نام'' نظم پڑھی۔ اکتوبر میں'' خیر مقدم'' کے عنوان سے نظم پڑھی۔ ستمبر میں اردو زبان پر ایک مضمون ماہنامہ مخزن میں شائع ہوا۔ دو سو روپے ماہوار پر گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے ۳۱ مارچ ۱۹۰۳ء تک تقرر رہا۔ ۱۹۰۲ء میں اقبال نے امریکہ کی یونیورسٹیوں میں داخلہ کے لیے کوششیں کیں۔ کینیڈا کے لیے بھی کوشش کی۔ جس کا محرک اورینٹل کالج کا پرنسپل سٹراٹن تھا جو کینیڈا نژاد تھا۔ ٹامس آرنلڈ نے انگلستان اور جرمنی جانے کا مشورہ دیا۔ ۱۹۰۲ء میں اقبال اورینٹل کالج میں چھ پیریڈ پڑھاتے تھے۔ ہر پیریڈ پچاس منٹ کا ہوتا تھا۔ بی۔ او۔ ایل کو تاریخ اور اقتصادیات اور انٹرمیڈیٹ کو فلسفہ پڑھاتے۔ چار سال کے عرصہ میں آپ نے عبدالکریم الجیلی کے نظریہ توحید مطلق پر مقالہ لکھا۔ اسٹبس (Stubbs) کی تصنیف ارلی پلانیجنٹس کی تلخیص کی۔ واکر کی تصنیف پولیٹکل اکانومی کا اردو میں تلخیص و ترجمہ کیا اور ''علم الاقتصاد'' کے نام سے کتاب لکھی۔

۱۹۰۳ء یکم مارچ انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں نظم ''فریادِ امت'' پڑھی، مارچ میں ہی اپنے دوست منشی سراج الدین میر منشی ریذیڈنٹ کشمیر کو خط لکھا۔ ۱۳ اپریل کو گورنمنٹ کالج لاہور کی ملازمت ختم ہوئی۔ ۳۱ مئی کو اورینٹل کالج سے فارغ ہوگئے۔ شیخ عطا محمد بڑے بھائی پر بلوچستان میں مقدمہ بن گیا۔ آپ اس سلسلے میں فورٹ سنڈیمن بلوچستان گئے۔ ۳ جون کو گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے دوبارہ اسسٹنٹ پروفیسر بنے۔ دسمبر میں فلسفے کی ملازمت میں چھ ماہ کی مزید توسیع ہوئی۔

۱۹۰۴ء............ پہلی تصنیف علم الاقتصاد شائع ہوئی۔ ٹامس آرنلڈ ۲۶ فروری کو گورنمنٹ کالج سے سبکدوش ہو کر برطانیہ چلے گئے۔ اقبال نے اس پر'' نالۂ فراق'' نامی نظم لکھی ۳۱ مارچ کو اسسٹنٹ پروفیسر کی ملازمت ختم ہوئی۔ پھر دوبارہ تقرر ہوا اور تنخواہ دو سو روپے سے دو سو پچاس روپے ہوگئی۔ مئی میں مخزن میں نالہ فراق شائع ہوئی۔ ''تصویرِ درد'' کے نام سے انجمن حمایت اسلام کے انیسویں سالانہ جلسے میں پڑھی۔ اگست میں اپنے بھائی کے پاس ایبٹ آباد گئے اور'' قومی زندگی'' کے موضوع پر لیکچر دیا۔ اکتوبر میں'' قومی زندگی'' کا مضمون مخزن لاہور میں شائع ہوا۔ قیام ایبٹ آباد کے دوران ابر کے عنوان سے نظم لکھی جو بانگ درا میں شائع ہوئی۔

۱۹۰۵ء مخزن میں سپاس امیر کے نام سے مضمون چھپا (جنوری) گورنمنٹ کالج لاہور سے تعلیمی رخصت لی۔ ۱۷ فروری کو داغ دہلوی کا انتقال۔ ۱۲۷ اشعار پر مشتمل مرثیہ لکھا۔ یکم ستمبر کو اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان کے لیے عازم سفر ہوئے۔ ۲ ستمبر دہلی میں خواجہ نظام الدین اولیاء کے مزار پر ۱۳۶ اشعار کی نظم ''التجائے مسافر'' پڑھی۔ ۷ ستمبر کو بمبئی سے سفر پر روانگی بحری جہاز پر، یکم اکتوبر کو ٹرنٹی کالج میں داخلہ ہوا۔ ۱۸ اکتوبر کو خواجہ حسن نظامی کو خط لکھا۔ تصوف اور وحدت الوجود کے موضوع پر شاہ سلیمان پھلواری کی مدد چاہی۔ چھ نومبر کو لنکنز ان میں بیرسٹری کے لیے داخل ہوئے۔

۱۹۰۶ء ۷ مارچ کو بی۔اے کی ڈگری کے لیے فلسفہ اخلاقیات کے شعبے میں ایک مقالہ پیش کیا۔ اپریل میں کیمبرج کے قیام کے دوران میں پی ایچ ڈی مقالہ کی تیاری کرتے رہے اور شعرگوئی کا سلسلہ بھی جاری رکھا۔ ''زمانہ کانپور'' میں برصغیر میں سودیشی تحریک پر مضمون لکھا۔ اگست میں شیخ عبدالقادر اور مشیر حسین قدوائی کے ہمراہ قسطنطنیہ (ترکی) گئے۔

۱۹۰۷ء مارچ ۱۹۰۷ء کے عنوان کے تحت اپنے آئندہ کے منصوبوں کے بارے میں ایک نظم لکھی جسے اقبال کی ملی شاعری کا سر عنوان اور آغاز کہا جاسکتا ہے۔ یہ نظم بانگ درا کے دوسرے حصے میں شائع ہوئی۔

سنا دیا گوشِ منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا پھر استوار ہوگا

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا
دیار مغرب کے رہنے والو، خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائدار ہوگا
سفینۂ برگ گل بنا لے گا قافلہ مور ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہوگا
میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہوگا

(کلیات اقبال اردو،۱۳۲)

یہ اقبال کی طرف سے مغربی تہذیب پر تنقید کی ابتدا اور مسلم امہ کی بیداری کا منشور تھا۔ یکم اپریل کو لندن میں عطیہ فیضی سے پہلی ملاقات۔ ۳ جون کو کیمبرج یونیورسٹی نے علامہ کو بی۔ اے کی ڈگری عطا کی۔ ۲۰ جولائی کو علامہ جرمنی گئے۔ ۴ نومبر کو پی ایچ۔ ڈی کے لیے اپنا انگریزی مقالہ ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا'' جمع کرایا۔ میونخ یونیورسٹی سے پی ایچ۔ ڈی (فلسفہ) کی ڈگری عطا ہوئی۔ دسمبر۔ اقبال اور عطیہ فیضی میں شادی کے لیے مفاہمت۔ مگر اقبال کے جنجیرہ نہ جانے کی وجہ سے بات پکی نہ ہو سکی۔

۱۹۰۸ء ٹامس آرنلڈ چھ ماہ کے لیے جب رخصت پر مصر گئے تو علامہ اقبال نے ان کی جگہ پر چھ ماہ کے لیے لندن یونیورسٹی میں عربی زبان وادب پر لیکچر دیئے۔ سید امیر علی کی زیر صدارت منعقد ہونے والے کیکسٹن ہال لندن میں مذاکرے میں شرکت کی۔ یہ لندن کے مسلمانوں کا ایک نمائندہ اجتماع تھا۔ یکم جولائی کو لنکنز ان کالج سے بیرسٹری کا امتحان پاس کیا۔ علامہ کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء'' (انگریزی) شائع ہوا۔ ۲۶ جولائی کو لندن سے دہلی پہنچے اور خواجہ نظام الدین اولیا کے مرقد پر حاضر ہوئے۔ ۲۷ جولائی کو دہلی سے لاہور پہنچے۔ ریلوے اسٹیشن پر شاندار خیر مقدم ہوا۔ باغ بیرون بھاٹی دروازے میں شیخ گلاب دین نے اقبال کے اعزاز میں دعوت دی۔ اگست کے مہینے میں سیالکوٹ روانہ ہوئے۔ اہالیان سیالکوٹ نے بھر پور استقبال کیا۔ یورپ سے واپسی پر لاہور میں نچلی عدالتوں سے وکالت شروع کی۔ ۳۰ اکتوبر کو ایڈووکیٹ کے طور پر ان کا اندراج ہوا۔ چیف کورٹ پنجاب نے اعلیٰ عدالتوں میں پریکٹس کی اجازت دی، موہن لال روڈ موجودہ اردو بازار میں اپنی رہائش ایک کرایے کے مکان میں لے آئے۔ اقبال کی قیادت میں نواب سلیم اللہ خان سے انجمن کشمیری مسلمانان کے ایک وفد نے ملاقات کی۔ لوزاک پبلیشرز لندن نے علامہ کا پی ایچ۔ ڈی کا مقالہ The Development of Meta physics in Persia شائع کیا۔

۱۹۰۹ء .... جنوری میں انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کا قیام عمل میں آیا۔ علامہ اقبال نے اس کے اجلاس میں شرکت کی۔ ۶ فروری کو انجمن کے جنرل سیکرٹری منتخب ہوئے۔ ۲۴ فروری کو انجمن حمایت اسلام کی مجلس انتظامیہ کے رکن بنے۔ مئی کی پہلی تاریخ کو پروفیسر وارڈ جیمز کی وفات پر اقبال کو گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کا پروفیسر مقرر کیا گیا۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے بھی فلسفہ کے پروفیسر کی اسامی پیش کی۔

۱۹۱۰ء ... ۲ فروری کو انجمن حمایت اسلام کی جنرل کونسل کے رکن بنے۔ سردار بیگم (والدہ جاوید اقبال) سے عقد مسنونہ ہوا۔ تاہم رخصتی نہ ہوئی۔ ۲ مارچ کو پنجاب یونیورسٹی کا فیلو بنایا گیا۔ ۱۸ مارچ کو گورنمنٹ کالج سے تعلیمی رخصت لے کر حیدر آباد دکن گئے۔ سر اکبر حیدری کے ہاں ٹھہرے، اورنگ زیب عالمگیر کے مزار پر فاتحہ خوانی کی، حیدر آباد میں کشن پرشاد سے ملاقاتیں رہیں۔ ۲۸ مارچ کو واپس لاہور آئے۔ اپریل میں اپنے تاثرات Stray Reflections کے نام سے لکھنے شروع کیے۔ Political Thought in Islam کے عنوان سے مقالہ لکھا جو ہندوستان ریویو میں چھپا۔ ۲۶ جولائی انجمن کی کالج کمیٹی کے سیکرٹری بنے۔ ۳۱ دسمبر کو گورنمنٹ کالج کی ملازمت سے فارغ ہو گئے۔ الوداعی پارٹی میں شرکت کی اور رابرٹ براؤننگ کی شاعری پر اپنا لیکچر دیا۔

۱۹۱۱ء .... انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں والد

گرامی کی موجودگی میں شکوہ نظم پڑھی۔ دہلی میں منعقدہ آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے تیسرے اجلاس کی صدارت کی جہاں مولانا شبلی نعمانی نے علامہ کے گلے میں پھولوں کا ہار پہنایا۔ اسرار خودی لکھنے کے بارے میں عطیہ فیضی کے نام خط لکھا جو اپنے والد کی فرمائش پر اور بوعلی قلندر کی مثنوی کی طرز پر فارسی میں ہوگی۔ ۱۵ اپریل کو پنجاب پراونشل ایجوکیشنل ادارے کی لاہور میں داغ بیل ڈالی۔ اقبال اس کی ایگزیکٹو کمیٹی کے سیکرٹری منتخب ہوئے۔ اسی سال مسلم کمیونٹی ایک عمرانی مطالعہ مقالہ لکھا۔ جس کا ظفر علی خان نے "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے نام سے ترجمہ کیا۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں یہ مقالہ پڑھا۔

۱۹۱۲ء ..فروری کی پہلی تاریخ کو باغ بیرون موچی دروازے میں مسلمانوں کے ایک جلسہ عام سے خطاب کیا۔ "جواب شکوہ" سنائی۔ لازمی تعلیم کا بل پنجاب اسمبلی میں پیش ہوا اس کی حمایت میں جلسے کی صدارت کی۔ "شمع و شاعر"، انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں سنائی۔ گرمیوں کی چھٹیوں میں سیالکوٹ چلے گئے۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کی پوتی راجکماری صوفیہ جنداں بامبا کی طرف سے جیل روڈ لاہور واقع کوٹھی میں شام کے وقت دعوت میں اقبال کی شرکت۔ بمبا کی آسٹریلین سہیلی ان سے ملاقات کی خواہش مند تھی۔ چند دن بعد شالامار باغ میں چائے پر اقبال کی دعوت میں انھوں نے پھول توڑ کر اقبال کو پیش کیا اور اقبال نے پھول کا تحفہ عطا ہونے پر نظم کہی۔ بمبا کی ایک اور سہیلی نے بلی پال رکھی تھی جس پر اقبال نے ایک دوسری نظم "..... کی گود میں بلی دیکھ کر" لکھی ایک مقدمہ کی پیروی کے سلسلے میں کیمبل پور (اٹک) گئے۔ "مسلم" "غرہ شوال"، "فاطمہ بنت عبداللہ"، "نوید صبح"، "گورستان شاہی" لکھیں۔ یکم اکتوبر کو کشن پرشاد کو لکھا کہ مہاراجہ الور، پرائیویٹ سیکرٹری رکھنا چاہتے ہیں مگر کم تنخواہ کی وجہ سے نہیں جا رہے۔

۱۹۱۳ء .... نولکھا خاندان لدھیانہ کی خاتون مختار بیگم (تیسری بیوی) سے نکاح کیا۔ اسی سال سردار بیگم سے تجدید نکاح کی۔ دونوں بیگمات کو گھر لے آئے۔ ۷ ستمبر کو مسجد کانپور کی شہادت کے ایک مقدمہ کی پیروی کے لیے کانپور گئے۔ ۳۰ جولائی کو ایما ویگے ناسٹ کو اس کے والد کی وفات پر تعزیتی خط لکھا۔ کلکٹر کانپور سے خواجہ حسن نظامی کی ہمراہی میں ملاقات کی۔ ۸ ستمبر کو الہ آباد گئے اور اکبر الہ آبادی سے ملاقات کی۔ لالہ رام پرشاد کے تعاون سے "تاریخ ہند" مرتب کی، حکیم اجمل خان سے الہ آباد میں ملاقات کی۔

۱۹۱۴ء........ ۱۸ جنوری کو مولانا غلام قادر گرامی کو اردو کے بجائے فارسی میں اشعار کہنے کے اپنے رجحان سے آگاہ کیا۔ کیونکہ اردو کے بجائے فارسی میں وسعت اظہار ہے۔ کشن پرشاد کو بھی لکھا کہ فارسی میں رامائن پر مثنوی لکھنا میرا مقصد زندگی ہے۔ یہ مثنوی زندہ رہے گی۔ ۱۹۱۴ء کے وسط تک "اسرار خودی" تقریباً نصف سے زیادہ لکھی جا چکی تھی۔ "اسرار خودی" کا کچھ حصہ انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں پڑھا۔ ۱۲ ستمبر کو فارسی مجموعہ اسرار خودی شائع ہوا۔ ۹ نومبر کو علامہ کی والدہ امام بی بی فوت ہوئیں اقبال نے والدہ مرحومہ کی یاد میں ایک یادگار مرثیہ لکھا جو بانگ درا میں موجود ہے۔ ۱۷ نومبر کو ان کی پہلوٹھی اولاد معراج بیگم خنازیر کے مرض کی وجہ سے فوت ہوئیں جو اپنی والدہ کے ساتھ رہتی تھیں انہیں اپنے باپ اور ماں کی ناچاقی کا شدید صدمہ تھا۔

۱۹۱۵ء........ ۳۰ دسمبر کو کشن پرشاد کو اپنی خرابی صحت کے بارے میں خط لکھا۔ "اسرار خودی" کی پہلی بار اشاعت ہوئی۔

۱۹۱۶ء ۳۰ جنوری کو انجمن حمایت اسلام کی جنرل کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔ یکم جولائی کو درد گردہ کی شکایت پیدا ہوئی۔ اسرار خودی پر اعتراضات کا سلسلہ شروع ہوا۔

۱۹۱۷ء........ ماہنامہ مخزن میں "قومی زندگی" کے نام سے مقالہ کی اشاعت ہوئی۔ ۱۳ نومبر کو سید سلیمان ندوی کو لکھا کہ: "تصوف وجودی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے"۔

۱۹۱۸ء... ..اسلامیہ کالج لاہور میں ایم۔اے۔ فلسفہ کی تدریس کی۔ اپریل میں رموز بیخودی شائع ہوئی۔ جون میں اسرار خودی کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ ۱۵ دسمبر کو جنگ عظیم اول کے موقع پر جشن فتح کی تقریب میں سر مائیکل اوڈوائر کی فرمائش پر چند نظمیں سنائیں۔

۱۹۱۹ء. اورینٹل فیکلٹی کے ڈین مقرر ہوئے۔ ۱۴ دسمبر کو

انجمن حمایت اسلام کے سیکرٹری مقرر ہوئے۔ امرتسر میں حکیم اجمل خان کی صدارت میں مسلم لیگ اور خلافت کانفرنس کا اجلاس منعقد ہوا جس میں علی برادران (مولانا شوکت علی اور مولانا محمد علی جوہر) نے شرکت کی۔ اقبال نے دونوں بھائیوں کی رہائی کی خوشی میں اسیری کے نام سے نظم پڑھی۔ ۳۰ دسمبر کو موچی دروازہ لاہور میں ترکوں کی حمایت میں منعقدہ جلسے میں تقریر کی۔ جلسہ کی صدارت میاں فضل حسین نے کی۔

۱۹۲۳ء ..... یکم جنوری کو سر (نائٹ ہڈ) کا خطاب ملا۔ ''طلوع اسلام'' حمایت اسلام کے جلسے میں پڑھی۔ ۱۷ جنوری کو مقبرہ جہانگیر میں معززین لاہور نے اقبال کے اعزاز میں استقبالیہ دیا۔ پنجاب یونیورسٹی کی اکیڈمک کونسل کے رکن بنے۔ پروفیسر شپ کمیٹی کے بھی رکن بنائے گئے۔ یکم مئی کو پیام مشرق چھپی۔ ''اسرار خودی'' اور ''رموز بیخودی'' کو ملا کر ''اسرار و رموز'' کے نام سے یکجا شائع کیا گیا۔ ۴ جنوری کو میر غلام بھیک نیرنگ کو سر کے حوالے سے لکھا کہ سیکڑوں خطوط اور تار آ رہے ہیں قسم ہے خدائے ذوالجلال کی ..... دنیا کی کوئی قوت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی۔ ۲۴ جون کو زمیندار اخبار میں ایک مکتوب شائع ہوا کہ مشرکانہ خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے۔ .. مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو خود قرآن نے ہم کو بتائی ہے۔ ۸ جولائی کو انجمن حمایت اسلام کے دوبارہ سیکرٹری جنرل مقرر ہوئے۔

۱۹۲۴ء ...... مارچ میں ''پیام مشرق'' کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ ۱۹ مئی کو انجمن حمایت اسلام کے سیکرٹری جنرل سے مستعفی ہوئے اور صدر انجمن منتخب ہوئے۔ ۲۸ جون کو انجمن کی صدارت سے مستعفی ہوگئے۔ ستمبر میں بانگ درا شائع ہوئی۔ ۵ اکتوبر کو دوسرے بیٹے جاوید اقبال کی پیدائش ہوئی۔ ۱۹ اکتوبر کو لدھیانے گئے۔ زچگی کے عالم میں مختار بیگم کا انتقال ہوا۔ اقبال پنجاب یونیورسٹی کی انتظامیہ، مشاورتی کمیٹی اور انتخابات کی کارگزاری کو بہتر بنانے والی کمیٹی کے ممبر بنے۔ پنجاب یونیورسٹی سے ۱۹۳۲ء تک وابستہ رہے۔ سکول کی چھٹی، ساتویں اور آٹھویں جماعتوں کے لیے اردو کورس مرتب کیا۔ اس کام میں حکیم احمد شجاع پاشا نے ان کی معاونت کی۔

۱۹۲۵ء .... اسلامیہ کالج لاہور میں ''اسلام اور اجتہاد'' کے نام سے لیکچر دیا۔ اقبال نے اس موقع پر ترک شاعر ضیا گوکلپ کا کلام سنایا۔

۱۹۲۶ء .... ۲۰ جولائی کو مجلس قانون ساز پنجاب کے امید وار کھڑے ہوئے۔ ستمبر میں بانگ درا کے دوسرے ایڈیشن کی اشاعت ہوئی۔ ۲۳ نومبر کو مجلس قانون ساز پنجاب کے ممبر منتخب ہوئے۔ ۶ دسمبر کو ان کی کامیابی کا سرکاری اعلان ہوا۔ مولوی احمد الدین وکیل نے علامہ اقبال پر اردو میں پہلی کتاب ''اقبال'' کے نام سے شائع کی۔ یہ کتاب پہلی بار ۱۹۲۳ء میں شائع کی گئی تھی مگر اقبال ناپسندگی کے باعث اس کے تمام نسخے (سوائے ایک آدھ کے) مصنف نے تلف کر دیے۔

۱۹۲۷ء ...... ۱۷ مارچ کو پنجاب مجلس قانون ساز کے بجٹ اجلاس میں علامہ اقبال نے پہلی بار خطاب کیا۔ ۲۴ مارچ کو حبیبیہ ہال لاہور میں ایک جلسے کی صدارت کی۔ مذہب اور سائنس کے موضوع پر مرزا بشیر الدین محمود (قادیانی) نے تقریر کی۔ ۱۶ اپریل کو انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں The Spirit of Muslim Culture کے موضوع پر انگریزی میں خطاب کیا جو بعد میں خطبات میں شامل ہوا۔ یکم مئی کو لاہور میں پنجاب صوبائی مسلم لیگ کا اجلاس ہوا جس میں سر محمد شفیع نے تجاویز دہلی پر خطاب کیا۔ اقبال نے ایک قرارداد پیش کی کہ میں ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت کے احساس کے باوجود کہوں گا کہ حالات مخلوط انتخابات کے لیے موزوں نہیں۔ ۳ مئی کو ڈبی بازار لاہور کے ہندو مسلم فسادات کے سلسلے میں قائم ہونے والی ریلیف کمیٹی کے سربراہ مقرر ہوئے۔ میٹرک کے طلبہ کے لیے منتخب فارسی نظم و نثر پر مشتمل ''آئینہ عجم'' کتاب شائع کی۔ ۲۶ مئی کو غلام قادر گرامی کا انتقال ہوا۔ جون میں زبور عجم شائع ہوئی۔ ۱۹ جولائی کو اقبال نے ملازمتوں کو مقابلے کے امتحان سے پر کرنے سے متعلق ریزولیوشن پر تقریر کی۔ نومبر میں مسلم لیگ مخلوط انتخاب کے مسئلے پر دو حصوں میں منقسم ہوئی۔ ایک کا نام جناح لیگ اور دوسری کا نام سر شفیع لیگ تھا۔ اقبال نے سر شفیع لیگ کا ساتھ دیا۔ اس موقع پر اقبال کے بیانات ۱۸ نومبر اور ۸ دسمبر کو روزنامہ انقلاب میں شائع ہوئے۔ ۹ نومبر کو سائمن کمیشن میں کسی ہندوستانی کو شامل نہ کرنے پر احتجاج کیا۔

۱۹۲۸ء .... ۲۳ فروری کو پنجاب کونسل میں مالیہ اراضی پر

تقرری کی اور مالیہ کی وصولی کے طریق کار کو غیر منصفانہ قرار دیا۔ ۱۸ اپریل کو انجمن حمایت اسلام کے اجلاس میں صدارتی خطبہ دیا جس کا عنوان A Plea for the Deeper Study of the Muslim Scientists تھا۔ دسمبر میں دہلی میں آل پارٹیز کانفرنس میں شرکت کے بعد بمبئی کے راستے جنوبی ہند کے سفر پر روانہ ہوئے۔ چودھری محمد حسین اور ڈاکٹر عبداللہ چغتائی ہمراہ تھے۔

۱۹۲۹ء...... یکم جنوری کو دہلی میں آل انڈیا مسلم کانفرنس کے اجلاس میں شرکت کی۔ ۲ جنوری کو دہلی سے مدراس کے لیے روانگی، ۳ جنوری کو فرنٹیئر میل سے بمبئی پہنچے۔ ایک دن بمبئی میں قیام کیا۔ ۵ جنوری کو مسلمانانِ مدراس نے اقبال کا شاندار خیر مقدم کیا اور سپاسنامہ پیش کیا۔ اقبال نے گوکھلے ہال میں اسی روز لیکچر دیا۔ ۶ جنوری اتوار کی شام دوسرا خطبہ ارشاد فرمایا۔ ۷ جنوری کو انجمن خواتین اسلام مدراس کے زیر اہتمام ٹاکرس گاڈرن میں استقبالیہ میں شرکت کی۔ ۸ جنوری کو تیسرا خطبہ ارشاد فرمایا۔ ۹ جنوری اراکین مسلم لائبریری و انجمن ترقی اردو بنگلور کے زیر اہتمام منعقدہ استقبالیے میں شرکت کی۔ ۱۰ جنوری کو میسور پہنچے۔ شام چھ بجے میسور یونیورسٹی میں Knowledge and Religious Experience کے موضوع پر خطبہ دیا۔ علامہ نے سلطان ٹیپو شہید کے مزار پر حاضری دی اور فاتحہ خوانی کی۔ مراقبہ کیا۔ ۱۱ جنوری جمعہ کو پانچ بجے شام ٹاؤن ہال میں شہریان میسور اور یتیم خانہ اسلامیہ کی طرف سے سپاسنامہ پیش ہوا۔ ۱۲ جنوری کو شعبہ نفسیات اطلاقی میں گئے۔ ۱۳ جنوری کو حیدر آباد اسٹیشن پر صبح ساڑھے آٹھ بجے آپ کا شاندار استقبال کیا گیا۔ ۱۴ جنوری کو معززین حیدر آباد سے ملاقاتیں ہوئیں۔ ۱۵ جنوری انگریزی میں لیکچر دیا۔ میسور سے حیدر آباد آئے۔ ۱۹ جنوری کو نظام دکن سے ملاقات کی اور واپس لاہور کے لیے روانہ ہوئے۔ ۱۴ اپریل کو مطالعہ قرآن کے موضوع پر انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسہ میں خطاب کیا۔ مئی میں پنجاب ہائی کورٹ کے جج کے عہدے کے لیے آپ کا نام تجویز ہوا مگر تقرر نہ ہوا۔ جولائی میں پیام مشرق کا تیسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ ۲۵ ستمبر کو سیالکوٹ میں مولوی میر حسن کا انتقال ہوا۔ ۱۷ نومبر کو لاہور سے علی گڑھ تشریف لے گئے۔ ۱۸ نومبر کو علی گڑھ میں اساتذہ، معززین اور طلبہ سے ملے۔ ۱۹ نومبر کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں لیکچر دیا۔ ۲۳ نومبر کو انٹرمیڈیٹ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی یونین کے تاحیات اعزازی رکن بنے۔ مسلم یونیورسٹی نے ڈی لٹ کی اعزازی ڈگری عطا کی۔ دسمبر کے آخری ہفتے میں علی گڑھ سے لاہور واپسی ہوئی۔

۱۹۳۰ء.......... علامہ اقبال کے ہاں سردار بیگم کے بطن سے منیرہ بانو کی پیدائش ہوئی۔ مارچ میں بانگ درا کا تیسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ دسمبر میں چھ لیکچرز پر مشتمل خطبات مدراس The Reconstruction of Religious Thought in Islam کے نام سے شائع ہوئے۔ ۱۰ جون کو سر ٹامس آرنلڈ کا انتقال ہوا۔ ۱۷ اگست کو علامہ اقبال کے والد گرامی فوت ہوئے۔ ۲۳ نومبر کو برکت علی محمڈن ہال لاہور میں اکابرین لاہور کا اجلاس علامہ اقبال نے طلب کیا جس میں شمالی ہند کے مسلمانوں کی کانفرنس کے انعقاد پر علامہ نے زور دیا۔ ۲۷ دسمبر کو نواب بہاول پور کی خدمت میں سپاس نامہ پیش فرمایا۔ ۲۹ دسمبر کو برصغیر کے مسلمانوں کی آزادی کے حوالے سے الہ آباد میں مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے خطبہ دیا جو خطبہ الہ آباد کہلایا۔ ہندوؤں نے اس پر شدید ردعمل ظاہر کرتے ہوئے اسے مطالبہ پاکستان سے تعبیر کیا جس میں شمال مغربی ہندوستان میں مسلم اکثریتی صوبوں پر مشتمل ایک آزاد مسلم ریاست کے قیام کا تصور تھا تاکہ مسلمان اپنے عقیدے اور اسلامی نظریے کی روشنی میں اپنی ریاست قائم کر سکیں اور آزادی سے اپنی ثقافت اور روایات کو فروغ دے سکیں۔

۱۹۳۱ء.......... اپریل میں دہلی میں منعقدہ آل پارٹیز مسلم کانفرنس میں شرکت کی۔ ۲ مئی کو علامہ اقبال کی صدارت میں موچی دروازے میں جلسہ ہوا جس میں جداگانہ طریق انتخاب کی حمایت میں قرارداد منظور کی گئی۔ ۹ مئی کو علامہ اقبال لاہور سے بھوپال گئے۔ ۱۰ مئی کو بھوپال کے معززین کے جلسہ میں شرکت کی۔ ۳ جون کو باغ بیرون موچی دروازہ میں اقبال کی صدارت میں جلسہ ہوا جس میں انجینئرنگ کالج مغل پورہ کے پرنسپل کے اسلام دشمن رویہ کی مذمت کی گئی۔ ۳ جولائی کو انجینئرنگ کالج لاہور کے مسائل پر خطاب کیا۔ ۸ ستمبر کو دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لاہور سے لندن روانہ ہوئے۔ ۹ ستمبر کو دہلی آئے اور شام کو دہلی سے روانہ ہو گئے۔ ۱۰ ستمبر کو بمبئی تشریف لائے۔ ۱۱ ستمبر کو خلافت ہاؤس کے عصرانے میں شرکت کی اور ۱۲ ستمبر کو بحری جہاز سے

سفر شروع کیا۔ ۱۶ ستمبر کو جہاز عدن پہنچا۔ ۲۰ ستمبر کو پورٹ سعید پہنچے۔ لندن پہنچ کر سینٹ جیمز پیلس میں قیام کیا۔ ۷ اکتوبر کو ایران کے سابق وزیر اعظم سید ضیاالدین طباطبائی کی طرف سے منعقدہ ظہرانے میں شرکت کی۔ ۹ اکتوبر کو البانیہ کے سفیر مسٹر اور مسز پنکھرڈ کی دعوت میں شرکت کی۔ ۱۰ اکتوبر کو ہندوستانی معززین کے ہمراہ ایک دعوت میں شریک ہوئے، ۱۱ اکتوبر کو ووکنگ کی شاہ جہاں مسجد دیکھنے گئے۔ ۱۲ اکتوبر کو سر ڈینی سن راس ملاقات کے لیے آئے، ۱۴ اکتوبر کو رٹز ہوٹل میں ہندوستانی وفد کے اعزاز میں دیئے گئے کھانے میں شرکت کی۔ ۱۶ اکتوبر کو افغان قونصل خانے میں نادر شاہ کی رسم تاجپوشی کی سالانہ تقریب میں شرکت کی۔ غازی رؤف بے اور سعید شامل سے ملاقات ہوئی۔ ۲۳ اکتوبر کو نواب صاحب چھتاری کی دعوت میں شرکت کی۔ ۲۷ اکتوبر کو نیشنل لیگ آف انگلینڈ کی صدر مس مارگریٹ فارقوہرسن کی دعوت میں گئے۔ ۴ نومبر کو انڈیا سوسائٹی کے زیر اہتمام ایک علمی اجلاس سے خطاب کیا۔ ۱۸ نومبر کو کیمبرج یونیورسٹی تشریف لے گئے پروفیسر سارلے اور پروفیسر ڈکنسن (اساتذہ) سے ملے اور ایک استقبالیہ میں شریک ہوئے۔ اقبال لٹریری ایسوسی ایشن کے استقبالیہ میں شریک ہوئے۔ ۲۱ نومبر کو گول میز کانفرنس میں شرکت کے بعد برطانیہ سے غلام رسول مہر کے ساتھ پیرس پہنچے جہاں امراؤ سنگھ اور اقبال شیدائی سے ملے۔ ۲۲ نومبر کو ٹرین کے ذریعے اٹلی آئے اور ڈاکٹر سکارپا سے ملے جو برصغیر میں اٹلی کے سابق قونصل جنرل تھے اور اقبال کے مداح تھے ان کے کہنے پر ہی رائل اکیڈیمی نے انہیں اٹلی آنے کی دعوت دی تھی۔ ۲۵ نومبر کو افغانستان کے جلاوطن حکمران امان اللہ خان سے روم میں ملاقات کی۔ ۲۶ نومبر کو رائل اکیڈیمی میں لیکچر دیا۔ ۲۷ نومبر کو قصر وینس میں اٹلی کے ڈکٹیٹر مسولینی سے ملاقات ہوئی۔ ۲۸ نومبر کو نیپلز پہنچے اور یونانی آثار کے کھنڈر دیکھے۔ ۲۹ نومبر کو پورٹ سعید آئے انجمن شبان المسلمین کے ارکان سے ملے اور شام کو ٹرین کے ذریعے قاہرہ تشریف لے گئے جہاں مینا ہاؤس ہوٹل میں قیام کیا۔ ۲ دسمبر کو مصر کے علماء اور معززین سے ملاقاتیں کیں۔ اہرام مصر دیکھنے کے لیے گئے۔ ۳ دسمبر کو معروف مصری تاریخ دان اور الاہرام کے ایڈیٹر محمد حسین ہیکل اور کئی اور معززین سے ملے اور دعوتوں میں شریک ہوئے۔ ۴ دسمبر کو مصر کی مسجدیں، تاریخی آثار اور عجائب گھر دیکھا۔ ۵ دسمبر کو قاہرہ سے ریل کے ذریعے بیت المقدس روانہ ہوئے، ۶ دسمبر کو بیت المقدس آئے گرینڈ ہوٹل میں ٹھہرے اور موتمر عالم اسلامی کے افتتاحی اجلاس میں خطاب کیا۔ ۷ دسمبر کو موتمر کے چار نائب صدروں میں سے ایک نائب صدر منتخب کئے گئے۔ مفتی اعظم امین الحسینی سے ملاقاتیں کیں اور زعماء و عمائدین سے ملے۔ ۱۴ دسمبر تک موتمر کی کارروائیوں میں شریک رہے۔ مقدس مقامات کی زیارت کی اور موتمر کے آخری اجلاس میں شریک ہوئے۔ ۱۵ دسمبر کو فلسطین سے پورٹ سعید آئے دو دن یہیں رکے رہے۔ ۱۷ دسمبر کو بمبئی کے لیے بحری جہاز سے روانہ ہوئے۔ ۲۸ دسمبر کو بمبئی کی بندرگاہ میں جہاز لنگر انداز ہوا۔ شام کو محترمہ عطیہ فیضی کو ملنے کے لیے ایوان رفعت گئے۔ نصف گھنٹے کی اس ملاقات کے بعد واپس دہلی روانہ ہوئے۔ ۲۹ دسمبر کو دہلی پہنچے اور ۳۰ دسمبر کو صبح ۸ بجے لاہور پہنچے اور فرمایا کہ فلسطین کا سفر میری زندگی کا ایک نہایت یادگار واقعہ ثابت ہوا ہے۔

۱۹۳۲ء.......... ۷ جنوری کو لاہور سے دہلی آئے۔ ۸ جنوری کو دہلی پہنچے اور شام کو واپس لاہور روانہ ہوئے۔ ۹ جنوری کو لاہور آئے۔ یکم مارچ کو ٹاؤن ہال لاہور کے باغ میں اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے استقبالیہ میں شریک ہوئے۔ ۶ مارچ کو اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ لاہور کے زیر اہتمام پہلا یوم اقبال منایا گیا۔ ۳۱ مارچ کو باغ بیرون موچی دروازے میں منعقدہ آل انڈیا کشمیر کمیٹی سے بشیر الدین محمود (صدر) کی قادیانیت نواز سرگرمیوں کی وجہ سے استعفیٰ دے دیا۔ ۲۵ جولائی کو سکھ مطالبات کے بارے میں بیان دیا۔ اگست میں مولانا انور شاہ صاحب کاشمیری نے اقبال سے ملاقات کی۔ ۲۴ اگست کو فرقہ وارانہ فیصلہ کے بارے میں بیان دیا۔ ۱۷ اکتوبر کو تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لاہور سے روانہ ہوئے۔ ۱۹ اکتوبر کو بمبئی پہنچے اور دو دن وہیں ٹھہرے۔ ۲۴ اکتوبر کو بحری جہاز سے یورپ روانہ ہوئے۔ ۱۲ نومبر کو لندن پہنچے۔ ۱۷ نومبر کو گول میز کانفرنس کا پہلا اجلاس ہوا۔ ۲۴ نومبر کو سید امیر علی کی نیشنل لیگ لندن کی طرف سے اقبال کے اعزاز میں استقبالیہ دیا گیا جس میں تیسری گول میز کانفرنس کے بارے میں اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ ۱۹ دسمبر کو دارالعوام کمیٹی روم میں ایک تاریخی اجلاس میں اقبال نے خطاب کیا۔ ۲۰ دسمبر کو لندن سے پیرس پہنچے ۲۱ دسمبر کو ممتاز فلسفی ہنری برگساں سے ملاقات کی۔ علامہ کی اہم تصنیف جاوید نامہ

شائع ہوئی۔

۱۹۳۳ء...... جنوری کے پہلے پندھرواڑے میں پیرس سے اندلس پہنچے جہاں آپ نے مسلم دور کے عظیم شہر قرطبہ، غرناطہ، اشبیلیہ میڈرڈ اور دوسرے تاریخی شہر دیکھے۔ مسجد قرطبہ میں اذان دے کر دو نفل ادا کیے۔ ۲۴ جنوری کو میڈرڈ میں Spain and Intellectual World of Islam کے موضوع پر لیکچر دیا۔ ۲۶ جنوری کو واپس پیرس آئے اور جنوری کے آخر تک وہیں رہے۔ یکم فروری پیرس سے روانہ ہوئے۔ ۱۰ فروری کو وینس پہنچے۔ ۲۲ فروری کی صبح بمبئی آئے۔ یکم مارچ کو اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ نے اقبال کے اعزاز میں استقبالیہ دیا۔ ۱۸ مارچ کو لاہور سے دہلی آئے جہاں جامعہ ملیہ دہلی میں اقبال کی صدارت میں غازی رؤف بے نے تقریر کی۔ ۱۴ اپریل کو لاہور سے دوبارہ دہلی آئے اور ۱۵ اپریل کو جامعہ ملیہ دہلی میں پروفیسر محمد مجیب کی دعوت میں شرکت کی اور خطاب کیا۔ ۱۶ مئی کو چینی ترکستان میں بغاوت سے متعلق بیان دیا۔ ۲۰۔ اکتوبر کو افغانستان گئے۔ نادر شاہ نے سید سلیمان ندوی، سر راس مسعود اور علامہ اقبال کو تعلیمی امور میں مشاورت کے لیے بلایا تھا۔ ۲۳ اکتوبر کو کابل پہنچ کر شاہی مہمان کے طور پر دارالامان میں قیام کیا۔ نادر شاہ بادشاہ سے ملاقات ہوئی۔ ۲۴ اکتوبر کو باغ بابر میں دعوت میں شرکت کی۔ ۲۶ اکتوبر کو وزیر اعظم سردار ہاشم کی دعوت میں شرکت کی۔ ۲۷ اکتوبر کو جامع مسجد پل خشتی میں نماز جمعہ ادا کی اور ملا شور بازار سے ملے۔ ۲۸ اکتوبر کو وزیر جنگ شاہ محمد خان کی دعوت میں شریک ہوئے اور انجمن ادبی کابل کے استقبالیہ میں گئے۔ اسی دوران میں حکیم سنائی اور بابر کے مزارات اور حکیم سنائی کے مطب پر بھی گئے اور سنائی کی ایک نظم کے استقبال میں ایک معرکہ آرا نظم کہی۔ ۲۹۔ اکتوبر کو وزیر خارجہ سردار فیض محمد خاں سے ملاقات کی۔ ۳۰ اکتوبر کو غزنین پہنچے جہاں محمود غزنوی اور حضرت داتا گنج بخشؒ کے والد کے مزار پر گئے اور فاتحہ خوانی کی۔ ۳۱۔ اکتوبر کو غزنین سے واپسی ہوئی۔ یکم نومبر کو قلات غلزئی سے روانہ ہو کر قندھار پہنچے۔ ۲ نومبر کو قندھار سے چمن کے راستے کوئٹہ پہنچے۔ ۳ نومبر کو بذریعہ ریل کوئٹہ سے لاہور پہنچے۔ ۴ دسمبر کو پنجاب یونیورسٹی نے علامہ اقبال کو ڈی لٹ کی ڈگری دی۔ اقبال پہلے ہندوستانی تھے جنہیں یہ ڈگری دی گئی۔

۱۹۳۴ء...... ۱۰ جنوری کو عید الفطر کے موقع پر شدید سردی کے موسم میں سویاں دہی ڈال کر کھائیں جس سے ان کا گلا پکڑا گیا۔ نزلہ ہو گیا اور ان کی بیماری کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ ۱۶ اپریل کو لارڈ لوتھین کو لکھا کہ وہ اگلے سال لندن جائیں گے جہاں لیکچر کی دعوت تھی۔ مئی میں خطبات اقبال کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ ۱۱ جون کو حکیم نابینا سے علاج کرانے دہلی گئے۔ ۱۲ جون کو لاہور آئے۔ ۲۹ جون کو حضرت مجدد الف ثانی کے مزار پر جاوید اقبال کو ساتھ لے کر سرہند شریف میں حاضری دی۔ یکم جولائی کو انجمن حمایت اسلام کے صدر منتخب ہوئے۔ ۳ جولائی کو انجمن کی جنرل کونسل کے اجلاس میں شریک ہوئے۔ ۳۰ اگست کو بھی جنرل کونسل کے اجلاس میں شرکت کی۔ ۱۷ نومبر کو لاہور سے علی گڑھ روانہ ہوئے۔ ۱۸ نومبر کو علی الصبح علی گڑھ آئے۔ ۲۰ نومبر کو مسلم یونیورسٹی کے اسٹریچی ہال میں خطبہ دیا۔ ۲۵ نومبر کو علی گڑھ سے لاہور واپس آئے۔ نومبر میں مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" شائع ہوئی۔ نومبر میں جاوید منزل کی تعمیر کا آغاز ہوا۔ دسمبر کو سرتیج بہادر سپرو سے ملے۔ ۴ دسمبر کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے ڈی لٹ کی ڈگری عطا کی۔ ۲۳ دسمبر کو دہلی سے علی گڑھ پہنچے۔ ۲۵ دسمبر کو لاہور واپس آئے۔

۱۹۳۵ء...... جنوری میں بال جبریل کی پہلی بار اشاعت ہوئی۔ ۲۹ جنوری کو برقی علاج کے لیے بھوپال گئے۔ ۳۰ جنوری کو جامعہ ملیہ دہلی میں آئے اور وہاں خالدہ ادیب خانم (ترک دانشور) کے لیکچر کی صدارت کی۔ ۳۱ جنوری کو بھوپال پہنچے اور ریاض منزل میں ٹھہرے۔ ۵ فروری کو بھوپال کے حمیدیہ ہسپتال میں برقی شعاعوں سے علاج شروع ہوا۔ ۷ مارچ کو دہلی آئے۔ ۸ مارچ کو دہلی میں حکیم نابینا سے اپنی صحت اور سردار بیگم (زوجہ) کی بیماری کے بارے میں مشورہ کیا۔ ۹ مارچ کو اسلام اور قومیت پر مولانا حسین احمد مدنی کے بیان کا جواب روزنامہ احسان لاہور میں شائع ہوا۔ ۱۰ مارچ کو لاہور واپسی ہوئی۔ اپریل میں جاوید منزل کی تعمیر مکمل ہوئی۔ ۱۴ مئی کو قادیانیت کے دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے سلسلے میں ایک بیان ایسٹرن ٹائمز، ٹریبون، سٹار آف انڈیا، دکن ٹائمز اور اسٹیٹسمن اخبارات میں شائع ہوا۔ اردو اخبارات میں تراجم شائع ہوئے۔ ۲۰ مئی کو جاوید منزل میں منتقل ہوئے۔ ۲۴ مئی کو سردار بیگم (والدہ جاوید) کا انتقال ہوا۔ انہیں بی بی پاک دامناں کے قبرستان

میں سپرد خاک کیا گیا۔ یکم جون کو نواب حمید اللہ خان والئی بھوپال نے پانچ سو روپے سالانہ وظیفہ دینے کا اعلان کیا۔ جس پر اقبال نے شکریہ کا خط لکھا ۱۵ جولائی کو برقی علاج کے لیے بھوپال کا دوسرا سفر کیا۔ ۲۸ اگست کو برقی علاج کا دوسرا دور ختم ہوا اور اقبال دہلی روانہ ہوئے۔ ۳۰ اگست کو لاہور پہنچے۔ ۲۵ اکتوبر کو مولانا الطاف حسین حالی کے جشن صد سالہ میں شرکت کے لیے پانی پت آئے۔ نومبر ۱۹۳۵ء میں قادیانیت کی حمایت میں پنڈت نہرو نے ایک طویل بیان دیا۔ جو ماڈرن ریویو کلکتہ میں شائع ہوا۔

۱۹۳۶ء ۲۹ فروری کو برقی علاج کے تیسرے مرحلے کے لیے بھوپال روانہ ہوئے۔ یکم مارچ کو دہلی پہنچے۔ ۲ مارچ کو بھوپال پہنچے اور شیش محل میں قیام کیا۔ ۱۲ اپریل کو انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں آخری بار شریک ہوئے۔ ''نغمہ سرمدی'' نظم پڑھی۔ اپریل میں مسجد شہید گنج کے مسئلے میں موچی دروازہ میں جلسہ میں شرکت کی۔ ۶ مئی کو حضرت قائداعظم نے لاہور پہنچ کر علامہ اقبال سے ملاقات کی قائداعظم نے علامہ اقبال کو پنجاب مسلم لیگ کا صدر بنایا۔ مئی میں مثنوی مسافر کے دوسرے ایڈیشن کی اشاعت ہوئی۔ ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' نظم تخلیق ہوئی۔

۱۹۳۶ء ۲۱ جون کو اقبال نے قادیانیت کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا ''میرے ذہن میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ احمدی اسلام اور ہندوستان دونوں کے غدار ہیں''۔ جولائی میں ''ضرب کلیم'' شائع ہوئی۔ اکتوبر میں ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' چھپی۔ دسمبر میں مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق مع مسافر'' کی اشاعت عمل میں آئی۔

۱۹۳۷ء ۱۵ جنوری کو سر راس مسعود کو خط لکھا جس میں حج کا قصد ظاہر کیا۔ ۲۷ جنوری کو مصری علما کے وفد کے اعزاز میں سپنسر ہوٹل (۶ منٹگمری روڈ) میں کھانے کی دعوت کی۔ ۲۲ جنوری ۱۹۳۶ء میں اسلام میگزین میں اقبال کا پنڈت نہرو کے بیان پر تبصرہ شائع ہوا جس میں اقبال نے نہرو کے موقف کو مسترد کر دیا اور قادیانیت کو دائرہ اسلام سے خارج اور اسلام اور ہندوستان کے لیے مضرت رساں قرار دیا۔ ۲۸ اپریل کو انجمن کے صدر منتخب ہوئے۔ موتیا بند کی شکایت میں اضافہ ہوا۔ درد نقرس کا آغاز ہوا۔ ۱۳ جون کو سر اکبر حیدری کے نام خط میں بھی حج کا ارادہ ظاہر کیا۔ یکم جولائی کو علالت کے سبب انجمن کی صدارت چھوڑ دی۔ جولائی ۱۹۳۷ء کے آخری ہفتے میں مس ڈورس احمد جاوید اقبال اور منیرہ بانو کی نگہداشت کے لیے جاوید منزل میں آئیں۔ ۲۷ جولائی کو فلسطین کی تقسیم کے بارے میں بیان دیا۔ ۲ دسمبر کو سید میراں شاہ کو بھی حج کی تیاریوں کے بارے خط لکھا۔ ۱۰ دسمبر کو شعبہ تحقیقات اسلامی کے قیام کی ضرورت پر زور دیا۔ ۱۳ دسمبر کو الہ آباد یونیورسٹی نے ڈی لٹ کی اعزازی ڈگری دی۔

۱۹۳۸ء یکم جنوری کو ریڈیو پر سال نو کا پیغام نشر ہوا۔ ۹ جنوری کو انٹر کالجیئیٹ برادر ہڈ نے یوم اقبال منایا۔ ۱۶ فروری کو ڈاکٹر مظفر الدین کو لکھا کہ سر اکبر حیدری نے جو ایک ہزار روپیہ نظام کے توشہ خانہ سے بھجوایا ہے وہ غیرت فقر قبول نہیں کر سکی لہذا واپس کر دیا ہے۔ یکم مارچ کو عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد نے ڈی لٹ کی ڈگری دی۔ ۲۱ اپریل کو جاوید منزل میں صبح پانچ بج کر پندرہ منٹ پر انتقال ہوا۔ شام کو ۵ بجے جاوید منزل سے جنازہ اٹھا۔ اسلامیہ کالج لاہور کے صحن میں بیس ہزار افراد نے نماز جنازہ ادا کی۔ بادشاہی مسجد میں مولانا غلام مرشد خطیب نے دوبارہ نماز جنازہ پڑھائی۔ رات ۹ بج کر ۴۵ منٹ پر تدفین ہوئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

کتابیات

جاوید اقبال زندہ رود، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۸۹ء ☆ سلطان محمود حسین، اقبال کی ابتدائی زندگی، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۶ء ☆ محمد طفیل (ایڈیٹر) ماہنامہ نقوش ناشر ادارہ فروغ ادب لاہور، ۱۹۷۷ء (گوشوارہ مرتبہ رفیع الدین ہاشمی) ☆ شعبہ ادبیات اقبال اکادمی پاکستان کا کتابچہ۔ اقبال سنین کے آئینے میں۔ ☆ اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء

وحید عشرت

اقبال شناسی (مختلف ممالک میں)

اس عنوان کے تحت ان ممالک کا ذکر حروف ہجائی کی ترتیب سے کیا گیا ہے جن میں علامہ اقبال کے متعلق مختلف موضوعات پر کتب و مقالات لکھے گئے۔ ان سے ظاہر ہے کہ اقصائے عالم میں اقبال کے فکر و فن کی آواز پہنچی اور وہ ان سے متاثر ہوئے۔

اٹلی

Maria Nalino, Reecnte Eco

Indio-Persiano della"Divina comedia" Mohammad Iqbal, Orient Modern, XII(1932)

G.Taffarel, Notizie biographie Su Mohammad Iqbal,XVII,1938.

Reyanul Hasan, Il poeta musolnano Indiano Muhammad Iqbal (1873-1937) Ibid,XX(1940).Aless Andeu Bausani, Dante, Ibid II (1951)pp.77-81☆Il modernismo musulmano dell indiano Sir Mohammad Iqbal. Arthur Jeffery- Roma: Istituto Per L'oriente, 1934☆ Il Poema Cleste Alessandro Bausani- Roma Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1952 ☆ Muhammad Iqbal Il Poema Cleste. Alessandro Bausani Castellano: Leonardo da Vinci editrice,1965☆ Poesie di Muhammad Iqbal,Alessandro Bausani- Guanda: Finito DiStampare II , 1956☆ Protesta e Rispasta alla protesta di Muhammad Iqbal. ☆Vito Salierno-Napoli Istituniversitario Orientale.1998

ازبکستان

Muhammad Iqbal, Sharqnik Bluok Shaera wa Motafakri D.Mominova Tashkent Fan,1979☆ Sherlar. A Fazuloev. Tazuloev. Tashkent, Adbiat wa Sanat. 1973

اقبال کے منتخب کلام کا ازبک زبان میں ترجمہ، بعہ نیاز چروف، برکو دحیدوان، تاشقند ۱۹۷۳ء۔

افغانستان

دائرۃ المعارف (Iqbal in the Persian Encyclopaedia, Vol,III کابل، مطبع العمومی۔

غلام حسن مجددی، یاد بود علامہ اقبال، مجلہ ادب (دو ماہی کابل) جون، جولائی، ۱۹۶۵ء غلام حسن مجددی، فلسفہ اقبال، مجلہ ادب (دو ماہی) کابل، اپریل تا جولائی ۱۹۶۷ء۔ سرور خان گویا، کتہ اقبال (معرفی شعر فارسی) مجلہ کابل (ماہانہ) کابل، مارچ ۱۹۳۱ء۔ احمد علی خان درانی، علامہ اقبال (احوال زندگی) مجلہ کابل جون، ۱۹۳۲ء کابل۔ ادارہ مجلہ، شعر اقبال (جاوید نامہ) کابل (ماہانہ) دسمبر ۱۹۳۲ء۔ ادارہ مجلہ انتخاب سخن بانژادنو، از اقبال، کابل (ماہانہ) اگست ۱۹۳۲ء کابل۔ ادارہ مجلہ درد، معارف ہند، کابل (ماہانہ) اکتوبر، ۱۹۳۳ء کابل۔ ادارہ مجلہ افغانستان از نظر فضلای ہند، کابل (ماہانہ) دسمبر ۱۹۳۳ء۔ سرور خان گویا، تقریظ و نقد مثنوی "مسافر" اقبال، کابل (ماہانہ) دسمبر، ۱۹۳۴ء کابل۔ ادارہ مجلہ، اشعار اقبال (ساقی نامہ و کشمیر از پیام مشرق) کابل (ماہانہ) اپریل ۱۹۳۴ء کابل۔ سرور خان گویا/شاہزادہ احمد علی خاں درانی، وفات دکتر اقبال شاعر متفکر و فیلسوف، کابل (ماہانہ) مئی ۱۹۳۸ء کابل، ۱۰۰۔ ادارہ مجلہ، علامہ اقبال کی پہلی برسی، کابل (ماہانہ) مئی ۱۹۳۹ء کابل۔ عابد حسین سید، ڈاکٹر، خودی، درنظر علامہ اقبال کابل (ماہانہ) ستمبر اکتوبر ۱۹۳۹ء، کابل (اردو مقالے کا ترجمہ) قیام الدین خادم، ۲۲۔۳۹۔ اقبال نے مجلہ "کابل" کے درخواست پر چھ اشعار مع فوٹو کے "پیام بہ ملت کوہسار" کے عنوان سے انہیں بھیجے تھے۔ جون ۱۹۳۲ء کے "کابل" میں ان کا عکس چھپا اور مئی ۱۹۳۸ء کے شمارے میں اقبال کی افغانوں کے لیے خاص وابستگی سے متعلق ان اشعار کو دوبارہ نقل کیا گیا۔

افغانستان سے شائع ہونے والے ان مقالوں میں اقبال کی فارسی شاعری، عالم اسلام اور افغانوں سے ان کی محبت، ان کے فلسفہ خودی و بیخودی اور اسلام کی بابت ان کی ترقی پذیر تعبیرات کی داد دی گئی ہے۔ اقبال افغانوں کی نظر میں (ماہنامہ کابل دسمبر ۱۹۳۴ء) رومی، سعدی، حافظ اور بیدل کے بعد فارسی کے پانچویں بڑے شاعر ہیں (کابل کے اسی

شمارے (صفحہ ۸۲) پر سرور خان گویا اعتمادی مرحوم نے لکھا ہے" یکی از فضائل عمدہ و بزرگ علامہ ممدوح کہ مارا بہ مدحش بی اختیاری نماید، این است کہ وی فضل و استعداد خود را مخصوص بہ ہند نساختہ بلکہ از جملہ فضلا و خدام بین المللی اسلام بشمار می رود این فاضل شہیر یک سوز حقیقی ہموارہ برای معارف گذشتہ و عظمت رفتہ اسلام داشتہ و با تمام قوی و موجودیت خود درصدد رہنمونی و سنجیدن راہ ہا برای عودت ترقی و عظمت اسلامی می باشد"

امریکہ

Douglas, william o Judge U.S.Supreme Court Statement on Iqbal, Times of Karachi, April,24,1959 ☆Houben.J J.Individal in Democracy and Iqbal conception of Khudi, Pakistan Quaterly IV(I) Spring 1959 pp 18-21 ☆James, B.Priors, Iqbal's view of Islamic Nationlism in Javed Nama, Iqbal p.XII (I) July 1971,pp.20-40☆Manshardt Clifford ☆Iqbal & Dewey. C.M.G. April ,21 , 1961 p 4☆Pickthaal, M M Sir Muhammad Iqbal's lectures, Islamic culture,V(4) October,1931 pp.677.☆Rachel Bidha Role seen for M S Scholars in interpreting Iqbal Pakistan☆ Naim C M Iqbal Jinnah and Pakistan: The Vision and the Reality, New York,Syracuse University , 1977. pp200.☆Rafiq Zakaria, Iqbal: The Poet & the Politician, New York: Penguin Books 1993 PP.189☆David A, Kerr, Muhammad Iqbal on Religion, Hartford, Anicis Publication, N-D.pp.25☆Naim Siddiqui, Iqbal.Baal-i-Jibreel, California Alhamra Publication 1996.pp.156☆V.G Kiernan(Tr) Poems from Iqbal, New York, Oxford University Press, 2000 .pp.304 ☆Hafeez Malik, Iqbal, ·Poet-Philosopher of Pakistan, New York: Columbia University 1971.pp.441☆Iqbal Sing, The ardent Pilgrim,New York: Oxford,1997,pp-183.

انڈونیشیا

Rankuti,Traddes Poems Nystiques d'Iqbal & Djkarta,1952

ایران

اقبال کا باقاعدہ تعارف ایران میں پہلی دفعہ سید محمد علی داعی الاسلام کے ایک مقالے سے ۱۹۲۸ء میں ہوا۔ وہ ایران کے رہنے والے تھے اور نظام کالج حیدرآباد دکن میں فارسی زبان وادب کے استاد تھے۔ یہ مقالہ علامہ کے بارے میں ایران میں چھپنے والی پہلی تحریر تھی۔ اس کے ذریعے اہل ایران علامہ کے کلام سے پہلی دفعہ آشنا ہوئے۔ آہستہ آہستہ علامہ کے عقیدت مندوں کا حلقہ وسیع ہوتا گیا۔ ابتدائی مداحوں میں محیط طباطبائی اور پروفیسر سعید نفیسی کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

قیام پاکستان کے بعد ایران میں علامہ کی مقبولیت میں تیزی سے اضافہ ہوا اور ایرانی ادیبوں، شاعروں اور دانشوروں نے ان کے حسن کلام اور رفعت افکار کو خراج تحسین ادا کرنا شروع کیا۔ یہ تحسین اور وارادت دو وجوہ سے خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ فکری لحاظ سے اس لیے کہ علامہ کے تصور حیات اور پہلوی دور کے سیاسی اور اجتماعی نظام میں ایک بُعد بلکہ تضاد نظر آتا ہے۔ فنی اعتبار سے اس لیے کہ اہل ایران کے شعری تنقید کے اپنے مخصوص اور معین معیار ہیں اور کسی غیر ملکی شاعر کے لیے ایرانی ذوق شعری کی تسکین قریب قریب محال ہے۔ یوں بھی برصغیر کی فارسی شاعری کے اسلوب کو سبک ہندی کا نام دے کر اہل ایران نے اسے ایک فروتر مقام

دے رکھا ہے۔ اس مخصوص تنقیدی پس منظر میں شاعر مشرق کے کلام کی فسوں کاری ایک معجزے سے کم نہیں۔ ایرانی نقادوں اور ادیبوں کو علامہ کا کلام نہ صرف سبک ہندی کی کوتاہیوں سے پاک نظر آیا بلکہ اس میں انہیں کلاسیکی فارسی شاعری کی دلکش ترین روایات کا عکس دکھائی دیا۔ وہ فارسی شاعری کو بنیادی طور پر سبک خراسانی، سبک عراقی اور سبک ہندی میں تقسیم کرنے کے عادی ہیں، چنانچہ انہوں نے کلام اقبال کو بھی اپنے منفرد روایتی انداز میں پرکھا مگر شعر اقبال کی پختگی اور زیبائی نے انہیں یوں اپنا گرویدہ بنایا کہ ملک الشعرا بہار نے اپنی ایک مشہور نظم میں دور حاضر کو عصر اقبال کے نام سے موسوم کیا:

عصر حاضر خاصۂ اقبال گشت
واحدی کز صد ہزاران برگذشت

ایران کے مشہور ادیب اور دانشور اور سبک شناس ڈاکٹر حسین خطیبی نے کہا: ''یہ اقبال ہی تھے جنہوں نے اپنے ملک میں فارسی شاعری کے ٹمٹماتے ہوئے چراغ کو دوبارہ روشنی بخشی اور اس کے فروغ جاوداں اور نور آسمانی سے نہ صرف پاکستان کو منور کیا بلکہ اپنی شاعری کی تابناک کرنوں سے فارسی زبان کے گہوارے ایران کو بھی تابندگی عطا کی۔'' (اقبال ایرانیوں کی نظر میں) علامہ نے اپنے کلام میں اسلامی ممالک کے بعض جدید سیاسی اور معاشرتی رجحانات کی مذمت کی ہے۔ اتفاق سے جدید ایرانی معاشرے میں بھی یہ رجحانات بڑی تیزی سے جڑ پکڑ رہے تھے۔ مثلاً علامہ وطن پرستی کے اس مغربی تصور کے بہت مخالف تھے جس کی بنیاد نسلی، لسانی اور جغرافیائی تعصبات پر ہوتی ہے۔ ایران میں بھی اس زمانے میں وطنیت کے تصورات عام تھے۔ اس کے نتیجے میں اسلامی دور سے پہلے کی ایرانی تہذیب کے پرجوش اور غیر متوازن احیاء کے ساتھ ساتھ بعض ہمسایہ اسلامی ملکوں سے ایران کے ذہنی فاصلے بڑھ رہے تھے بلکہ ایک حد تک ملی تعصبات بھی پرورش پا رہے تھے۔ وطنیت کا یہ احساس، اخوت کے اسلامی تصور سے متصادم تھا جسے علامہ کے نظام فکر میں بہت اہمیت حاصل ہے۔ چنانچہ علامہ کو نہایت واضح طور پر ان رجحانات کے خلاف احتجاج کرنا پڑا۔ اس دور میں ایران میں تقلید مغرب کا جو جنون امڈ آیا تھا وہ بھی حکیم الامت کے لیے اذیت ناک تھا اور وہ یہ کہنے پر مجبور ہوئے

کشتۂ ناز بتان شوخ و شنگ
خلق تہذیب و تقلید فرنگ
کار آں وارفتۂ ملک و نسب
ذکر شاپور است و تحقیر عرب
روزگار او تہی از واردات
از قبور کہنہ می جوید حیات
با وطن پیوست و از خود در گذشت
دل بہ رستم داد و از حیدر گذشت

(کلیات اقبال فارسی، ۷۶۲)

علامہ کی نظر میں تہذیب مغرب کے بعض پہلو انسانیت کے لیے ہلاکت کا پیغام ہیں۔ ان میں استعماریت، سرمایہ داری، اقوام مشرق کا استحصال، روحانیت و عرفان سے بیزاری اور مادہ پرستی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے اپنے کلام میں مغرب کے تصورات زندگی اور مغربی استعماری قوتوں کی ظالمانہ لوٹ کھسوٹ پر نہایت سختی سے تنقید کی ہے۔ ایرانی معاشرے کا ایک طبقہ ایسا بھی تھا جس کی آنکھیں مغرب کی چکاچوند سے خیرہ ہو رہی تھیں۔ اس کی نظر میں مغرب کی حیرت انگیز ترقی ایک معجزے سے کم نہیں تھی۔ چنانچہ علامہ اس معجزے کے بارے میں یوں ہمکلام تھے

عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب این است کہ بیمار تو بیمار تر است

(پیام مشرق، ۲۲۶)

بہر حال ان ملی، تہذیبی اور تاریخی تصورات میں تصادم کے باوجود علامہ کے شوق بے پروا اور فکر فلک پیما نے اہل ایران کو بہت متاثر کیا۔ وہ ملک الشعرا بہار جنہوں نے قدیم ایران کی عظمت کے احیا کا خواب دیکھا تھا اور اس زمانے کی یاد کو ایران کے جدید قومی شعور کی بنیاد بنانا چاہتے تھے یہ کہنے سے نہ رہ سکے۔

''میں اقبال کو مسلمان غازیوں، عالموں اور دانشوروں کی نو سو سال

کی کوششوں اور کاوشوں کا جوہر اور شاہکار سمجھتا ہوں۔" (اقبال نامہ، تہران، ۹)

ایران کے معروف ادیب سید غلام رضا سعیدی نے ملت ایران کی طرف سے شاعر مشرق کے حضور یوں خراج تحسین پیش کیا:

"اگر اینگلوسیکسن قوموں کو شیکسپیئر، فرانس کو وکٹر ہیوگو اور جرمنی کو گوئٹے پر ناز ہے تو اقبال کی ذات ملل اسلامی کے لیے بالعموم اور ایران اور پاکستان کے اسلامی معاشرے کے لیے بالخصوص باعث افتخار ہے"۔

کلیات اقبال کے مرتب احمد سروش نے علامہ کو ملت اسلامی کے ہزار سالہ فکری سرمایے کا حاصل قرار دیا اور انہیں ایک ایسے آفتاب درخشاں سے تشبیہ دی جو شرق میں ایک نئی سحر کا پیغامبر تھا۔ شاید اس تشبیہ کے پس منظر میں شاعر مشرق کا یہ شعر کارفرما تھا

ہمہ خاوران بخوابے کہ نہاں ز چشم انجم
بہ سرود زندگانی سحر آفریدہ ام من

(کلیات اقبال فارسی، ۵۳۶)

اگرچہ پہلوی دور میں علامہ کے افکار کی انقلابی جہتوں پر کسی دانشور کو لکھنے کا یارا نہیں تھا مگر ان کو کلام اقبال میں انقلاب کی گونج یقینا سنائی دیتی تھی۔ وہ اس کلام کے انقلابی مضمرات کو سمجھتے تھے مگر پردہ کشائی کی جرأت نہیں تھی۔ بحث زیادہ تر علامہ کے شعر کے فنی محاسن، اس میں کلاسیکی بالخصوص عارفانہ روایات کی عکاسی اور رومی و اقبال میں مماثلت وغیرہ ایسے موضوعات پر مرکوز رہی مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ علامہ کے حیات آفریں پیغام کے دوسرے پہلوؤں سے ناآشنا نہیں تھے۔ علامہ کے کلام میں جہان تازہ کی تخلیق کی آرزو کروٹیں لے رہی تھی جو زندگی کے فرسودہ نظام کو تہ و بالا کر دینے کا تقاضا کرتی تھی

گفتند جہان ما آیا بتو می سازد
گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن

(کلیات اقبال فارسی۔ ۴۶۷)

علامہ کے نزدیک روح امم کی حیات کشمکش انقلاب سے عبارت ہے وہ جانتے تھے کہ شعر اقبال کا بنیادی پیغام انقلاب ہے:

انقلاب اے انقلاب اے انقلاب

(کلیات اقبال فارسی، ۸۳۰)

انقلاب کے اس تصور کو بال جبریل کی نظم مسجد قرطبہ میں بیان کرتے ہیں

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روح امم کی حیات کشمکش انقلاب

(کلیات اقبال اردو، ۳۹۲)

علامہ نے دلوں کو جو ولولہ تازہ دیا تھا وہ اقبال کے ایرانی شیدائیوں کے دلوں میں پرورش پاتا رہا اور بالآخر اس کا بھرپور اظہار ڈاکٹر علی شریعتی کے افکار میں ہوا جو اسلامی انقلاب ایران کے پیشرووں میں سے ہیں اور تحریک کے زمانے میں اچانک انقلابی شعور کا ترجمان بن کر ابھرے۔ وہ اسلام کو مذہب انقلاب سمجھتے تھے۔ زندگی ان کے نزدیک پیہم حرکت، مبارزت اور ستیزہ کاری سے عبارت تھی۔ وہ استعمار گری کے دشمن تھے اور مغربی فکر کو بے چون و چرا تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں تھے۔

شریعتی اپنے رہبر حکیم الامت پر فدا تھا جن پر ان کی دو تصانیف سامنے آئیں یعنی "اقبال معمار تجدید بنائے تفکر اسلامی" اور "ما و اقبال"۔ پہلی کتاب اس مقالے پر مشتمل ہے جو انہوں نے حسینیہ ارشاد کے زیر اہتمام منعقدہ کانفرنس میں پڑھا تھا۔ دوسری کتاب بھی علامہ کی جامع صفات شخصیت کے حضور ایک پرستار کا ہدیہ محبت و عقیدت ہے۔ دونوں کتابوں میں معاصر اسلامی بالخصوص ایرانی معاشرے کے تناظر میں پیغام اقبال کی اہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دونوں میں مصنف کی آتش نوائی ایک ایسی بے چین روح کا پتا دیتی ہے جو انقلاب و اجتہاد اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لیے تڑپ رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے لہجے میں بلا کی تندی و تیزی آ گئی ہے اور انداز بیان میں بعض اوقات ایک گونہ آشفتگی کا احساس ہوتا ہے۔

شریعتی کی نظر میں اسلامی تہذیب نے انسانی معاشرے کو آج تک علم و حکمت کی جن درخشاں شخصیتوں سے مالا مال کیا ہے، اقبال ان میں سے ایک ہے۔ انہوں نے علامہ کو "مصلح مفکر انقلابی اسلامی" کے نام سے یاد کیا ہے۔ (علی شریعتی، اقبال معمار تجدید بنائے فکر اسلامی) وہ ان کی نظر میں ایک کثیر الابعاد شخصیت ہیں۔ وہ انہیں ایک طرف غزالی کے ہم پایہ اور دوسری طرف جدید دور میں عالمی سطح کے ایک عظیم مفکر دکھائی دیتے

ہیں جو اسلامی عرفان وتصوف اور جدید فلسفہ کا امتزاج ہیں۔ ایک طرف فلسفہ مغرب اور تمدن انسانی کی تاریخ پر ان کی گہری نظر ہے تو دوسری طرف اسلامی حکمت وعرفان پر انہیں پوری قدرت حاصل ہے۔ (علی شریعتی، اقبال معمار تجدید بنائے فکر اسلامی) انہوں نے اگر مغرب میں جدید تفکر و تعقل کی معراج حاصل کی تو ساتھ ہی مشرق کے عظیم روحانی اور معنوی سرمایہ کو اپنے اندر سمویا۔ انہوں نے اپنی روحانی اور ذہنی بصیرت سے اسلام کی فکر روایات کو یکجا کیا اور انہیں نئی تشکیل عطا کی۔ انہوں نے مغربی درس گاہوں سے کسب علم کیا مگر مغربی فکر کی برتری کو تسلیم نہیں کیا۔ شریعتی کے اپنے الفاظ میں: ”تسلیم غرب نشد، غرب را تسخیر کرد“۔ (علی شریعتی، اقبال معمار تجدید بنائے فکر اسلامی، ۱۴)۔

بقول شریعتی علامہ چاہتے تھے کہ وہ اسلام کے نصب العین تصور کی بکھری ہوئی جہتوں اور پراگندہ اور متفرق پہلوؤں کو ایک نئی شکل و صورت دیں جنہیں تاریخ کے طولانی ادوار میں سیاسی فریب کاریوں اور منفی فلسفیانہ اور اجتماعی میلانات نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا تھا۔ وہ اس تن مردہ میں نئی روح پھونکنا چاہتے تھے۔ علامہ نے مخالف قوتوں سے نبرد آزما ہونے کا جو فلسفہ پیش کیا وہ شریعتی کے نزدیک صحیح اور سچی اسلامی روح تھی۔ (علی شریعتی، اقبال معمار تجدید بنائے تفکر اسلامی، ۸۵) یہ فلسفہ زمانہ سازی کے مقابلے میں نبرد آزمائی کا سبق دیتا ہے۔ بقول شریعتی اگر اگلے وقتوں کی مصلحت کیش طبائع نے کہا:

زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ بساز

تو اقبال نے مبارزہ طلبی کا سبق یوں دیا:

زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز

شریعتی نے اقبال کی زبان میں کہا کہ زندگی موج ہے ساحل نہیں۔ (علی شریعتی، اقبال معمار تجدید بنائے تفکر اسلامی، ۱۷) زندگی حرکت کا نام اور حرکت اور جدوجہد انسان کی تقدیر ہے۔ عرفان اقبال کم کوشی اور عزلت نشینی نہیں عرفان قرآنی ہے جو گردش ایام کو بدل دیتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ تقدیر ہی شریعتی کی نظر میں قرآنی حقائق کی صحیح تفسیر ہے۔

انقلاب کے بعد علامہ کے پیغام اور شخصیت کو پہلے کی نسبت بہت زیادہ مقبولیت اور اہمیت حاصل ہوگئی۔ مارچ ۱۹۸۶ء میں تہران میں جو عالمی اقبال کانگرس منعقد کی گئی وہ اس دعوے کی بین دلیل ہے۔ اس میں اسلامی جمہوریہ ایران کے صدر اور موجودہ رہبر انقلاب آقائی علی خامنہ ای نے بنفس نفیس شرکت کی اور اپنے فاضلانہ خطاب میں حضرت علامہ کی مصلحانہ اور رہبرانہ شان کو خراج تحسین ادا کیا۔ ان کے علاوہ متعدد اہم وزراء ارباب سیاست واقتدار اور ممتاز اہل علم وادب نے اپنے مقالوں میں بعض اہم موضوعات مثلاً احیائے فکر دینی، اجتہاد، اتحاد عالم اسلام، انقلاب اور مبارزت وستیزہ جوئی پر حضرت علامہ کے افکار کو اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ یہی نہیں بلکہ ان سے کامل ہم آہنگی، عقیدت اور وابستگی کا اظہار کیا۔ اس کانفرنس کے لہجے، مزاج اور فضا سے یوں معلوم ہوتا تھا کہ اقبال نے ایرانی ذہن وقلب کو پوری طرح مسخر کر لیا ہے اور ایرانی زعماء نے حضرت علامہ کی ذات کو رہنما مفکر کی حیثیت سے تسلیم کر لیا ہے۔ آج سے تقریباً نصف صدی پہلے شاعر مشرق نے آرزو کی تھی

عجم رمیدہ بو را نفسم بہار بادا

(پیام مشرق، ۲۱۵)

آج یہ آرزو پوری ہو رہی ہے۔

کتابیات:

اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ اقبال نامہ، تہران، مکتبہ دانش، ۱۳۳۰ھ ☆ احمد سروش، کلیات اشعار فارسی، مولانا محمد اقبال لاہوری، تہران، ۱۹۴۳ ☆ عبدالحمید عرفانی، اقبال ایرانیوں کی نظر میں، کراچی، ۱۹۵۷ ☆ غلام رضا سعیدی، اقبال شناسی، زبور عجم، لاہور، ۱۹۴۸ (طبع چہارم) ☆ علی شریعتی، ما و اقبال، تہران، ☆ علی شریعتی، اقبال معمار تجدید بنای تفکر اسلامی

عبدالشکور احسن

(۲)

ایران میں اقبال شناسی کے ضمن میں مختلف اصحاب علم ودانش نے جو کام کیا اس کی تفصیل درج ہے۔

سید محیط طباطبائی نے اقبال کے فکر ونظر کو عام کرنے میں بڑا

حصہ لیا۔ اپنے مجلہ ''محیط'' میں مقالات شائع کیے۔ انجمن روابط ایران و ہند کے جلسوں میں عوام وخواص کو مخاطب کیا۔ وہ فرماتے ہیں: ''اگر چہ وہ (اقبال) لاہور میں مدفون ہے اس کا اصلی مزار اہل دل کے سینوں میں ہے جو اس کے سات فارسی دیوانوں میں اس کی ابدی ادبی زندگی کو مشاہدہ کرتے ہیں (اقبال ایرانیوں کی نظر میں)۔ سب سے مفصل مقالہ جو ایران میں ۱۹۴۷ء میں شائع ہوا وہ سید محیط طباطبائی کے قلم سے ہے (اقبال ایرانیوں کی نظر میں ۱۵۶)۔

پروفیسر سعید نفیسی جن کے نام اقبال کا خط بھی دستیاب ہے اور اقبال نے خود اپنی کتب اسرار خودی اور رموز بیخودی بھجوائی، ایران کے ایک عالی رتبہ محقق، دانشمند، افسانہ و ناول وڈرامہ نویس، شاعر اور نقاد تھے، انہوں نے علامہ اقبال کے کلام کا عمیق مطالعہ کیا اور اپنے مقالات میں ان کے فکر و نظر کی تشریح و توضیح کی۔ مثلاً ان کے یہ اقوال: ''پاکستان کے اس ذہین و طباع شاعر نے یہ جرأت کی اور اپنا کام بخوبی انجام دیا۔ اس کی تصنیفات برہان قاطع اور قاطع برہان کی طرح ہمارے سامنے موجود ہیں (ایضاً ۱۰۲، ۱۰۳)

''میں اقبال کا مقام یک پیشوا اور رہنما کا مقام سمجھتا ہوں، شاعر عظیم کہلانے کا حق وہ شاعر رکھتا ہے جو زمانے کے اوضاع کو تبدیل کر سکے۔ خیالات عامہ میں انقلاب پیدا کر دے۔ میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں جس آخری شخص نے وہ کام انجام دیا ہے، محمد اقبال ہے (ایضاً ۱۰۲۔۱۰۳)

خواجہ عرفانی کی مساعی سے انجمن روابط فرہنگی ایران و پاکستان، تہران کی تشکیل ہوئی اور مطیع الدولہ محمد حجازی اس کے صدر ہوئے۔ عرفانی نے رومی عصر کے نام سے کتاب لکھی اور اقبال کے فکر و نظر کو ایران میں متعارف کرایا۔ ضرب کلیم کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ مجتبیٰ مینوی نے اقبال لاہوری کے نام سے کتاب شائع کی۔

بعض ایرانی مشاہیر میں سے مندرجہ ذیل ادباء و زعماء نے خصوصی جلسوں میں مقالات پڑھے جن سے ایرانی اقبال کے فکر و نظر سے آشنا اور متاثر ہوئے۔ علامہ علی اکبر دھخدا، سید حسن تقی، ڈاکٹر منوچہر اقبال، ڈاکٹر لطف علی صورتگر، آقای صادق نشات، محمد حسین مشائخ فریدنی محمد تقی مقتدری، مطیع الدولہ محمد حجازی، ڈاکٹر ناظر زادہ کرمانی، عبدالحی نوائی۔

ایرانی شعراء نے علامہ اقبال کی تعریف و توصیف میں منظومات لکھیں اور اسی طرح ادیبوں، طالب علموں اور شعر سے دلچسپی رکھنے والوں میں اقبال بہتر متعارف ہوئے۔ ان میں سے چند ایک کے نام درج کیے جاتے ہیں۔ صادق سرمد شاعر ملی ایران۔ جو ایرانی حکمران کے ساتھ پاکستان میں آئے۔ انہوں نے اقبال اور پاکستان کے متعلق قطعات و قصاید لکھے۔ مثلاً اقبال سے متعلق ان کے تاثرات یہ ہیں:

اقبال بزرگ است کہ در عالم توحید
از بت شکنی دشمن اصنام بزرگ است
ای مسلمانان پنجابی زہی اقبالتان
کزدم اقبالتان مقبول شد آمالتان
اگرچہ مرد بمیرد بہ گردش مہ و سال
نمردہ است و نمیرد محمد اقبال
درود باد بر اقبال وسعی مقبولش
کہ عزت ابدی آمدش بہ استقبال
اقبال کہ پیغمبر پیغمبر حق بود
در حضرت حق صاحب انعام بزرگ است
درود باد بہ دانای راز پاکستان
کہ خلق را ز خود آگہ بہ سر وحدت کرد

کاظم رجوی: اس کے قصیدے میں نمونہ کے طور پر ایک شعر:

بر بیان نغز و فکر بکر اقبال است و بس
کاخ استقلال پاکستان و استکمال او

ادیب برومند: اقبال کے متعلق اس کا ایک شعر:

شد شاعری آزادہ و دریا دل و فیاض
از وسعت اندیشہ و از طبع گہر بار

حبیب یغمائی: اقبال کے متعلق اس کی رائے:

پارسی گو حکیم پاکستان
پاک جان، پاک شیوہ، پاک خصال

دکتر قاسم رسا مشہدی: اقبال کے متعلق اس کی رائے:

شاعری شیریں کلام و نکتہ سنج
تا بگوید راز پنہان مو بہ مو

احمد گلچین معانی: اس نے کہا:

بشنو از آن فیلسوف پاک زاد
مولوی ثانی آن اقبال راد

ڈاکٹر رضا زادہ شفق: اقبال کے متعلق ان کی رائے ہے:

اوستاد سخنوران جہان
شاعر فیلسوف پاکستان
مشرب اہل حق مشرب او
مذہب اوست مذہب عرفان

امیر فیروز کوہی: اس نے کہا:

امیر دامن اقبال را ز کف مگذاری
کہ ھر کہ حاجت از ان نور پاک خواست برآمد

عباس فرات نے یوم اقبال ۱۹۵۴ء پر فرمایا:

ہست نو روز اہل شعر و ادب
روز دکتر محمد اقبال

سعید نفیسی نے اپریل ۱۹۵۶ء کو مزار اقبال پر قطعہ کہا۔ اس کا آخری شعر یہ ہے:

بہ جان و دل تو نفیسی ببوس خاک درش
کہ بود امید فراوان و آرزو بسیار

خواجہ عبدالحمید عرفانی نے ایران میں اپنے دور اقامت میں علما، ادباء و شعرا کے ایران سے روابط قائم کیے۔ یہاں تک کہ وزرائے حکومت اور وزرائے اعظم تک ذاتی روابط قائم کیے۔ چنانچہ یوم اقبال ۱۹۸۰ء پر وزیر اعظم حسین علا کا پیغام حاصل کیا جس میں انہوں نے فرمایا

''اقبال نور محمد کے فرزند تھے اور اپنے عالی تفکر اور عظیم الشان اور تابناک روح کی بدولت اس نے اپنے ہمہ گیر مقاصد اور معانی کو اپنے اشعار کے ذریعے عالم اسلام اور مسلمانان ہندو پاکستان تک پہنچایا (اقبال ایران، ۳۴۸)۔

ڈاکٹر محمد مصدق وزیر اعظم ایران نے یوم اقبال، اپریل ۱۹۵۲ء میں اپنا پیغام بھیجا۔ جس میں فرمایا: اقبال'' پاکستان کی نجیب ملت کی آزادی کی خوش خبری دے رہا ہے (اقبال ایران، ۲۸۱)

خواجہ عرفانی کا ایک کام احمد سروش کی دریافت تھی جسے انہوں نے کلام اقبال سے آشنا کیا اور پھر اس نے اپنی بے زری کے باوجود کلیات فارسی مولانا اقبال شائع کی۔ سروش نے علامہ اقبال کے موضوعات کے اتباع میں بے شمار غزلیں، قطعات، رباعیات، اور مثنویاں لکھیں (اقبال ایران، ۳۳۱-۳۳۲) مندرجہ ذیل بیانات سے اقبال کے ساتھ اس کی والہانہ عقیدت ظاہر ہوتی ہے۔

''اقبال کے اشعار خون دل سے رنگین، پرحرارت اور انقلابی تھے۔ میں نے محسوس کیا کہ اس کا کلام اور پیام سالہا سال پہلے سے میرے وجود کے ذرے ذرے میں بسا ہوا ہے'' اقبال کا کلام و پیام برصغیر میں پاکستان کی تحریک آزادی کا نقیب تھا (اقبال ایران، ۳۳۹)۔ ایرانی شعراء ادباء و علما، کلام اقبال سے متاثر ہوئے اور ساتھ ہی حکام سلطنت اس قدر اثر پذیر ہوئے کہ انہوں نے مناسب سمجھا کہ اقبال کے حیات افروز کلام سے ان کے نوجوان بچے بھی آشنا ہوں۔ چنانچہ ۱۹۸۴ء میں غلام علی حداد عادل، وزارت تعلیم کے شعبہ تحقیق اور منصوبہ بندی کے صدر نشین نے ''اقبال لاہوری در کتابہای درسی جمہوری اسلامی ایران'' رسالہ لکھا تا کہ ایران کے ثانوی اور اعلیٰ ثانوی تعلیم کے اداروں میں علامہ اقبال کے احوال و کوائف کے ساتھ کلام اقبال شامل نصاب کیا جائے۔ حداد عادل نے علامہ اقبال کے تعارف نامہ میں اقبال کے بصیرت افروز اور سیرت ساز کلام کی خصوصیات پر روشنی ڈالی۔ بعد میں کلام اقبال سے مندرجہ ذیل اقتباسات مطالعہ کے لیے پیش کیے۔ جاوید نامہ۔ فلک عطارد اور آنسوی افلاک اور پس چہ باید کرد سے اشعار انتخاب کیے مثلاً

غربیاں را زیرکی ساز حیات
شرقیاں را عشق راز کائنات

(کلیات اقبال فارسی، ۸۵۳)

آدمیت زار نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ

(کلیات اقبال فارسی، ۸۳۹)

نظموں میں سے ''دل چیست'' ''از خواب گراں خیز'' ''اے اسیر فرنگ'' ''قرآن'' ''مقام مصطفیٰ'' ''میلاد آدم'' ''ای جوانان عجم'' ''تقلید از عرب'' ''مومن خود شو'' ''کافر افرنگ شو'' چند دو بیتیں ارمغان حجاز سے شامل نصاب کی گئی ہیں (تفسیر اقبال، ۱۲۳۔۱۵۴)

اقبال ایرانیوں کی نظر میں: شکوہ کا فارسی ترجمہ، رسالہ ندای قدس، ۱۹۳۶ء شمارہ ۳، ص ۱۲۹، پر شائع ہوا۔

کابل کے ایک رسالہ سے اقبال کی نظم مجلہ سخن میں نقل ہوئی۔ لوگ اسے افغانستان کا شاعر سمجھتے رہے۔ برصغیر کے انگریزی عہد میں ایران کے ساتھ سیاسی و ثقافتی روابط تقریباً منقطع رہے۔ ایرانی ادبا وشعرا خود حصول مشروطیت اور حکومتی جبر و استبداد کے خلاف جدوجہد میں مصروف تھے۔ ہندوستان کے کسی فارسی شاعر کا متعارف ہونا مشکل تھا۔ سفارتی ذرائع سے ممکن ہے بعض ادبی و ثقافتی معلومات ایران پہنچی ہوں۔ ۱۹۳۴ء میں ہزارہ فردوسی منعقد ہوا۔ افغانستان سے سردار خان گویا بھی شریک ہوئے۔ تہران میں آ کر معلوم ہوا کہ بہت کم ایرانی ادیب وشاعر اقبال سے آشنا ہیں۔ محیط طباطبائی نے بتایا کہ انہوں نے اقبال کے چار مجموعہ کلام پڑھے ہیں اور ابھی تک جاوید نامہ نہیں ملا۔ محیط طباطبائی کے علاوہ پروفیسر سعید نفیسی ایسے فاضل ادیب، شاعر اور محقق تھے جنہوں نے کلام اقبال پڑھ کر علامہ اقبال کو تعریفی خطوط لکھے (اقبال ایرانیوں کی نظر میں ۱۱)

۱۹۴۹ء میں عبدالحمید عرفانی ایران میں پریس و کلچرل اتاشی مقرر ہو کر آئے۔ چونکہ وہ اقبال کے فکر و فن سے آشنا تھے اس لیے انہوں نے ایران میں اقبال شناسی کے لیے قابل قدر خدمات انجام دیں جو کہ ناقابل فراموش ہیں۔

۱۹۵۰ء میں سفارت پاکستان کے اہتمام سے یوم اقبال کا جلسہ منعقد ہوا۔ ان کی مخلصانہ کوشش سے ملک الشعراء محمد تقی بہار اپنی ضعیفی کے باوجود جلسے کی صدارت کے لیے آئے۔ ۱۹۵۲ء کے ایک جلسے میں علامہ دہخدا یوم اقبال کی صدارت کے لیے آ گئے۔ عرفانی کی لائق ستائش کوشش کی وجہ سے وہ اپنے بڑھاپے اور ضعف کے باوجود آنے کے لیے آمادہ ہوئے۔ ۱۹۵۳ء میں یوم اقبال کے موقع پر خواتین کے لیے الگ جلسے کا اہتمام کیا گیا اور اس جلسے کی خبریں تقریباً سب اخباروں میں شائع ہوئیں ڈاکٹر نکینہ کاظمی نائب صدر انجمن فرہنگی ایران و پاکستان کی تقریر بہت مقبول ہوئی۔ اسی سال عرفانی کی فرمائش پر پروفیسر ڈاکٹر حسین خطیبی نے علامہ اقبال کے سبک (اسلوب شعر) پر یونیورسٹی ہال میں تقریر کی جو بہت پسند کی گئی۔ خواجہ عرفانی ۱۹۵۴ء میں تبریز گئے اور جلسوں کا اہتمام کیا اور اقبال کے افکار و نظریات کی نشر و اشاعت کے لیے کوشش کی۔ خواجہ عرفانی اپنے پہلے تقرر پر ۱۹۵۵ء تک ایران میں رہے بعد میں دوبارہ کلچرل اتاشی کی حیثیت سے ۱۹۵۵ء سے ۱۹۶۴ء تک ایران میں رہے اور اقبال شناسائی کے لیے بہترین خدمات سرانجام دیں۔

ایران میں اقبال پر کتابیں:

ایران میں اقبال پر مندرجہ ذیل کتب شائع ہوئیں:

اندیشہ ہای اسلامی اقبال (مقدمہ) سید غلام رضا سعیدی ۱۹۶۸ء طبع اسلامی قم (ایران) ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے ایک انگریزی مقالے کا ترجمہ اور ۴۰ صفحے کا مقدمہ۔ ☆احیای فکر دینی در اسلام (ترجمہ) احمد آرام، ۱۹۶۷ء تہران۔ اقبال کے انگریزی کے سات خطبات (مقالات) کا ترجمہ ☆اقبال لاہوری، پروفیسر مجتبیٰ مینوی، ۱۹۴۷ء تہران، ضمیمہ ماہنامہ یغما، (فکر و فن اقبال) ☆اقبال متفکر و شاعر اسلام، سید محمد تقی مقتدری، ۱۹۴۸ء تہران، چاپخانہ دوستی، (فکر و فن اقبال) ☆اقبال شناسی (در ہنر و اندیشہ محمد اقبال) سید غلام رضا سعیدی تہران ۱۹۵۹ء ☆اقبال و ایران، (دکتر خواجہ عبدالحمید عرفانی، ۱۹۵۹ء، تہران، (سفارت پاکستان) (بروشر) ☆دکتر اقبال و شعر فارسی وی، سید محمد علی داعی الاسلام مرحوم، ۱۹۲۸ء حیدر آباد دکن (اقبال پر فارسی میں قدیم تر مقالہ) ☆دانای راز، دکتر احمد احمدی بیرجندی، ۱۹۷۰ء مشہد (کتاب فروشی زوار)۔ (اقبال کا فکر و فن اور انتخاب کلام فارسی) ☆رومی عصر، خواجہ عبدالحمید عرفانی، ۱۹۵۳ء تہران (چاپ دانش)، اقبال کے حالات زندگی اور افکار ☆سرود اسلامی اقبال، سید محمد علی صغیر، ۱۹۶۸ء تہران، ☆اقبال کے اردو ترانہ ملی کے عربی اور فارسی تراجم اور توضیحات۔ ☆سرود اقبال، فخر الدین حجازی، جنوری ۱۹۷۶ء تہران، ۲۴۰ صفحے اقبال کے فکر و فن پر تبصرہ، اور انتخاب کلام فارسی ☆سیر فلسفہ در ایران

(تراجم) ڈاکٹر محمد حسن آریانپور، ۱۹۶۷ء ☆ (طبع اول) تہران، اقبال کی انگریزی کتاب "ایران ما بعد الطبیعیات کا ارتقا" کا فارسی ترجمہ مع مقدمہ ☆ علامہ اقبال (مجموعہ مقالات یوم اقبال) مرتبہ ادارہ حسینیہ ارشاد، ۱۹۷۳ء تہران، ۸ مقالے مشتمل بر فکر وفن اقبال ☆ علامہ محمد اقبال، شاعر ملی پاکستان، تہران، ۱۹۵۵ء (از دکتر خواجہ عبدالحمید عرفانی) بروشر (سفارت پاکستان) ☆ نظریات سخت کوشی واتحاد جہان اسلام، سید محمد تقی مقتدری ☆ کلیات فارسی مولانا اقبال لاہوری، مقدمہ از احمد سروش، ۱۹۶۴ء (طبع اول) تہران انتشارات سنائی، طبع ثانی، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، دکتر فضل اللہ رضا، ۱۹۷۳ء تہران (نشریہ انجمن روابط فرہنگی (سفارت پاکستان) ☆ محمد اقبال وشعر فارسی تمامی اردوی دی، خواجہ عبدالحمید عرفانی، ۱۹۶۰ء تہران (سفارت پاکستان) ☆ یک چمن گل (انتخاب اشعار اقبال) دکتر غلام حسین صالحی علامی، ۱۹۶۰ء (چاپ عطائی)۔

کتابوں میں یعنی مجموعہ مقالات میں اقبال پر شذرات

اقبال شاعر شرق (ہفتاد سالگی) محمود فرخ، تہران، ۱۹۶۵ء میں مقالہ از دکتر عبدالحسین زرین کوب (پیام مشرق سے مربوط) ☆ اقبال اور قرآن، یادنامہ علامہ امینی، جلد اول، تہران ۱۹۷۳ء، مرتبہ دکتر سید جعفر شہیدی میں مقالہ، از دکتر احمد احمدی بیرجندی۔

اقبال، ایران کے مجلات میں:

آموزش وپرورش (ماہانہ) تہران محمد اقبال، شاعر وفیلسوف، ترجمہ صادق طوبیا، مارچ ۱۹۵۳ء (فرانسیسی سے ترجمہ) ☆ آموزش و پرورش (ماہانہ) تہران، عظمت اقبال لاہوری، از رشید یاسمی، نومبر ۱۹۵۴ء ☆ آموزش وپرورش (ماہانہ) تہران، ہدفہای تعلیم وتربیت مکتب فکری اسلام از نظر علامہ اقبال ترجمہ از سید غلام رضا سعیدی ☆ پروفیسر خورشید احمد کے انگریزی مقالے کا فارسی ترجمہ مع توضیحات، قسط اول، اگست، ۱۹۶۶ء ☆ قسط دوم، ستمبر، ۱۹۶۶ء ☆ قسط سوم اکتوبر نومبر، ۱۹۶۶ء ☆ ارمغان (ماہانہ) ترجمان حقیقت، شاعر فارسی محمد اقبال، از سید محمد محیط طباطبائی مئی، ۱۹۳۸ء (ایران میں اقبال کے حالات زندگی اور فکر وفن پر شائع ہونے والا پہلا مقالہ جو محمد ریاض نے اردو میں ترجمہ کر کے شائع کروایا ☆ جہان نو (ماہانہ) تہران، یاد اقبال، از ملک الشعرا محمد تقی بہار، جولائی ۱۹۵۰ء تقریر کا متن ☆ سخت کوشی اقبال، از دکتر سید محمد اکرم، اکرام، بہار، ۱۹۶۸ء ☆ مجلّہ دانشکدہ ادبیات وعلوم انسانی، دانش گاہ تہران (سہ ماہی) تہران، علی بخش (خادم اقبال) از دکتر مظاہر مصفا بہار خزان ۱۹۷۵ء، حیات اقبال ☆ مجلّہ دانشکدہ ادبیات وعلوم انسانی (سہ ماہی) مشہد، دانش گاہ مشہد (اب دانشگاہ فردوسی) تحلیلی از جاوید نامہ اقبال، از دکتر احمد علی رجائی بخارائی، بہار ۱۹۶۵ء پہلے شمارے کا پہلا مقدمہ ☆ مجلّہ دانشکدہ ادبیات وعلوم انسانی، دانشگاہ مشہد، اقبال شاعر حیات بقلم دکتر غلام حسین صدیقی، ۱۹۶۶ء خطابہ یوم اقبال، ۲۲ صفحے، پہلا مقالہ ☆ ایضاً دانشگاہ مشہد، ہنر شاعری اقبال، از دکتر احمد علی رجائی، بہار ۱۹۶۷ء پہلا مقالہ ☆ ایضاً دانشگاہ مشہد، توضیح یک بیت اقبال، از دکتر احمد علی رجائی خزان ۱۹۶۷ء بیت یہ ہے:

فطرت آشفت کہ از خاک جہان مجبور
خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد

☆ دانش گاہ مشہد، نظری بر جاوید نامہ اقبال، مترجم دکتر محمد ریاض، خزاں ۱۹۷۲ء (اصل اردو مقالہ چوہدری محمد حسین مرحوم کا ہے) ☆ محیط (ماہانہ) شمارہ ویژہ، علامہ محمد اقبال، سید محمد محیط طباطبائی مئی ۱۹۴۵ء، ☆ روزگار نو (ماہانہ) تہران اقبال شاعر و پیغام او، از سعادت علی خان، مئی ۱۹۵۱ء ☆ عدل (ہفت روزہ) تہران، علامہ اقبال (ادائے احترام) بقلم محمود ختمی (کاشانی) ۳ مئی ۱۹۵۲ء، ☆ کتابہای ماہ (ماہانہ) تہران، آثار اقبال، از سید محمد محیط طباطبائی ۱۹۷۵ء خطاب کی قسط دوم ☆ مجلّہ دانشکدہ ادبیات وعلوم انسانی ودانشگاہ تہران (سہ ماہی) تہران، احوال و آثار وافکار اقبال، از دکتر حسین خطیبی، اکتوبر ۱۹۵۳ء مجلے کے سب سے پہلے شمارے کا اولین مقالہ ☆ مجلّہ دانشکدہ ادبیات وعلوم انسانی دانشگاہ تہران، سہ ماہی، تہران، فلسفہ اقبال، دکتر محمد ریاض، جولائی ۱۹۷۴ء ☆ معارف اسلامی (سہ ماہی) تہران، مناقب بدیع اہل بیت رسول اللہ ﷺ در اشعار علامہ اقبال، از دکتر محمد ریاض، بہار اور تابستان، ۱۹۷۶ء، ☆ مہر (سہ ماہی) تہران، کمال اقبال از مجید موقر (مدیر مجلّہ) جون ۱۹۶۳ء قسط اول ☆ مہر (سہ ماہی) تہران، کمال اقبال از

مجید موقر (مدیر مجلہ، جولائی ۱۹۶۳ء) قسط دوم، کل ۱۲ صفحے ☆ نامہ آستان قدس (ماہانہ) مشہد، نظری بر مثنوی "پس چہ باید کرد، از دکتر احمد علی رجائی، جنوری ۱۹۶۶ء، ۱۰ صفحات ☆ وحید (ماہانہ) تہران تضمینات فکر اقبال از شعرای ایران، دکتر محمد ریاض ستمبر ۱۹۷۴ء ☆ وحید (ماہانہ) تہران، اقبال و شاہ ہمدان سید علی ہمدانی از دکتر محمد ریاض، قسط اول ☆ وحید (ماہانہ) تہران اقبال و شاہ ہمدان سید علی ہمدانی، از محمد ریاض، قسط دوم ☆ ہفت ہنر (سہ ماہی) تہران، سہم ایران در ہنر و اندیشہ اقبال دکتر محمد ریاض جنوری ۱۹۷۴ء ☆ ہنر و مردم (ماہانہ) تہران اساس فلسفہ اقبال شاعر پاکستان، از علی اکبر کوثری، نومبر ۱۹۶۵ء ☆ ہنر و مردم (ماہانہ) تہران، مثنوی اسرار خودی اقبال، دکتر سید محمد اکرم شاہ، اکرام جون۔ جولائی ۱۹۶۷ء ☆ ہنر و مردم (ماہانہ) تہران۔ مولانا جلال الدین رومی و علامہ اقبال لاہوری، دکتر ک۔ ب۔ نسیم (پشاور) جون ۱۹۷۵ء ☆ ہنر و مردم (ماہانہ) تہران اقبال و پیام او، علی قلی محمودی بختیاری، اپریل ۱۹۷۶ء ☆ یغما (ماہانہ) تہران (مدیر حبیب یغمائی) اقبال و سبک ہندی نوشتہ دکتر حسین خطیبی، مئی ۱۹۵۵ء ☆ یغما (ماہانہ) تہران، کیفیت تولد نظریہ خودی در درون اقبال و ریشہ ہا و اجزای آن، از دکتر احمد علی رجائی، جنوری، ۱۹۶۳ء ☆ یغما (ماہانہ) تہران، روز بزرگداشت اقبال در بغداد، از علی اکبر کوثری، مئی ۱۹۶۴ء

ایران میں اقبال پر لکھے جانے والے آثار کے بارے میں چند باتیں:

ایران میں اقبال کے بارے میں جو کتب و مقالات لکھے گئے ہیں، ان کے دو نمایاں پہلو ہیں۔ کچھ فن سے مربوط ہیں اور کچھ فکر اقبال سے۔ دکتر اقبال و شعر فارسی، سید محمد علی داعی گیلانی ۱۹۲۸ء میں لکھی گئی مگر اس مختصر کتاب میں اقبال کی چار ابتدائی فارسی کتابوں (اسرار خودی، رموز بے خودی، پیام مشرق اور زبور عجم) کے فنی اور فکری دونوں پہلوؤں پر نقد و نظر ملتا ہے۔ مصنف نظام کالج حیدر آباد دکن میں فارسی کے پروفیسر تھے "پنج جلدی فرہنگ نظام" (فارسی) ان کی قابل قدر تصنیف ہے۔ وہ ۱۹۵۰ء میں دکن میں فوت ہوئے۔ انہوں نے شعر اقبال کی خودی آموز، حریت پرور اور اتحاد عالم اسلام کی بھرپور دعوت دینے والے مطالب پر بحث کی اور ان کے اسلوب بیان کو کافی سراہا۔ ڈاکٹر احمد احمدی بیرجندی کی تالیف "دانائے راز" کا بھی یہی رنگ ہے۔ ایسی مستثنیات میں سید محمد محیط طباطبائی کے مقالے بھی شامل ہیں، وگرنہ دیگر تحریروں میں علامہ کے شعر فارسی اور ضمناً ان کے حالات زندگی کا بیان ہے یا ان کے اسلامی افکار کا۔ سید غلام رضا سعیدی، سید محمد تقی مقتدری، ڈاکٹر فضل اللہ رضا، ڈاکٹر غلام حسین صدیقی، علی اکبر کوثری اور فخر الدین حجازی کی نگارشات پڑھیے۔ انہیں حیات اقبال کے ماہ و سال سے معمولی دلچسپی ہے۔ ان کے شعری کمالات کا ذکر اشاروں میں کرتے ہیں۔ مگر افکار اقبال سے گہری دلچسپی دکھاتے ہیں۔ یہ حضرات اقبال کو ایک ایسا عظیم مفکر اسلام مانتے ہیں جس نے عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق اسلامی تعلیمات اور دل لگتی تعبیرات پیش کی ہیں۔ دیگر حضرات کی بیشتر توجہ اقبال کے شعر فارسی کے اسلوب سے مربوط ہے۔

دراصل اقبال کے ابتدائی تعارف کے دور میں ان کے ہنر شعر کی طرف توجہ مبذول کرنا ناگزیر تھا۔ استاد محمد تقی بہار ملک الشعرا، استاد مجتبیٰ مینوی، ڈاکٹر حسین خطیبی، مجید موقر، ڈاکٹر نصرۃ اللہ قاسمی اور ڈاکٹر احمد علی رجائی بخارائی کے مقالات کو اسی سیاق میں دیکھنا چاہیے۔ ان کی بحثوں کا لب لباب یہ ہے کہ اقبال کا اسلوب بیان، شعر فارسی کے بہترین اسلوب (سبک عراقی) سے اقرب ہے، مگر نئے معانی و تعلیمات کی ادائیگی کے اعتبار سے یہ ایک نیا شیوۂ گفتار بن گیا اور اسے سبک اقبال قرار دینا مناسب تر ہے۔ ڈاکٹر رجائی بخارائی اقبال کے ایجاز بیان کو سراہتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان کا ایک ایک شعر ایک پوری نظم کے ہم پلہ ہے۔ اقبال کا دوسرا بڑا ہنر (ان کے الفاظ میں) ترکیب سازی ہے۔ انہوں نے صدہا نئی فارسی تراکیب تراشی ہیں جو ان کی زبان شناسی اور اعلیٰ ذوق کی بین دلیل ہیں۔ مثال کے طور پر وہ فرماتے ہیں (مقالہ، ہنر شاعری اقبال) کہ پیام مشرق میں بکثرت تراکیب دیکھی جا سکتی ہیں۔ مگر "سرود اقبال" کے مصنف لکھتے ہیں کہ شعر اقبال مؤثر اظہار بیان کا ذریعہ ہوتا ہے اور اقبال نے اسی لیے اس سے کام لیا ہے اور اسے نباہا ہے۔ مگر اب اس کے افکار پر توجہ کی ضرورت ہے۔ ایسے دردمند مسلمان، اتحاد عالم اسلام کے داعی، ہمدرد انسانیت، عاشق رسول ﷺ، پیغام بر امن و آزادی، سعی و عمل اور نیکوکاری کے مؤثر راغب کو دیکھو کہ "ماقال"

اور بھول جاؤ کہ ''کیف قال''۔

اقبال پر فارسی کتابیں:

اقبال در راہ مولوی، شرح حال و آثار سبک اشعار و افکار اقبال، سید محمد اکرم، لاہور، انجمن دوستی ایران و پاکستان، ۱۹۷۰ء ص ۲۷۹، نیز اقبال اکادمی پاکستان نے بھی اس کا ایڈیشن شائع کیا ۱۹۸۲ء۔ اورنگ، بہاؤالدین (مرتب) یادنامہ اقبال، لاہور، خانہ فرہنگ ایران ۱۹۷۸ء (۱۲ ایرانی اور ۲۳ پاکستانی اقبال شناسوں کے فارسی، اردو اور انگریزی میں مقالات۔ ۱۳ ایرانی شعراء کا علامہ کو منظوم خراج عقیدت بھی شامل ہے۔ مقدمہ استاد محیط طباطبائی۔ بیرجندی، ڈاکٹر احمد احمدی: دانای راز، شمائل زندگی، اندیشہ و شعر اقبال لاہوری، مشہد، چاپخانہ زوار، ۱۹۷۰ء، ۲۳۹ ص، حجازی، فخرالدین: سرود اقبال، تہران، انتشارات بعثت، خیابان لالہ زارنو، ۱۹۷۱ء اقبال نامہ بیاد محمد اقبال، تہران، ۸۹ ص، رضا فضل اللہ: محمد اقبال، انجمن روابط فرہنگی ایران و پاکستان، تہران ۱۹۷۴ء۔ سعیدی، سید غلام رضا: اقبال شناسی، ہنر و اندیشہ محمد اقبال، تہران ☆ شرکت لبنی، حاجی محمد حسین اقبال و شرکاء ۱۹۵۹ء، ۱۹۲ ص طبع دوم، ۱۹۷۲ء، ۲۰۲ ص، اندیشہ ہای اسلامی اقبال، قم، طبع اسلامی ۱۹۶۸ء۔ عرفانی، ڈاکٹر عبدالحمید: اقبال و ایران۔ تہران، ادارہ مطبوعات سفارت کبرٰی پاکستان ۱۹۵۹ء ☆ رومی عصر، شرح احوال و آثار علامہ محمد اقبال، تہران، ۱۹۵۳ء ☆ علامہ محمد اقبال شاعر ملی پاکستان، تہران، ادارہ مطبوعات سفارت کبری پاکستان ۱۹۵۵ء ☆ محمد اقبال و شعر فارسی نمای اردو دی، تہران، ادارہ مطبوعات سفارت کبری پاکستان ۱۹۶۰ء ☆ علی شریعتی، ڈاکٹر: ماو اقبال، تہران حسینیہ ارشاد ☆ محمد علی (داعی الاسلام) آقا سید، اقبال و شعر فارسی، حیدرآباد دکن، اعظم اسٹیم پریس، ۱۹۲۸ء مقتدری، سید محمد تقی: اقبال متفکر و شاعر اسلام، تہران، چاپ خانہ دوستی، ۱۹۶۷ء ۹۷ ص ☆ فکر اقبال، فیروز سنز کراچی ☆ مجتبی مینوی: اقبال لاہوری۔ شاعر پارسی گوئی پاکستان، تہران ۱۹۴۸ء طبع دوم: ۱۹۷۳ء، (اردو ترجمہ: صوفی غلام مصطفی تبسم) ☆ کنگرہ بزرگداشت شاعر متفکر پاکستان، تہران حسینیہ ارشاد، ۱۹۷۲ء، ☆ اقبال نمبر، تہران، نومبر دسمبر، ۱۹۵۱ء۔ ☆ اقبال ''ستارہ بلند شرق'' بقلم سید علی خامنہ ای، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۴ء ☆ اقبال و جہان فارسی، سید محمد اکرم، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۹۹ء

تراجم

آریان پور، دکتر امیر حسن، سیر فلسفہ در ایران، تہران، ۱۹۶۸ء (ترجمہ، فلسفہ عجم) ☆ احمد آرام، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، تہران، ۱۹۶۷ء۔ محمد حسن الاعظمی، انصاری علی شعلان اور سید محمد علی صغیر: سرود اسلامی اقبال، تہران، حسینیہ ارشاد، ۱۹۶۸ء (عربی، فارسی اور اردو میں منتخب کلام)۔ عرفانی، ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید: ضرب کلیم، کراچی، اقبال اکیڈیمی، ۱۹۵۷ء (فارسی ترجمہ) ☆ کوکب تبریزی، آقای محمود الحسن، رومی و اقبال، مشمولہ ہلال کراچی، جلد ۴ شمارہ ۲، مارچ ۱۹۵۸ء ☆ (بال جبریل کی نظم پیر و مرید و اقبال کا فارسی ترجمہ) ☆ محمد علی صغیر، سید

مقالات

احسن، دکتر عبدالشکور: ہنر از نظر اقبال، مشمولہ: ہنر و مردم، تہران، شمارہ ۲، ۱۹۷۷ء ☆ اردلان، ڈاکٹر علی غولی: تقریر مشمولہ: اقبال ریویو، کراچی اپریل، ۱۹۶۷ء ☆ اکرم، دکتر سید محمد، فلسفہ سخت کوشی اقبال، مشمولہ مجلہ دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی، دانش گاہ، تہران، بہار ۱۹۶۸ء ☆ مثنوی اسرار خودی اقبال، مشمولہ: ہنر و مردم، تہران جون و جولائی، ۱۹۶۷ء ☆ کوشش اقبال برای احیای ملی، مشمولہ: ہنر و مردم۔ تہران، شمارہ ۴۔ ۷ ☆ اللہ دتا چوہدری دکتر، گلیا تنگ پہلوی، برخی از واژہ ہای فارسی ناب در شعر علامہ اقبال لاہوری، مشمولہ: ہنر و مردم تہران، شمارہ ۲، ۱۹۷۷ء ☆ ایوب، اقبال و سعید نفیسی، مشمولہ ہلال کراچی جلد ۴، شمارہ ۱۰ مئی ۱۹۵۶ء ☆ بہار، ملک الشعرا محمد تقی، یاد علامہ اقبال، مشمولہ جہان نو، تہران، جولائی، ۱۹۹۰ء ☆ اسمٰعیل بیگی، مجلس اقبال در مشہد مقدس، مشمولہ: ہلال کراچی، جلد ۱۱، شمارہ ۱۰، ۱۹۶۳ء ☆ حامد، دکتر خاں: اقبال و سبکہای شعر فارسی، مشمولہ: ہنر و مردم، تہران، شمارہ ۲، ۱۹۷۷ء یہ مقالہ ہلال کراچی جلد ۱۹، شمارہ ۲، ۱۹۷۱ء میں بھی طبع ہو چکا ہے۔ ☆ ممتاز حسن: اقبال لاہوری، مشمولہ: یغما، تہران، جلد ۱۱، شمارہ ۵ ☆ خطیبی، دکتر حسین: احوال و آثار و افکار اقبال، مشمولہ: مجلہ دانش کدہ ادبیات و علوم انسانی

دانشگاہ تہران، تہران، اکتوبر ۱۹۵۳ء ☆ اقبال وسبک ہندی، مشمولہ یغما تہران، مئی ۱۹۵۵ ☆ تقریر، زیر عنوان، روز اقبال در تہران، مشمولہ: ہلال کراچی جلد ۴، شمارہ ۲، مارچ ۱۹۷۸ء ☆ سبک شعر اقبال، مشمولہ: ہنر ومردم تہران شمارہ ۲، ۱۹۷۷ء ☆ داؤدی، آقای محسن: خطبہ مشمولہ: اقبال ریویو، کراچی، اپریل، ۱۹۶۷ء ☆ دشتی آقای علی: خطابہ: در مجلس یاد بود اقبال، مشمولہ: ہلال کراچی، جلد ۱۱، شمارہ ۲، اکتوبر، ۱۹۶۳ء (بیروت میں منعقدہ یوم اقبال، ۱۹۶۳ء میں سفیر کبیر ایران کی عربی تقریر کا فارسی ترجمہ ☆ رستگار گیتی فلاح: اقبال وشعر فارسی، مجلہ دانشکدہ ادبیات وعلوم انسانی، دانشگاہ فردوسی مشہد شمارہ ۳، جلد ۱۳، ۱۹۷۷ء ☆ رکنی، محمد مہدی: اقبال و عرفان، مجلہ دانشکدہ ادبیات وعلوم انسانی، دانشگاہ فردوسی، مشہد، شمارہ ۲، جلد ۱۲، ۱۹۷۷ء ☆ رجائی بخارائی دکتر احمد علی: تحلیلی از جاوید نامہ اقبال، مشمولہ، مجلہ دانشکدہ ادبیات وعلوم انسانی دانشگاہ مشہد، مشہد، بہار ۱۹۶۵ء (دانشگاہ مشہد اب دانشگاہ فردوسی ہے) ☆ ہنر شاعری اقبال، مشمولہ. مجلہ دانشکدہ ادبیات وعلوم انسانی دانشگاہ مشہد، مشہد، بہار ۱۹۶۶ء ☆ توضیح بیت اقبال: فطرت آشفت کہ از خاک جہاں مجبور۔ خودگری، خودشکنی، خود نگری پیدا شد، مشمولہ، مجلہ دانشکدہ ادبیات علوم انسانی دانشگاہ مشہد، مشہد، خزاں ۱۹۶۷ء ☆ نظری بر مثنوی پس چہ باید کرد، مشمولہ، نامہ آستان قدس مشہد، جنوری ۱۹۶۶ء ☆ کیفیت تولد نظریہ خودی درون اقبال و ریشہ ہا و اجزاء آں مشمولہ: یغما، تہران، مئی ۱۹۵۵ء (یہ مقالہ ہلال کراچی جلد ۱۰، شمارہ ۲، اکتوبر، ۱۹۶۲ء میں بھی طبع ہوا ہے) روز اقبال در لاہور، مشمولہ، یغما، تہران جلد ۲، شمارہ ۳ ☆ محمد ریاض دکتر، نظری بر جاوید نامہ، مشمولہ مجلہ دانشکدہ ادبیات وعلوم انسانی، دانشگاہ مشہد، مشہد، خزاں ۱۹۷۲ء (چوہدری محمد حسین کے اردو مقالے کا فارسی ترجمہ) ☆ مبانی اسلامی فلسفہ خودی علامہ اقبال، مشمولہ: معارف اسلامی، تہران، جولائی ۱۹۷۴ء ☆ مناقب بدیع اہل بیت رسول در اشعار علامہ اقبال، مشمولہ: معارف اسلامی، تہران بہار، ۱۹۷۶ء ☆ اقبال وشاہ ہمدان سید علی ہمدانی (قسط اول ودوم) مشمولہ، وحید، تہران ☆ تضمینات بکر اقبال از شعرای ایران، مشمولہ: وحید، تہران، ستمبر ۱۹۷۴ء ☆ ایران در ہنر و اندیشۂ اقبال لاہوری، مشمولہ ہفت ہنر، تہران، جنوری ۱۹۷۴ء ☆ اقبال شناسی در ایران، مشمولہ: ہلال کراچی، جلد ۱۷، شمارہ ۲ مئی ۱۹۶۹ء ☆ تاثیر مولوی در آثار اقبال، مشمولہ، ہنر ومردم، تہران شمارہ ۲، ۱۹۷۷ء ☆ سبط حسن رضوی دکتر سید: اقبال ۱۸۷۷۔۱۹۳۷ء مشمولہ: ہنر و مردم، تہران، شمارہ ۲، ۱۹۷۷ء ☆ ارفع تیمسار سرلشکر: اقبال۔ شاعر ایران و پاکستان، مشمولہ: ہلال کراچی، جلد ۱۰، شمارہ ۱، ۱۹۶۲ء (تیمسار سر شکر ارفع سفیر کبیر دولت ایران کی وہ تقریر جو ۲۶ اپریل ۱۹۶۲ء کو ملتان کے یوم اقبال میں کی گئی) ☆ غلام سرور، دکتر، روز اقبال، مشمولہ ہلال کراچی، جلد ۴، شمارہ ۱، مئی ۱۹۵۶ء ☆ روز اقبال در تہران، مشمولہ: ہلال کراچی، جلد ۵، شمارہ ۲، ۱۹۵۷ء ☆ فلسفہ خودی اقبال، مشمولہ، ہلال کراچی، جلد ۲، شمارہ ۱، مئی، ۱۹۵۲ء ☆ سعیدی، سید غلام رضا: ہدفہای تعلیم وتربیت مکتب فکری اسلام از نظر علامہ محمد اقبال (قسط اول) مشمولہ: آموزش و پرورش، تہران، اگست ۱۹۶۶ء: قسط دوم، ستمبر ۱۹۶۶ء۔ قسط سوم، اکتوبر۔ نومبر، ۱۹۶۶ء (پروفیسر خورشید احمد کے انگریزی مقالے کا فارسی ترجمہ) ☆ اقبال، معمار پاکستان، مشمولہ ہنر ومردم، تہران شمارہ ۲، ۱۹۷۷ء ☆ شاہد چوہدری: اقبال مولوی شناسی، مشمولہ ہنر ومردم، تہران، شمارہ ۲، ۱۹۷۷ء ☆ محمد شریف چوہدری، ایران شناس اقبال، مشمولہ: ہنر ومردم، تہران، شمارہ ۲، ۱۹۷۷ء ☆ شگفتہ، دکتر صغری بانو: اقبال وثنائے حضرت رسول اکرم ﷺ مشمولہ: ہنر ومردم، تہران شمارہ ۲، ۱۹۷۷ء ☆ طوبیا، صادق: سر محمد اقبال، شاعر فیلسوف، مشمولہ، آموزش و پرورش، تہران، مارچ ۱۹۵۲ء (فرانسیسی سے ترجمہ) ☆ محمد ظہور الحق: جشن یاد بود شادرواں دکتر اقبال در تہران، مشمولہ: ہنر و مردم، تہران، شمارہ ۲، ۱۹۷۷ء ☆ عبدالحمید عرفانی، دکتر خواجہ: احوال زندگانی علامہ اقبال، مشمولہ: دانش، تہران، فروری، ۱۹۵۰ء ☆ رومی عصر (اثرات رومی بر اقبال) مشمولہ: دانش، تہران، جنوری، ۱۹۵۱ء ☆ ہفتہ اقبال در تہران، مشمولہ، ہلال کراچی، جلد ۶، شمارہ ۲، ستمبر ۱۹۵۸ء ☆ عبدالحکیم، دکتر خلیفہ: علامہ محمد اقبال، مشمولہ، ہلال کراچی، جلد ۷، شمارہ ۱، ۱۹۵۹ء ☆ سعادت علی خان: اقبال شاعر و پیغام او، مشمولہ: روز گار نو، تہران مئی، ۱۹۵۱ء ☆ غلام حسین صدیقی، دکتر: اقبال شاعر حیات، مشمولہ: مجلہ دانش کدہ ادبیات وعلوم انسانی، دانشگاہ مشہد، مشہد، بہار، ۱۹۶۶ء ☆ فرزانہ پور، رشید علامہ اقبال مایہ فخر عالم شرق، مشمولہ: ہنر ومردم،

تہران، شمارہ۲، ۱۹۷۷ء ☆ فیضی سید فیض الحسن: اقبال و اتحاد عالم اسلام، مشمولہ: ہنر و مردم، تہران، شمارہ۲، ۱۹۷۷ء ☆ کاسمی، دکتر نصر اللہ: اقبال لاہوری، قسط اول، مشمولہ: گوہر، تہران، جولائی ۱۹۷۵ء قسط دوم، ایضاً اگست، ۱۹۷۵ء ☆ کاظمی، آقای حسنین: اقبال بر آستانہ محمد و آل محمد، مشمولہ، ہلال کراچی، جلد۱۰، شمارہ۱۰، ۱۹۶۲ء ☆ آشنا داند صدای آشنا، مشمولہ: ہلال کراچی، جلد۱۱، شمارہ۱، ۱۹۶۳ء ☆ مقتدری، محمد تقی: روز اقبال در پاکستان، مشمولہ: یغما، تہران، جلد، شمارہ۴ ☆ کوثر نیازی: فکر و فن علامہ اقبال، مشمولہ: ہنر و مردم، تہران، شمارہ۲، ۱۹۷۷ء ☆ کوثری، علی اکبر: اساس فلسفہ و اقبال شاعری پاکستان، مشمولہ: ہنر و مردم، تہران، نومبر، ۱۹۷۷ء ☆ روز بزرگداشت اقبال در یغما، مشمولہ: یغما، تہران، مئی ۱۹۶۵ء ☆ مجوب، محمد جعفر: نکتہ ہائی دربارہ علامہ اقبال و شیوہ شعراء، مشمولہ: ہنر و مردم، تہران، شمارہ۲، ۱۹۷۷ء ☆ مہر نور محمد خان: پیغامبری کردو پیمبر نتوان گفت، مشمولہ: ہنر و مردم تہران، شمارہ ۳، ۱۹۸۷ء ☆ محمودی بختیاری، علمی قلبی، اقبال و پیام او، مشمولہ: ہنر و مردم تہران، اپریل، ۱۹۷۶ء ☆ متینی، جلال: اقبال و ایران، مجلّہ دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی دانشگاہ فردوسی، مشہد، شمارہ ۱، جلد ۱۳، ۱۹۷۷ء ☆ مصدق، آقای احمد: افکار انقلابی علامہ اقبال، مشمولہ: ہلال کراچی، جلد۱۲، شمارہ۳، دسمبر ۱۹۶۳ء ☆ مظہری علی اصغر: خطبہ مشمولہ: اقبال ریویو، کراچی، اپریل، ۱۹۶۷ء ☆ مقتدری، آقای دکتر: خطابہ ریاست در مراسم روز اقبال، مشمولہ: ہلال کراچی، جلد۱۱، شمارہ۱، ۱۹۶۳ء (اقبال اکیڈمی کراچی کے یوم اقبال میں وزیر مختار ایران کی تقریر) ☆ منشی کاشانی محمود: علامہ اقبال (ادائے احترام) مشمولہ: عدل، تہران، ۳ مئی ۱۹۵۲ء ☆ محیط طباطبائی، سید محمد: ترجمان حقیقت، شاعری فارسی محمد اقبال، مشمولہ، ارمغان تہران، مئی ۱۹۳۸ء (ایران میں علامہ اقبال پر پہلا مقالہ) ☆ آثار اقبال مشمولہ، کتابہاری ماہ، تہران، جون ۱۹۵۲ء ☆ اقبال را باید شناخت، مشمولہ کتاب ہای ماہ، تہران، ودور چہارم، شماہ ۴۔۵، شمارہ ویژہ علامہ محمد اقبال، ماہنامہ محیط، تہران، مئی ۱۹۴۵ء ☆ صفا، دکتر ذبیح اللہ: اقبال آخرین استکمال فکر اسلامی در ادبیات فارسی، مشمولہ: ہنر و مردم، تہران، شمارہ۲، ۱۹۷۷ء (اقبال کے فکر و فن کے بارے میں گفتگو از ذبیح اللہ) نامہ ای کہ برای اقبال فرستادہ نشد، مشمولہ: ہنر و مردم، تہران، شمارہ۲، ۱۹۷۷ء ☆ مصفا، دکتر مظاہر: علی بخش (خادم اقبال) مشمولہ: مجلّہ دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاہ تہران، تہران، بہار و خزاں، ۱۹۷۵ء (تقریر یوم اقبال تہران، ۹ نومبر، ۱۹۷۵ء) ☆ موقر مجید: کمال اقبال (قسط اول) مشمولہ: مہر، تہران، جون ۱۹۶۳ء، قسط دوم، ایضاً جولائی ۱۹۶۳ء ☆ نبی، ابوالفضل: محمد اقبال لاہوری، معمار وحدت اسلام در قرن بیستم، مجلّہ دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاہ فردوسی، مشہد، شمارہ۲، جلد۱۳، ۱۹۷۷ء ☆ نصر الٰہی، لیفٹیننٹ جنرل: خطبہ مشمولہ اقبال ریویو، کراچی، اپریل، ۱۹۶۷ء ☆ نسیم، دکتر خ۔ب مو۔ تا جلال الدین رومی و علامہ اقبال لاہوری، مشمولہ، ہنر و مردم، تہران، ۱۹۷۵ء ☆ نصیری، ڈاکٹر علی رضا قوام: خطبہ مشمولہ اقبال ریویو، کراچی، اپریل، ۱۹۶۷ء ☆ نوائی، دکتر عبدالحسین: فلک عطارد و زحل، جاوید نامہ، اقبال، مشمولہ: اقبال نامہ، تہران، نومبر۔ دسمبر، ۱۹۵۱ء ☆ نوشاہی، گوہر اقبال و حافظ، مجلّہ دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاہ فردوسی، مشہد، شمارہ۳، جلد۱۳، ۱۹۷۷ء ☆ ہمایوں فرخ، رکن الدین: علامہ اقبال دربارہ تصوف و عرفان، مشمولہ: ہنر و مردم، تہران، شمارہ۲، ۱۹۷۷ء ☆ رشید یاسمی عظمت اقبال لاہوری، مشمولہ، آموزش و پرورش، تہران، نومبر ۱۹۵۴ء ☆ یوسفی، ڈاکٹر غلام حسین: شاعر زندگی، مشمولہ: اقبال ریویو، کراچی، اپریل، ۱۹۶۷ء (یہ مقالہ اس سے قبل ہلال کراچی جلد۴، شمارہ۲، ۴۔۵، ۱۹۶۶ء میں طبع ہوا تھا) ☆ محمد ریاض، اقبال و سرحد مشمولہ: ہلال کراچی جلد۴، شمارہ۲، ۱۹۵۷ء ☆ حضرت اقبال در افغانستان، مشمولہ: سروش، کراچی، جلد۲، شمارہ۲، یکم مئی، ۱۹۵۸ء

اقبال کے سال وفات ۱۹۳۸ء تک ایران میں اقبال شاعر و فلسفی کی حیثیت سے غیر معروف تھا۔ محمد علی داعی الاسلام نے اقبال و شعر فارسی کے عنوان سے پہلا مقالہ پیش کیا۔ بعد میں محمد محیط طباطبائی اور سعید نفیسی نے مقالات لکھے۔ انقلاب اسلامی سے پہلے مجالس ادبی اور کانفرنسوں کے ذریعے کلام اقبال کا کافی چرچا ہو گیا تھا۔ ترجمے بھی ہوئے اور کتابیں بھی تالیف ہوئیں۔ مثلاً مجتبی مینوی، غلام رضا سعیدی، محمد تقی مقتدری، علی شریعتی، احمد آرام، امیر حسین آریانپور، بزرگ ادباء و علما اور

شعراء نے کتابیں بھی لکھیں اور ترجمے بھی کیے۔ اقبال کے سال وفات کے نو سال بعد مئی ۱۹۴۶ھش سے محمد تقی مقتدری نے اقبال۔ متفکر و شاعر کے عنوان سے کتاب لکھی، بعد میں اسلامی ندوشن نے دیدن دگر آموز، کے عنوان سے اقبال کے پیغام کو اجاگر کیا۔ علی رجائی اور غلام حسین یوسفی نے مقالات لکھے۔ انقلاب کے بعد ۱۳۶۴ھش میں عالمی کانگرس منعقد ہوئی جس میں اہل فکر و مطالعہ نے اقبال کی ہمہ جہت شخصیت کو اجاگر کیا۔ اقبال کے فکر و نظر پر فکر انگیز مقالات پڑھے گئے۔ انقلاب کے بعد اقبال سے متعلق جو مستقل کتابیں شائع ہوئیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے۔

ایران از دیدگاہ علامہ محمد اقبال لاہوری، تالیف عبدالرفیع حقیقت، ناشر شرکت مؤلفان، ۱۳۶۷ھش ☆ در شناخت اقبال، مجموعہ مقالات کنگرۂ جہانی، ناشر دانشگدہ ادبیات و وزارت ارشاد، ۱۳۶۴ھش ☆ دیوان اقبال لاہوری، انتشارات پگاہ، ۱۳۶۱ھش ☆ نگاہی بہ آثار زندہ رود، تالیف ابراہیم پور دالی، انتشارات یادآوران، ۱۳۷۱ھش ☆ نقش اقبال در ادب پارسی ہندی، نوشتہ حسین برنی، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۶۲ھش ☆ فلسفہ آموزش اقبال، خواجہ غلام السیدین، ترجمہ عزیز الدین عثمانی، انتشارات نوین، ۱۳۶۲ھش ☆ اندیشہ ہای اقبال لاہوری، نوشتۂ غلامرضا سعیدی بہ کوشش ہادی خسرو شاہی، دفتر نشر فرہنگ اسلامی، ۱۳۷۰ھش ☆ صدای رویش خیال، مہدی مجتبی، انتشارات زہد، ۱۳۷۹ھش ☆ در مدرسۂ اقبال لاہوری، نوشتۂ محمود حکیمی، انتشارات قلم، ۱۳۸۰ھش ☆ نامہ ھا و نگاشتہ ہای اقبال، ویراستہ احمد بشیر دار، ترجمۂ ع۔ ظہیری، انتشارات جاوید، ۱۳۶۸ھش ☆ باز سازی اندیشۂ دینی در اسلام، اقبال، ترجمہ محمد بقائی (ماکان) انتشارات فردوس، ۱۳۷۹ھش ☆ شرح مثنوی گلشن راز جدید اقبال، (ہمراہ باہندگی نامہ) ترجمہ محمد بقائی (ماکان) انتشارات فردوس، ۱۳۷۹ھش ☆ شرح مثنوی پس چہ باید کرد، اقبال، ترجمہ محمد بقائی (ماکان) انتشارات فردوس، ۱۳۷۹ھش ☆ مولوی، نیچہ و اقبال، عبدالحکیم، خلیفہ، ترجمہ محمد بقائی (ماکان) انتشارات حکمت ۱۳۷۰ھش ☆ مابعد الطبیعہ از دیدگاہ اقبال، عشرت انور، ترجمہ محمد بقائی (ماکان) انتشارات حکمت، ۱۳۷۰ھش ☆ لعل روان (شرح غزلیات اقبال) محمد بقائی (ماکان) انتشارات اقبال، ۱۳۸۱ھش ☆ خیال و صال (شرح ارمغان حجاز) محمد بقائی (ماکان) انتشارات حکمت، ۱۳۷۸ھش ☆ مبانی تربیت فرد و جامعہ، (از دیدگاہ اقبال) غلام السیدین، ترجمہ محمد بقائی (ماکان) انتشارات برگ، ۱۳۷۲ھش ☆ اقبال با چہاردہ روایت محمد بقائی (ماکان) انتشارات فردوس ۱۳۷۹ھش ☆ شرار زندگی (شرح اسرار خودی) محمد بقائی (ماکان) انتشارات فردوس، ۱۳۸۹ھش ☆ خدا در تصور اقبال، محمد بقائی (ماکان) انتشارات فردوس، ۱۳۸۰ھش ☆ در شبستان ابد (شرح جاوید نامہ) محمد بقائی (ماکان) انتشارات فردوس، ۱۳۸۱ھش ☆ قلندر شہر عشق (۱۳ خطابہ و گفتمان دربارہ اقبال) محمد بقائی (ماکان) انتشارات فردوس، ۱۳۸۱ھش ☆ پیالہ ای از میکدہ لاہور (شرح گزیدۂ اشعار اقبال) محمد بقائی (ماکان) انتشارات فردوس، ۱۳۸۰ھش ☆ میکدہ لاہور (کلیات فارسی اقبال) محمد بقائی (ماکان) انتشارات فردوس، ۱۳۸۱ھش ☆ اقبال و اندیشہ ہای دینی غرب معاصر، محمد معروف، ترجمہ محمد بقائی (ماکان) ناشر قصیدہ سرا، ۱۳۸۲ھش ☆ اقبالشناسی، حسن شادروان، مرکز چاپ و نشر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ھش ☆ ایدؤلوژی انقلابی اقبال، ترجمہ و ویرایش م۔م۔ بحری، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۸ء ☆ دانای راز، احمد احمدی بیر جندی، انتشارات زوار، ۱۳۸۷ ☆ نوای شاعر فردا یا اسرار خودی، مشایخ فریدنی، موسسۂ مطالعات تحقیقات فرہنگی، ۱۳۷۰ھش ☆ اقبال شرق، عبدالرفیع حقیقت، بنیاد نوریانی، ۱۳۵۷ھش ☆ معرفی چہرہ ھای انقلابی و یژہ کودکان و نوجوانان (اقبال) رضائی، مرکز بخش داستانہای کودکان و نوجوانان، ۱۳۵۹ھش ☆ گزیدہ اشعار فارسی اقبال لاہوری، ابوالقاسم رادفر، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۹ھش ☆ جاوید ان اقبال (زندگینامہ اقبال لاہوری در چہار جلد) نوشتہ جاوید اقبال، ترجمہ و تحشیہ شہیندخت کامران مقدم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۳۶۲ھش ☆ فرہنگ موضوعی کلیات اقبال لاہوری، قادر فاضلی، فضیلت علم، ۱۳۷۷ھش ☆ اقبال شناسی در ایران (از آغاز تا کنون) شاہد چوہدری، سازمان اکو ۱۳۸۲ھش۔

ایران میں ڈاکٹر محمد بقائی ایسے شخص ہیں جنہوں نے بیس پچیس سال سے آثار اقبال کا مطالعہ کیا ہے اور پیام اقبال کی اشاعت میں مقالات لکھے ہیں۔ اخبارات و رسائل کے مدیروں سے گفتگو کی ہے اور

مخاطبات کا حاصل شائع کیا ہے۔ان کے اپنے مطالعات کا ماحصل تین جلدوں میں محیط ہے۔(مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، مجلہ دانش، شمارہ ۷۰۔۷۱، اسلام آباد ۲۰۰۳ء)

کتابیات

افتخار احمد صدیقی، فروغ اقبال ،اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۶ء ☆ افتخار احمد صدیقی ،ایران میں علامہ اقبال کی مقبولیت ،مطبوعہ، اقبال ایرانیوں کی نظر میں، ☆ جلال متینی ،اقبال در ایران ،ترجمہ عبدالحمید یزدانی ،مطبوعہ مجلہ اقبالیات ، مارچ ۱۹۸۹ء ☆ حسنین کاظمی ،ایران میں اقبال شناسی کی روایت ☆ حضور احمد سلیم ،ایران میں اقبال شناسی کی روایت ☆ ذاکر قاسی، علامہ اقبال استاد مطہری کی نظر میں ،مطبوعہ اقبال فکروفن، ۱۶۷۔۱۷۱ ☆ رفیع الدین ہاشمی، اقبالیاتی ادب کے تین سال، ☆ سلیم اختر ،ایران میں اقبال شناسی کی روایت ،سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۸۳ء ☆ عبدالحمید عرفانی، اقبال ایرانیوں کی نظر میں ،ایران میں اقبال شناسی کی روایت ☆ عبدالحمید یزدانی ،اقبال ، ڈاکٹر علی شریعتی کی نظر میں (ایران میں اقبال شناسی کی روایت) ☆ عبدالشکور احسن، ایران اور اقبال شناسی مطبوعہ اقبال کے فارسی کلام کا تنقیدی جائزہ، ۵۵۵۔۵۷۳) ☆ محمد بقائی اقبال شناسی در ایران ، مطبوعہ مجلہ دانش شمارہ ۷۰۔۷۱ ، اسلام آباد، ۲۰۰۳ء ☆ محمد ریاض، افغانستان اور ایران میں اقبال شناسی (افادات اقبال ۲۰۳۔۲۱۷) ☆ محمد ریاض، اقبال ایران کی درسی کتب میں (مطبوعہ تفسیر اقبال) مقبول اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۸ء ☆ محمد صدیق شبلی، (ایران میں اقبال شناسی کی روایت) ☆ محمد ریاض، ایران کے جمہوری اور اسلامی انقلابی دور میں اقبال شناسی ،مجلہ اقبالیات، ستمبر ۱۹۹۳ء ☆ نسیم بلوچ، اقبال اور ایران ،ایم، اے فارسی کا تحقیقی مقالہ، شعبہ فارسی، اورینٹل کالج، لاہور، ۶۰ـ۱۹۷ء

ظہور الدین احمد

برطانیہ

اقبال نے انگلستان اور جرمنی میں ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸ء تعلیم حاصل کی۔ان کا تحقیقی مقالہ The Development of Metaphysics in Persia ، ۱۹۰۸ء میں شائع ہوا ڈاکٹر نکلسن نے اسرار خودی کا ترجمہ ۱۹۲۰ء میں شائع کیا جس سے اقبال یورپ کے علمی اور ادبی حلقوں میں شاعر اور فلسفی کی حیثیت سے متعارف ہوئے۔بیرونی ممالک میں فکر اقبال کی تفہیم کے لیے بعد میں متعدد کتب و رسائل اور مقالات شائع ہوئے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے

John.A.Haywood, The wisdom of Muhammad Iqbal-Some Considerations of form & content, Iqbal Review.IX(I),April 1968☆Jordon W.M.Iqbal's Mystic Insight , Pakistan Review Vol.9,August 1960☆ Poetry of Iqbal, Panorama,June,1962☆Nicholson R.A. Iqbal's message of the East, Iqbal Review, XIII(3) October, 1923☆Summary of the paper on the Asrar-i- Khudi, J.R.A.S. January,920. Vol,I☆Ross, Denison, Sir Muhammad Iqbal, Urdu, 1944☆Sprengling .M .Tonal, Tribute to Iqbal.Pakistan Quarterly, summer 1956,pp-11-14☆Wheeler.R.S. The individual and Action in the thought of Iqbal, Muslim World,52 (3), July 1962 ☆Whittemore, Robert. Pantheism, C M G April 21,1960,pp 3-5☆Gibbs H.A.R. Iqbal in the Dictionary of National Biography, 1931-40, 1950☆Modern Trends in Islam, 1925,Iqbal on

pp-100-103☆Muhammadanism,an histrical survey 1950,Iqbal on pp, 151 185 Guillaume Islam(Pelican Books) 1954,Iqbal on pp-158-160☆Grunebaum G E.Von,Islam Essays on the nature and growth of a cultural tradition.London 1961, Iqbal on pp.193-195☆O,Malley,L S.S Muslim India and the West, A study of the interaction of their Civilizations. London,1941 ,Iqbal on pp-405-407 ,530 - 533☆Smith,Wilfred,Cantwell,Modern Islam in India, (Lahore 1943,1947). Iqbal on pp- 114-166 ☆Symonds, Richard, Making of Pakistan, London,1951, Iqbal on pp-34-37 ☆ Williams , Rushbrook (Editor),Great men of India, Bombay,1941 Sir Muhammad Iqbal on pp-562-571☆Arberry, A.J.Iqbal and Milton, interesiting comparison of art and thought, Civil & Militry Gazette,Nov.16,1959 Dawn-Iqbal commemoration in 1950 ,May, 7 1950 ,p-13☆Review on S A.Vahid's Book" Iqbal his, art and thought , Islamic review, XVIII, (13)' March -April,1960☆Avery,Peter.Iqbal, A great Source of rare combinations .Mail, April 21, 1961☆ The Message of Metaphysics, C&M.G, April 21, 1961 . Christopher , C.B Individal and Society: A study of the social Philo-sophy of Iqbal,Pakistan Review, vol.III, April, 1955 pp-26-28 ☆Dorie ,G.Z . Muhammad Iqbal:A Reappraisa l,Islamic Review and Arab Affairs, 53 (4), April,1965 p 31-34☆Edward Mcarthy,Iqbal as a poet and Philosopher , Iqbal Review. II(3) , Oct.1961. pp.18-23. ☆Forester , R.M " Commanding Genius Pakistan Times ,April 21,1956.p.5.Review of Nicholson's, Secrets of the self , Athenaeum,1921,Hardy, John, Iqbal,Poet of the East, letter in the Scotsman, April, 26.1954.☆Harre, R, Iqbal, A reformer of Islamic Philosophy, Hibert Journal, VI(4) July 1958 pp 333-339☆Harris M A Allama Iqbal's concept of Art, illurtrated weekly of Pakistan, IV(29)April,20, 1952,pp.33-34.☆James Dicker, Muhammad Iqbal, A Reappraisal ,Iqbal Review, IX(1) April 1968, pp 67-74

بنگلہ دیش:

۱۔ بنگالی میں تراجم:

شکوہ و جواب شکوہ: بنگلا زبان وادب کے مشہور استاد ڈاکٹر محمد شہید اللہ نے شکوہ و جواب شکوہ کا ترجمہ کیا، یہ ترجمہ بہت مقبول ہوا اور ۱۹۴۲ء، ۱۹۵۴ء اور ۱۹۶۴ء میں تین مرتبہ شائع ہوا۔ ترجمہ کے آخر میں اقبال کی مختصر سرگذشت حیات اور ان کی تصانیف کا تعارف بھی موجود ہے۔ محمد سلطان مدرس کلکتہ مدرسہ نے شکوہ و جواب شکوہ اور کئی نظموں کا منظوم ترجمہ کیا۔ علامہ اقبال سوسائٹی ڈھاکہ نے شکوہ و جواب شکوہ کا ترجمہ دوبارہ ۲۰۰۲ء میں شائع کیا۔ جواں سال شاعر فرخ احمد نے جواب شکوہ کا منظوم ترجمہ کیا

۔اس نے بعض فارسی کلام کا بھی ترجمہ کیا تھا۔ بنگلا زبان کے مشہور شاعر ابوالکلام نے شکوہ و جواب شکوہ کے انداز میں شکوہ و جواب شکوہ لکھا۔اس میں خیالات تو اقبال کے ہیں لیکن بنگال کا ماحول پیش نظر رکھا ہے تاکہ اہل بنگال اسے اچھی طرح سمجھ سکیں۔غلام مصطفیٰ نے بھی شکوہ کا ترجمہ کیا جو ۱۹۹۳ء میں ڈھاکا سے شائع ہوا۔ یہ ترجمہ علامہ اقبال سوسائٹی نے ڈھاکہ سے دوبارہ ۲۰۰۲ء میں شائع کیا۔بنگالی زبان کے روزنامہ سلطان کے ایڈیٹر اشرف علی خان نے شکوہ کا ترجمہ کیا۔اسرار خودی: سید عبدالمنان نے بنگالی نثر میں ترجمہ کیا۔شروع میں فلسفہ خودی کا مختصر تعارف پیش کیا ہے۔یہ ترجمہ دوبارہ ۱۹۵۰ء میں ڈھاکہ سے شائع ہوا۔ پروفیسر سید علی احسن نامور ادیب و نقاد نے اسرار خودی کا نظم میں ترجمہ کیا۔ جو مولانا محمد اکرم خان کے ماہنامہ محمدی میں قسط وار چھپتا رہا۔ یہ ترجمہ بعد میں کتابی صورت میں بھی شائع ہوا۔رموز بیخودی: ابوالفرح محمد عبدالحق نے رموز بیخودی کا بنگالی میں منظوم ترجمہ کیا جو پاکستان پبلی کیشنز ڈھاکہ نے ۱۹۵۵ء میں شائع کیا۔ پروفیسر محمد آدم الدین نے بنگالی نثر میں ترجمہ کیا تھا جس کا کچھ حصہ ماہنامہ محمدی میں شائع ہوا تھا لیکن کتابی صورت میں شائع نہیں ہوا۔ضرب کلیم: عبدالمنان طالب نے بنگالی میں ترجمہ کیا۔ ترجمہ کے آخر میں مشکل الفاظ کی تشریح بھی کر دی ہے۔ یہ ترجمہ اقبال سوسائٹی ڈھاکہ نے ۱۹۹۳ء میں شائع کیا۔ارمغان حجاز: غلام صمدانی قریشی نے ارمغان حجاز کا ترجمہ کیا جو اقبال اکادمی کراچی نے ۱۹۶۲ء میں شائع کیا۔

متفرق کلام کا ترجمہ: اقبال کی شاعری: سید علی احسن، ابوالحسن اور فرخ احمد نے کلام اقبال کے بعض حصوں کا ترجمہ کر کے پیراڈائس لائبریری کے توسط سے ۱۹۰۲ء میں شائع کروایا۔کلام اقبال: غلام مصطفیٰ نے اقبال کی چیدہ نظموں کا ترجمہ کیا اور ۱۹۵۷ء میں ڈھاکہ سے شائع کیا۔شروع میں اقبال کا پیغام کے عنوان سے مقدمہ لکھا۔اقبال کی نظموں کا مجموعہ: امیرالدین یوسف نے بانگ درا سے ۱۹، بال جبریل سے ۱۳، ضرب کلیم سے ۲۵ نظموں اور ارمغان حجاز سے، ابلیس کی مجلس شوریٰ کا انتخاب کر کے بنگالی میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ پہلی مرتبہ ۱۹۵۹ء میں اور دوسری مرتبہ ۱۹۶۸ء میں بنگلا اکاڈمی ڈھاکہ نے شائع کیا۔اقبال کا منتخب کلام: فرخ احمد نے بنگالی میں ترجمہ کیا۔ اسلامک فاؤنڈیشن ڈھاکہ نے ۱۹۸۱ء میں شائع کیا۔راستے کی بانسری: قاضی اکرم حسین نے بانگ درا کی چند نظموں مثلاً نیا شوالہ، ہمالہ، ایک آرزو وغیرہ کا منظوم ترجمہ کیا۔سال اشاعت معلوم نہیں۔اقبال کی بہترین نظمیں: بنگالی مشاہیر ادب نے بانگ درا، بال جبریل، ضرب کلیم، اسرار خودی، رموز بیخودی، پیام مشرق، زبور عجم، جاوید نامہ، اور ارمغان حجاز کی جن نظموں کا بنگالی میں ترجمہ کیا تھا، ڈاکٹر عبدالواحد نے ان کا انتخاب مرتب کیا ہے۔اسے اقبال سوسائٹی ڈھاکہ نے ۱۹۹۹ء میں شائع کیا۔علامہ اقبال کی انگریزی کتابوں کے تراجم: اقبال کی کتاب The Development of Metaphysics in Persia، اس کتاب کا ترجمہ عبدالحق فریدی کمال الدین خان اور پروفیسر ابراہیم خان نے انگریزی سے بنگالی میں ترجمہ کیا۔۱۹۵۳ء میں ڈھاکہ سے شائع ہوا۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam، عبدالحق فریدی نے اس کتاب کا ترجمہ کر کے ۱۹۵۲ء میں شائع کرایا۔Iqbal's letters to Jinnah، سید عبدالمنان نے ان میں سے چیدہ خطوط کا بنگالی میں ترجمہ کیا۔خواجہ غلام السیدین کی کتاب Iqbal's Education Philosophy کا بنگلا میں ترجمہ سید عبدالمنان نے کیا جو ۱۹۵۸ء میں محفوظ پبلی کیشنز ڈھاکہ نے شائع کیا۔اقبال کی یادگار تقاریر: رضیہ جعفری نے اقبال کی چند انگریزی تحاریر کا بنگلا میں ترجمہ کیا ہے۔ جسے ۱۹۶۸ء میں پاکستان کونسل ڈھاکہ نے شائع کیا۔وہ کتب و رسائل جو بنگالی میں علامہ اقبال کے فکر و نظر کے تعارف میں لکھے گئے۔اقبال: ڈاکٹر محمد شہید اللہ نے علامہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فلسفہ کے متعلق جائزہ پیش کیا ہے۔ یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۹۴۵ء میں دوسری مرتبہ ۱۹۶۳ء میں شائع ہوئی۔علامہ اقبال: عبدالضحیٰ نور احمد نے علامہ اقبال کی تصنیفات اور ان کے فکر و نظر پر اظہار خیال کیا ہے۔ ساتھ ہی نالہ یتیم اور تصویر درد کا منظوم ترجمہ بھی شامل اشاعت کیا ہے۔شاعر اقبال کو جتنا میں سمجھ سکی: اس کتاب کی مصنفہ ایڈن گرلز کالج میں بنگلا زبان و ادب کی پروفیسر نورجہاں بیگم ہیں، اس کتاب میں اقبال کے متعلق گیارہ ابواب ہیں۔ بارہویں باب میں اقبال کی ان نظموں کا ترجمہ ہے جو بنگالی کے مشاہیر نے کیا تھا۔ مثلاً شکوہ، جواب شکوہ، نالہ یتیم وغیرہ، یہ کتاب ۱۹۶۳ء میں شائع ہوئی۔شاعر اعظم اقبال: عبدالمنان نے اقبال کے سوانح حیات قلمبند کیے

ہیں۔آخر میں فرخ احمد کے کیے ہوئے کچھ تراجم شامل ہیں۔کتاب ڈھاکہ میں ۱۹۷۵ء میں شائع ہوئی۔اقبال کی ذکاوت:یہ کتاب پروفیسر محمد غلام رسول کے اقبال سے متعلق گیارہ مقالات پر مشتمل ہے۔پہلی مرتبہ ۱۹۵۳ء میں اور دوسری مرتبہ اسلامک فاؤنڈیشن ڈھاکہ سے ۱۹۸۰ء میں شائع ہوئی۔اقبال کے سیاسی افکار:اس کے مصنف محمد عبدالرحیم ہیں۔یہ کتاب پہلی مرتبہ اقبال اکادمی کراچی سے شائع ہوئی۔دوسری مرتبہ ۱۹۸۴ء میں اسلامک فاؤنڈیشن ڈھاکہ نے شائع کی۔اقبال کے خیالات و افکار کی تلاش:اس کے مصنف فہمید الرحمٰن ہیں۔یہ کتاب نومبر ۱۹۹۵ء میں اقبال سوسائٹی ڈھاکہ سے شائع ہوئی۔اقبال دیس بدیس میں:یہ کتاب میزان الرحمٰن نے مرتب کی ہے۔اس کے دو حصے ہیں۔پہلے حصے میں اقبال سے متعلق ان ادباء کے مضامین شامل ہیں جن کا تعلق برطانیہ،امریکہ،نیدرلینڈ، اٹلی،عرب،تیونس،مراکو،ایران،افغانستان،انڈونیشیا،سی گال اور بھارت سے ہے۔دوسرے حصے میں مشاہیر پاکستان کے مقالات شامل ہیں۔آخر میں سید عبدالقہار کا اقبال پر روسی زبان سے بنگلا میں ترجمہ کیا ہوا مقالہ شامل اشاعت ہے۔یہ کتاب پہلی بار ۱۹۶۷ء میں اور دوسری مرتبہ اقبال سوسائٹی ڈھاکہ نے ۱۹۹۹ء میں شائع کی۔

دنیا کی تہذیب میں علامہ اقبال کا کردار:اس کتاب میں دیوان محمد ازرف نے بنگلا زبان کے گیارہ اور انگریزی زبان کے دو مقالات شامل ہیں،یہ کتاب علامہ اقبال سوسائٹی ڈھاکہ نے نومبر ۲۰۰۲ء میں شائع کی۔علامہ اقبال کی شاعری میں قرآن کا اثر:ڈاکٹر محمد عبداللہ پروفیسر شعبہ فارسی و اردو،ڈھاکہ یونیورسٹی نے یہ کتاب تحریر کی ہے اور اسلامک فاؤنڈیشن کی طرف سے منتظر اشاعت ہے۔اسلامی تصوف اور اقبال:یہ کتاب ڈاکٹر ابو سعید نورالدین کا پی ایچ ڈی کا تحقیقی مقالہ ہے جو اقبال اکادمی پاکستان کی طرف سے ۱۹۵۴ء،۱۹۵۹ء اور ۱۹۹۵ء میں تین مرتبہ شائع ہوا۔عظیم شاعر اقبال:ڈاکٹر ابوسعید نورالدین نے یہ کتاب مرتب کی ہے۔جس میں اقبال کی سرگذشت حیات اور ان کے آثار پر بحث کی ہے۔اقبال سوسائٹی ڈھاکہ نے ۱۹۹۲ء میں شائع کیا ہے۔ڈاکٹر امید چکرواتی نے بنگلا اخبارات و رسائل میں علامہ اقبال پر مضامین لکھے۔فارسی اور اردو نظموں کا بنگلہ میں ترجمہ کیا،اردو نظموں میں ہمالہ اور ہندوستانی بچوں کا گیت قابل ذکر ہیں۔منورالدین چوہدری نے جلوہ کے نام سے کتاب لکھی جس میں اقبال کی شخصیت اور سیاسی نظریات کو لحوظ رکھا ہے۔ابونعیم بذل الرشید نے ”مہاکوی اقبال“ کے نام سے کتاب لکھی۔متفرق مقالات:”اردو ادب کی تاریخ“،مؤلفہ منیرالدین یوسف، ڈھاکہ ۱۹۶۸ء؛”مسلم ہستیاں“،مؤلفہ عبدالمودود،ڈھاکہ،۱۹۷۰ء میں اقبال پر طویل مضامین شامل ہیں۔”مسلمانوں کی بیداری میں کچھ شعراء و ادباء کا حصہ“ میں مصنف ڈاکٹر محمد عبداللہ نے اقبال پر تین مفصل مقالات لکھے ہیں۔مقالات محررہ ڈاکٹر ام سلمیٰ:اقبال کی نگاہ میں عورت،مطبوعہ قومی زبان، کراچی،دسمبر ۱۹۹۵ء:محمد اقبال اور نذرالاسلام،ایک تقابلی جائزہ،مجلہ اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،(جنوری۔مارچ،۲۰۰۱ء)

The Contemporary politics as reflected In Iqbal's Writings, Dhaka University,Iqbal Studies مطبوعہ دسمبر،۱۹۹۳ء بنگلا زبان میں متفرق مقالات:ڈھاکہ یونیورسٹی کا شعبہ فارسی و اردو کافی فعال ہے۔طلبہ اور اساتذہ اقبال پر تحقیقی مقالات لکھتے رہتے ہیں۔سکالر ایم۔فل اور پی۔ایچ۔ڈی ڈگریوں کے لیے تحقیقی مقالات لکھنے میں مصروف ہیں۔شعبہ فلسفہ میں بھی فلسفہ اقبال شامل درس ہے۔علامہ اقبال سوسائٹی اور علامہ اقبال ریسرچ اکادمی اقبال کے افکار عالیہ کی نشر و اشاعت میں مصروف ہیں۔علامہ اقبال کے یوم ولادت اور یوم وفات پر خصوصی اجلاس اور سیمنار منعقد ہوتے ہیں۔حال ہی میں اقبال اکادمی پاکستان نے بنگلہ دیش کے ممتاز وکیل حبیب الرحمٰن کے اقبال پر انگریزی مقالات شائع کیے ہیں جو ان کے سیاسی افکار کو پیش کرتے ہیں۔

کتابیات

احمد میاں اختر،قاضی،اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، اقبال اکادمی کراچی،۱۹۶۵ء☆جگن ناتھ آزاد،ہندوستان میں اقبالیات، مکتبہ علم و دانش،لاہور،۱۹۹۵ء☆رفیع الدین ہاشمی،کتابیات اقبال، لاہور،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۱۹۷۷ء☆سلیم اختر (مرتب) اقبال ممدوح عالم،بزم اقبال،لاہور،۱۹۷۸ء

ام سلمیٰ (ڈھاکہ)

بھارت

علامہ اقبال کے فکر و فن پر پاکستان کے بعد سب سے زیادہ کام

بھارت میں ہوا ہے جو ہر جہت میں پھیلا ہوا ہے۔اس میں علامہ اقبال کی تصانیف کی اشاعت، تراجم اور انگریزی اور اردو میں تشریحاتی اور تنقیدی کتب بھی شامل ہیں۔اقبالیات کے فروغ کے ضمن میں سب سے بڑا کام مظفر حسین برنی کے کلیات مکاتیب اقبال ہیں جو اردو اکادمی نے ۱۹۹۲ء میں شائع کرنا شروع کیے۔ یہ کام چار جلدوں پر مشتمل ہے جن میں علامہ کے خطوط تاریخی طور پر مرتب ہیں۔اقبال نے جن لوگوں کے نام یہ خطوط لکھے ان کا آخر میں تعارف بھی دیا گیا ہے۔اس سلسلے کی پانچویں جلد انگریزی خطوط پر مشتمل ہوگی جو تاحال اشاعت پذیر نہیں ہوئی۔ یہ خطوط جہاں نجی حالات و مسائل سے متعلق ہیں وہاں وہ خود معارف و علوم کا ایک بڑا خزانہ بھی ہیں۔

بھارت سے اقبال پر شائع ہونے والی کتب کے تین رویے ہیں ایک رویہ جو غیر جانبدارانہ اور مثبت ہے وہ اقبال کو ایک عظیم مسلم مصلح، مفکر اسلام اور شاعر مشرق کے طور پر متعارف کراتا ہے۔ یہ بھارت کے اٹھارہ کروڑ مسلم عوام کے لیے فکری رہنما، امید اور آزادی کا حوصلہ اور عصر حاضر میں مسائل کی تفہیم اور ان کے فکر و عمل کے لیے رہنمائی کا ذریعہ ہے جو انہیں بھارت کی معاندانہ فضا میں زندگی بسر کرنے کا حوصلہ عطا کرتا ہے ۔وہ عصر جدید میں رہنمائی کے لیے اقبال کی طرف دیکھتے ہیں اور اقبال کی بصیرت سے روشنی حاصل کرتے ہیں۔

دوسرا رویہ اقبال کے فن پر نقد و نظر کا ہے تا کہ اردو اور فارسی کے ایک عظیم شاعر کی تخلیقات کو فنی معیارات پر پرکھیں، تاہم ان دانشوروں کا رویہ بھی اسی طرح کا ہے جس طرح نصف صدی پیشتر ایران میں لوگ اقبال کی شاعری کے فنی محاسن پر اپنی توجہ زیادہ رکھتے تھے۔مگر اس کے پس منظر میں وہ اقبال کے انقلابی افکار کی اشاعت کرتے تھے۔ یہ رویہ بھارت میں بھی موجود ہے۔جس طرح مغلیہ دور حکومت ہندوستان کی تاریخ کا ایک حصہ ہے اسی طرح ان کے نزدیک اقبال بھی ہندوستان یا بھارت کی تہذیب و تمدن اور فلسفہ اور ادب کا حصہ ہے۔ جو بھارت کی تہذیبی گوناگونی میں مسلم تمدن کی علامت ہے۔اس سے وہ اکھنڈ بھارت یا گریٹر انڈیا کے نظریے کو تقویت دیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

تیسرا رویہ اقبال شکنی کا ہے جس کے تحت بھارت میں اقبال پر لکھنے والے اُن کے فکر و فلسفہ اور سیاسی نظریات پر حملہ آور ہوتے ہیں۔ان کی شاعری، مسلم احیاء پسندی اور نظریاتی آہنگ کو برصغیر میں تقسیم اور فاشسٹ تصورات کے فروغ کی بنیادی وجہ تصور کرتے ہیں۔ یہ تینوں رویے قیام پاکستان سے پہلے اور بعد میں بھی ساتھ ساتھ چلتے آ رہے ہیں۔لیکن ان تمام باتوں کے باوجود بھارت میں اقبال کے فکر و فن پر کام کی رفتار اتنی تیز ہے کہ احساس ہوتا ہے، جیسے وہاں بھی اقبال شناسی ایک تحریک کے طور پر آگے بڑھ رہی ہے۔ بھارت کے مسلمان اقبال فہمی اور اقبال شناسی کے ذریعے اپنے موجودہ اور مستقبل کے حالات کا تجزیہ اور جائزہ لیتے رہتے ہیں۔

بھارت میں اقبال شناسی کے بڑے بڑے مراکز پانچ ہیں۔

سب سے بڑا مرکز خود بھارتی دارالحکومت دہلی ہے جہاں مسلمان ایک بڑی تعداد میں آباد ہیں۔ دوسرا بڑا مرکز حیدر آباد دکن ہے جہاں اقبال کے نام پر ایک ادارہ اقبال اکادمی موجود ہے۔جس کی ایک لائبریری ہے اور اقبال ریویو کے نام سے اردو اور انگریزی جرنل بھی شائع کرتا ہے۔مگر یہ ادارہ چند افراد تک محدود ہے اور کوئی زیادہ موثر نہیں۔ حیدر آباد دکن شروع ہی سے اسلامی تہذیب و تمدن کا گہوارہ رہا ہے۔ جہاں عثمانیہ یونیورسٹی میں اردو میں تعلیم و تدریس ہوتی تھی۔ وہاں کے اساتذہ اور دانشوروں نے اقبال فہمی میں اہم کردار ادا کیا۔علامہ اقبال نے حیدر آباد میں لیکچر دیئے۔ وہاں ان کے دوست مہاراجہ کشن پرشاد اہم عہدے پر متمکن تھے۔ اقبال کو یہاں ملازمت کے چند مواقع بھی میسر آئے مگر بوجوہ علامہ یہاں نہ آ سکے۔ اکبر حیدری نے علامہ کو ایک ہزار روپے کا چیک بھی بھجوایا جسے اقبال کی غیرت قبول نہ کرسکی اور واپس کر دیا گیا۔دکن میں اقبال نے اورنگ زیب عالمگیر اور سلطان ٹیپو کے مزارات پر حاضری دی اور دریائے کاویری کا جاوید نامہ میں ذکر بھی کیا۔حیدر آباد میں اقبال شناسی کی روایت مثبت رہی ہے۔ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اور ڈاکٹر رضی الدین صدیقی جیسے بڑے اقبال شناس عثمانیہ یونیورسٹی ہی سے وابستہ تھے۔

تیسرا بڑا مرکز بھارت میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ہے۔ جہاں آل احمد سرور، پروفیسر اسلوب احمد انصاری، پروفیسر رشید احمد صدیقی اور متعدد دوسرے دانشوروں نے اقبال پر اپنی خصوصی توجہ مرکوز کی۔ شعبہ فلسفہ کے استاذ ڈاکٹر وحید اختر ،لطیف احمد کاظمی ،شعبہ سیاسیات کے سربراہ

پروفیسر حسن احمد بھی علی گڑھ سے وابستہ رہے ہیں۔ سر سید احمد خان کا تعلق بھی علی گڑھ سے تھا وہ اس کے بانی تھے۔ تحریک پاکستان کا ہراول دستہ بھی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی تھی۔ سر راس مسعود اور ضیاالدین برنی بھی علی گڑھ سے وابستہ تھے۔ اقبال کے بچوں کی آیا مسز ڈورس احمد بھی علی گڑھ سے آئی تھیں۔ اقبال نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں متعدد لیکچر دیئے تھے۔

چوتھا بڑا مرکز بھوپال ہے، جہاں اقبال نے قیام کیا اور برقی آلات سے علاج کروایا۔ سر راس مسعود یہاں بڑے مؤثر عہدے پر فائز تھے ان کے سیکرٹری ممنون حسن خان اقبال کے عقیدت مندوں میں تھے جن کی کوششوں سے وہاں اقبال میدان بنا جہاں شاہین کا مجسمہ نصب ہے اور ادبی کاوشوں پر اقبال ایوارڈ بھی دیا جاتا ہے۔ یہاں ڈاکٹر اخلاق اثر، ماسٹر اختر، سید ممنون حسن خان نے اقبال کے حوالے سے کام کیا۔ صہبا لکھنوی نے اقبال اور بھوپال میں علامہ کے اس ریاست سے تعلق پر ضخیم کتاب لکھی جو اقبال اکادمی پاکستان لاہور نے شائع کی۔ بہار میں ڈاکٹر عبدالمغنی اقبال کے حوالے سے ایک بڑا نام ہے جنھوں نے اقبال اور عالمی ادب، اقبال کا فلسفۂ خودی اور اقبال کا نظام فن کے نام سے کتب لکھیں جو بھارت اور پاکستان سے شائع ہوئیں۔ ممبئی اور بھارت کے دیگر کئی شہروں میں بھی اقبال پر کتب شائع ہوئی ہیں مگر بھارت میں اقبالیات کے یہی چار مراکز ہیں۔ اقبال پر ایک اور بڑا مرکز مقبوضہ کشمیر میں اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر ہے جو مقبوضہ کشمیر کے وزیر اعلیٰ شیخ محمد عبداللہ نے اقبال کی یاد میں قائم کیا جہاں سے پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر جگن ناتھ آزاد، بشیر احمد نحوی، محمد امین اندرابی اور کئی اقبال شناس وابستہ رہے ہیں۔ اس انسٹی ٹیوٹ نے کشمیری میں کلام اقبال کے تراجم شائع کرنے کے علاوہ اقبالیات کے نام سے رسالہ اور مختلف موضوعات پر متعدد کتب لکھی اور مدون کیں اور کئی اہم سیمینار منعقد کرائے۔ کشمیری میں کلام اقبال ترجمہ کرنے والوں میں ایک بڑا نام غلام حق درانی ہے۔ ان کے تراجم بھارت کے علاوہ پاکستان سے بھی شائع ہوئے ہیں۔

بھارت میں معروف اقبال شناس

پاکستان کے قیام سے قبل کئی اقبال شناس اپنی شناخت رکھتے تھے۔ تقسیم کے بعد ان میں سے متعدد بھارت میں رہ گئے۔ بھارت کے ان سکالروں میں ڈاکٹر یوسف حسین خان، عبدالسلام ندوی، مولانا ابوالحسن علی ندوی، پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر رشید احمد صدیقی، ڈاکٹر وحید اختر، پروفیسر اسلوب احمد انصاری، پروفیسر جگن ناتھ آزاد، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، تارا چند رستوگی، گیان چند جین، میکش اکبرآبادی، دیا نرائن نگم، مظفر حسین برنی، عبدالحق، شمس الرحمٰن فاروقی، اخلاق اثر، ماسٹر اختر، میر حسن الدین، عبدالوحید خان، وحید احمد خان، تصدق حسین تاج، عبدالقوی دسنوی، رفیق زکریا، سنہا، اقبال سنگھ، آفاق احمد، مجنون گورکھ پوری، فراق گورکھ پوری، سید ممنون حسن، رضیہ فرحت بانو، خلیق انجم اور ڈاکٹر عبدالمغنی معروف ہیں۔ ان کے علاوہ بھی بے شمار لوگ ہیں جیسے ڈاکٹر توقیر احمد خان اور ایم فل اور پی ایچ۔ڈی کے مقالات لکھنے والے ظفر الاسلام اور عبدالغفار شکیل بھی ان ہی لوگوں میں شامل ہیں۔ بھارت میں بہت سے پاکستانی اقبال شناسوں کی کتب اور مقالات بھی شائع ہوتے ہیں۔ ۲۰۰۵ء میں مکتبہ ریب نئی دہلی نے علامہ اقبال کے خطبات کا ترجمہ تجدید فکریات اسلام شائع کیا جو ڈاکٹر وحید عشرت نے کیا۔ اسی طرح پاکستان میں بھی بھارتی اقبال شناسوں کی تحریریں بھی شائع ہوتی رہتی ہیں۔ غلام نبی خیال کی تحریک آزادی کشمیر کے حوالے سے کتاب بھی اہم ہے۔ اس سے پاکستانی اور بھارتی اقبال شناسوں میں علمی اور فکری رابطے رہتے ہیں۔ کوشش کی جائے تو ایک بہت بڑی پاکستان دوست لابی بھی اقبال کے توسط سے قائم کی جا سکتی ہے۔ تاہم اس وقت تو یہ کام بھارت اس لابی سے لے رہا ہے اور اقبال کے افکار کو توڑ مروڑ کر پاکستان کے نظریے کے خلاف ایک مورچے کے طور پر استعمال کر رہا ہے۔ اس سلسلے میں مظفر حسین برنی کی کتاب ''اقبال اور قومی یک جہتی'' اور شعبہ سیاسیات کے مرحوم چیئرمین سید حسن احمد کی انگریزی کتاب Iqbal's Political thought on Cross Road دیکھی جا سکتی ہے۔ تاہم ایسے کامیابی یوں نہیں ہو رہی کہ پاکستان کے اقبال شناس حلقے ان مقاصد سے آگاہ ہیں۔ اقبال پر بھارت میں انگریزی میں جو کتب شائع ہوئی ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ چمن لعل رعنا کی کتاب qbal and Indian Heritage اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر نے ۱۹۷۷ء میں شائع کی۔ ۱۹۸۸ء میں اقبال سیمینار دہلی کی روئداد شائع ہوئی جس میں اقبال پر مقالات شائع ہوئے۔ شیخ اکبر علی کی کتاب ۱۹۸۸ء میں Iqbal and his Poetry and Message دیپ اینڈ دیپ پبلیشرز نئی دہلی

نے شائع کی ۔ اس سے قبل ۱۹۳۲ء میں محمد نواب دین لاہور نے یہ کتاب شائع کی ۔ حسن احمد صدر شعبہ سیاسیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی کتاب Iqbal's Political Thought on Cross Road ۱۹۷۹ء میں علی گڑھ سے شائع ہوئی ۔ انہوں نے تھامسن ، راغب احسن اور نہرو کے نام اقبال کے مکتوبات کے حوالے سے یہ کہا کہ اقبال نظریہ پاکستان اور ہندوستان سے علیحدگی کی سکیم سے الگ ہو چکے تھے ۔ جس پر ڈاکٹر جاوید اقبال ، ڈاکٹر وحید عشرت ، پروفیسر محمد منور اور پروفیسر وارث میر نے کہا کہ اقبال نے چوہدری رحمت علی کی پاکستان اسکیم سے اپنی علیحدگی کا اعلان کیا تھا مگر وہ اپنی پاکستان اسکیم سے تمام عمر وابستہ رہے اور مسلم لیگ اور قائداعظم کی بھرپور معاونت کرتے رہے ۔ پروفیسر حسن احمد کی کتاب اس ذہن کی عکاسی کرتی ہے جو ہندوستان میں اقبال اور پاکستان کے درمیان خلیج ڈالنے کی کوششوں سے عبارت ہے ۔ ڈاکٹر تاراچند رستوگی کی کتاب بھی اسی قبیلے سے تعلق رکھتی ہے جو *Iqbal in Final Come Down* کے نام سے اوسیز پبلی کیشنز دہلی نے ۱۹۹۱ء میں شائع کی ۔ رفیق زکریا کی کتاب Iqbal the Poet and the Poblitican کے نام سے پنگوئن بکس دہلی نے ۱۹۹۳ء میں شائع کی ۔ جو ایک اہم تنقیدی کتاب ہے تاہم اس کے بعض مباحث میں بھی بھارتی ذہن بالخصوص سیاسی مسائل پر جھلکتا ہوا نظر آتا ہے ۔ عطیہ بیگم کی کتاب ''اقبال'' انگریزی میں ممبئی کے وکٹری پرنٹنگ پریس سے ۱۹۴۵ء میں شائع ہوئی جو اقبال کے بارے میں ایک بنیادی نوعیت کی کتاب ہے جس میں اس دور کے اقبال کے خطوط جو عطیہ کے نام تھے پہلی بار شائع ہوئے یہ خطوط اقبال کے ذہنی ارتقا کے مطالعے میں اہم ہیں روپ کرشنا کی کتاب ''اقبال'' نیو انڈین پبلی کیشنز لاہور نے ۱۹۴۵ء میں شائع کی ۔ جس میں اقبال شاعر اور مبلغ اقبال کے فن اور ٹیگور ، بلھے شاہ اور بودلیر سے اقبال کی شاعری کا موازنہ کیا گیا ہے ۔

☆ عبدالرشید بھاٹ کی کتاب جس کا نام Iqbal's Approach to Islam نئی دہلی کے ادارے نے ۱۹۹۶ء میں شائع کی ☆ ایس ۔ ایم ۔ ایچ برنی (سید مظفر حسین برنی) ، Iqbal's Contribution to Indo - Persian literature نکتہ کی ایران سوسائٹی نے ۱۹۸۷ء میں شائع کی ☆ خواجہ غلام سیدین کی کتاب Iqbal's Poetry ، خدا بخش لائبریری پٹنہ نے ۱۹۹۵ء میں شائع کی ، لیکن ان کی اقبال کے تعلیمی نظریات پر کتاب ا ایمن کتاب تھی جو مقبول ہوئی ☆ سید حبیب کی کتاب Iqbal's Raptures Melodize Education اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر نے ۲۰۰۰ء میں شائع کی ☆ Education of Bhagavadigita A Comparative Study of Tradition and Iqbal's living Saqinama پیارے لعل رتن نے لکھی جو ۱۹۸۳ء میں راج پبلیکیشنز لکھنؤ نے شائع کی ☆ پروفیسر آل احمد سرور جن کے نام اقبال کا خط بھی ہے جو طویل عرصہ اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر کشمیر اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے وابستہ رہے کی کتاب اقبال انسٹی ٹیوٹ سے Modernity and Iqbal کے نام سے شائع ہوئی جو ۱۹۷۷ء میں Multi-Disciplinary Approach to Iqbal کے نام سے نئی دہلی میں اقبال صدی سیوزیم ہوا اور یہ کتاب اس سلسلے میں شائع ہوئی ☆ پروفیسر سید لطیف حسین کاظمی کی کتاب نئی دہلی سے Philosophy of Iqbal کے نام سے پی ۔ ایچ ۔ پبلیکیشنز سے ۱۹۹۔ میں چھپی ☆ Selections from Ghalib and Iqbal کے ۔ این ۔ سودھا کی کتاب نئی دہلی سے شار منگ پیپر بکس نے ۱۹۷۸ء میں شائع کی ☆ نواب محمود علی خان نے وفا شکوہ ، جواب شکوہ کا انگریزی ترجمہ اقبال اکادمی حیدر آباد سے چھپا ☆ خوشونت سنگھ کا شکوہ جواب شکوہ کا انگریزی ترجمہ ، جسے مستند ترین قرار دیا جاتا ہے ۔ آکسفورڈ پریس دہلی نے ۱۹۹۲ء میں شائع کیا ☆ بھارت کے ایک نہایت ہی ممتاز اقبال شناس سید حاتم خوندمیری کی کتاب Some Aspects of Iqbal's Poetic Philosophy اور اقبال کشش و گریز کشمیر یونیورسٹی سری نگر کشمیر نے ۱۹۸۰ء میں شائع کی ☆ سری آرو بندو اور اقبال کے نام سے ایم رفیق کی کتاب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ۱۹۷۹ء میں شائع کی ☆ ایک اور کتاب Tagore, Bindo and Iqbal کے نام سے سسیری کمار گوٹ نے لکھی جو ۱۹۷۹ء میں سری نگر کی کشمیر

یونیورسٹی نے شائع کی ☆ اقبال سنگھ، اقبال پر مستند لکھنے والے محقق تھے۔ ان کی کتاب The Ardent Pilgrim نے بڑی شہرت پائی یہ کتاب نئی دہلی سے آکسفورڈ یونیورسٹی پریس نے ۱۹۹۷ء میں شائع کی جو ۲۰۰۴ء میں اقبال اکادمی پاکستان نے بھی شائع کی ☆ محمد عبدالحلیم کی کتاب The Mosque of Cardoba، (مسجد قرطبہ) حیدر آباد کی اقبال اکادمی نے شائع کی ☆ The unkown Iqbal، محمد جاوید اسلم ستی، شعبہ سیاسیات نئی دہلی یونیورسٹی کی تصنیف کتاب پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی نے ۱۹۹۶ء میں شائع کی۔

The Three Articles of Iqbal اقبال اکیڈمی حیدر آباد سے ۱۹۷۸ء میں شائع ہوئی ☆ سید سراج الدین صدر اقبال اکادمی حیدرآباد کی کتاب Two Lectures on Iqbal ۱۹۷۸ء میں شائع ہوئی ☆ تارا چند رستوگی کی کتاب Western Influence in Iqbal ایشین پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی نے ۱۹۸۷ء میں شائع کی جس میں اقبال پر بعض مغربی مفکرین کے اثرات کو اس طرح بیان کیا گیا ہے جیسے کہ اقبال نے انہیں بیان کیا ہے جو درست نہیں اور اقبال فہمی پر بات نہیں کرتی ☆ محمد شفیع صابر کی کتاب Iqbal The poet and His Message، اقبال پر ایک عمدہ کتاب ہے۔ بعض تنقیدی موضوعات کے باوجود اقبال پر محنت سے لکھی گئی ہے۔ یہ کتاب ۱۹۹۰ء میں الہ آباد رام نرائن لعل نے شائع کی اور اب اقبال اکادمی پاکستان سے ۲۰۰۴ء میں شائع ہوئی ہے۔ ☆ محمد آصف قدوائی کی کتاب سلامت ریسرچ پبلیشرز لکھنؤ سے ۱۹۷۳ء میں چھپی جس کا نام Glory of Iqbal ہے۔

☆ پروفیسر عبدالقوی دسنوی نے ہندوستان میں اقبالیات کے نام سے ایک مفصل فہرست شائع کی۔ تاہم اس میں اب بہت سا اضافہ ہو گیا ہے اور اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ اس کتاب کا نام ہندوستان میں اقبالیات کی تلاش ہے ☆ اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر نے مشتاق احمد نہالی کی کتاب نظریہ اجتہاد اور اقبال شائع کی ☆ ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی نے [illegible] باقیات اقبال شائع کیا [illegible]

مرتبہ شائستہ خان، اقبال کا نظریہ فن و شعر اور ان کی شاعری آل احمد سرور، دانائے راز، انا ماری شمل از اختر الواسع، ہندوستان میں اقبالیات کی تلاش عبدالقوی دسنوی مکتبہ جامعہ دہلی نے شائع کیں۔

☆ اسی ادارے نے طلعت علوی کی اقبال ایک مسلم سیاسی مفکر بھی شائع کی ☆ بھوپال بھی اقبالیات کا ایک بڑا مرکز ہے جہاں ایک بڑے میدان کو اقبال میدان کہا جاتا ہے جس کے بیچ میں اقبال کے شاہین کا مجسمہ بنایا گیا ہے ☆ ممنون حسن خان راس مسعود کے سیکرٹری تھے ان کے حوالے سے اقبال ادبی مرکز بھوپال نے آفاق احمد کی کتاب مجلس اقبال کے نام سے شائع کی جو ۹ جلدوں میں ہے۔ یہ کتاب ان مقالات پر مشتمل ہے جو وہاں پڑھے گئے۔ اکبر حیدری کشمیری اقبال پر بھارت میں لکھنے والے اہم مصنف ہیں ان کی کتاب اقبال کی صحت زبان، نصرت پبلیشرز لکھنؤ نے شائع کی۔

☆ اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر میر سید شکر جوروی مسلم اسکالر تھے کی کتاب اقبال شائع کی ☆ صالحہ الطاف کی آؤ اقبال سے ملیں ڈاکٹر منظر اعجاز کی کتاب ☆ اقبال عصری تناظر مکتبہ انعکاس مظفر پور بہار ☆ پیام مشرق اور زبور عجم دی بنگلور اکادمی اور ڈاکٹر جمیل اختر اقبال اور اشتراکیت انٹرنیشنل اردو فاونڈیشن دہلی سے چھپی ☆ اسی طرح مرکزی مکتبہ اسلامی نے اقبال کے کلیات ☆ طارق سعید کی، اسلوبیات اقبال، ایجوکیشنل ہاؤس نے اختر احمد کی کتاب اقبال رام نارائن مکتبہ نے شائع کی ☆ نورالحسن نقوی کی اقبال اور فلسفہ ایجوکیشنل ہاؤس دہلی ☆ مرید ہندی اور رومی و اقبال آزاد کتاب گھر اقبال کی غزلیں، ساحل احمد اردو رائٹرز الہ آباد کلام اقبال میں قرآنی آیات و احادیث محمد منظور عالم، انجمن ترقی اردو، دہلی ☆ محمد جعفری کی اقبال فکر اسلامی کی تشکیل جدید اسلامک بک فاونڈیشن دہلی ☆ رہ گئی رسم اذاں روح بلالی نہ رہی از بدیع الزمان دانش بک ڈپو انڈیا ☆ فخر الاسلام اعظمی کی اقبال کی نظموں کا تجزیاتی مطالعہ، اعظم گڑھ ☆ مختار احمد علی کی علامہ اقبال کی چند جہتیں، قاضی پبلی کیشنز دہلی ☆ دانشور اقبال، آل احمد سرور علی گڑھ ☆ عمر حیات غوری کی علامہ

اقبال اور آزادی ہند ☆ ضیا پبلی کیشنز دہلی، اسرار اقبال حسین مہدی رضوی ☆ حاتم بہاری پبلیشنز مراد آباد ☆، عبدالمغنی، باقیات اقبال دہلی ☆ جگن ناتھ آزاد کی اقبال اور مغربی مفکرین ☆ مکتبہ جامعہ دہلی، عبدالحق کی اقبال کے ابتدائی افکار، مکتبہ جامعہ دہلی سے اور اسلوب احمد انصاری کی اقبال حرف و معنی علی گڑھ سے شائع ہوئیں ☆ ان کے علاوہ ذیل میں کچھ اور کتب کی بھی تفصیل دی جاتی ہے:

☆ آثار اقبال۔ غلام دستگیر رشید، (مرتب) حیدر آباد دکن: ادارہ اشاعت اردو، ۱۹۴۴ء ☆ آموزگار اقبال، اکبر رحمانی، علی گڑھ: مکتبہ آموز، ۱۹۹۵ء ☆ آواز اقبال: اقبال کا اولین کلام، نریش کمار شاد (مرتب) دہلی: مشودہ بکڈپو، س۔ن، آئینہ اقبال: تضمینات پر کلام اقبال ☆ محمد منشاء ارحمان خان (مترجم) ناگپور، مدرس انجمن ہائی سکول، س۔ن ☆ ابتدائی کلام اقبال بہ ترتیب مہ و سال، گیان چند (مرتب) حیدر آباد، اردو ریسرچ سنٹر ۱۹۸۸ء ☆ ابلیس کی مجلس شوریٰ پر ایک ایک نظر، متین طارق (شارح) دہلی، مکتبہ اسلامی ۱۹۸۶ء ☆ اثبات دنفی، شمس الرحمان فاروقی، دہلی، مکتبہ جامعہ ۱۹۸۶ء ☆ اختر و اقبال، سیدۃ اختر، بنگلور، زہرہ سخن اکیڈمی، س۔ن، اسرار اقبال، عاصم بہاری (مترجم) مراد آباد، بہاری پبلیکیشن، ۱۹۸۲ء ☆ اسرار خودی، سید حامد حسین (مترجم) بھوپال بک ہاؤس ۱۹۷۸ء ☆ افکار اقبال، صابر ابوہری، دہلی، موڈرن پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۹۵ء ☆ اقبال، شاعر و مفکر، نورالحسن نقوی، علی گڑھ، ☆ ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۱۹۹۲ء، اقبال آئینہ خانے میں ☆ آفاق احمد، بھوپال ☆ مدھیہ پردیش اردو اکیڈمی ۱۹۷۹ء ☆ اقبال احوال و افکار، عبادت بریلوی، دہلی، اعتقاد پبلیکیشنز، ۱۹۸۱ء ☆ اقبال ادیبوں کی نظر میں، ظفر اقبال، سرینگر، شاہین بک سٹال، ۱۹۷۸ء ☆ اقبال کی اردو نثر، عبادت بریلوی، علی گڑھ، ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۱۹۸۳ء ☆ اقبال اسلامی پس منظر میں، ابوعبداللہ محمد، حیدر آباد دکن، دائرہ الیکٹرک پریس، ۱۹۶۵ء ☆ اقبال انیسویں صدی میں، عبدالقوی دسنوی، لکھنو، نظامی پریس، ۱۹۷۷ء ☆ اقبال اور اردو نظم، آل احمد سرور، سرینگر، اقبال انسٹیٹیوٹ، ۱۹۸۶ء ☆ اقبال اور اس کا عہد، جگن ناتھ آزاد، الہ آباد، ادارہ رئیس اردو، ۱۹۶۴ء ☆ اقبال اور بچوں کا ادب، زیب النساء، دہلی، ترقی اردو بیورو، ۱۹۹۲ء ☆ اقبال اور تحریک آزادی کشمیر، غلام نبی خیال، سری نگر، کشمیری کانفرنس، ۱۹۹۷ء ☆ اقبال اور تصوف، آل احمد سرور، سرینگر ☆ اقبال انسٹیٹیوٹ، ۱۹۸۰ء ☆ اقبال اور حب اہل بیت اطہار ☆ سید محبوب حق زیدی، علی گڑھ، گورنمنٹ کالج، ۱۹۶۳ء ☆ اقبال اور حیدر آباد، تشکیل احمد، حیدر آباد الکتاب پبلیشرز، ۱۹۸۶ء ☆ اقبال اور دہلی، عبدالقوی دسنوی، دہلی، جامعہ نگر، ۱۹۷۸ء ☆ اقبال اور عالمی ادب، عبدالمغنی، پٹنہ کریسنٹ پبلیکیشنز، ۱۹۸۲ء ☆ اقبال اور غالب، حامدی کشمیری، سرینگر، ادارہ ادب ۱۹۷۸ء ☆ اقبال اور غزل، محمد امین اندرابی، سری نگر، اقبال انسٹی ٹیوٹ ۱۹۸۸ء ☆ اقبال اور فنون لطیفہ، شکیل الرحمان، سرینگر، عثمان انسٹیٹیوٹ ۱۹۵۴ء ☆ اقبال اور مابعد التاریخ، حیات عامر حسینی، سری نگر، اقبال انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۶ء ☆ اقبال اور مشاہیر، طاہر تونسوی، دہلی، اعتقاد پبلیکیشنز، ۱۹۸۱ء ☆ اقبال اور مغرب، آل احمد سرور، سرینگر، اقبال انسٹیٹیوٹ، ۱۹۸۱ء ☆ اقبال اور مودودی کا تقابلی مطالعہ، عمر حیات خان، دہلی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۸۱ء ☆ اقبال اور مودودی، عمر حیات خان غوری، دہلی، مرکزی مکتبہ اسلامی ☆ اقبال اور نظریہ خودی، سیار محمد سید قادری، سری نگر، گلشن پبلیشرز، ۱۹۹۱ء ☆ اقبال اور نونہال، وحید الدین سلیم، بھوپال، عتیق رحمان اینڈ سنز، ۱۹۴۴ء ☆ اقبال اور کشش و گریز، عالم خوندمیری، حیدر آباد، اقبال اکادمی، ۱۹۸۵ء ☆ اقبال اور کشمیر، جگن ناتھ آزاد، سرینگر، علی محمد ۱۹۷۷ء ☆ اقبال ایک تجزیاتی مطالعہ، سید معراج نیر، دہلی، اقبال صدی پبلیکیشنز، ۱۹۷۷ء ☆ اقبال باقی، اقبال پر تحریریں، مصلح الدین (مرتب) حیدر آباد، اقبال ریویو، ۱۹۸۰ء ☆ اقبال پر نئی تنقید اور دیگر مضامین، محمد حنیف، بودھ گیا مگدھ یونیورسٹی، ۱۹۹۰ء، اقبال پر ہمہ جہتی مذاکرت، جواہر لال نہرو یونیورسٹی (مرتب) دہلی، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، ۱۹۷۷ء ☆ اقبال پیام شرق، مضطر مجاز، حیدر آباد، اقبال اکیڈمی، ۱۹۹۸ء ☆ اقبال جادوگر ہندی نژاد، عتیق صدیقی، دہلی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، ۱۹۸۰ء ☆ اقبال جامعہ کے مصنفین کی نظر میں، گوپی چند نارنگ (مرتب) دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۷۹ء ☆ اقبال جاوید نامہ منظوم ترجمہ، مضطر مجاز، حیدر آباد، اقبال اکیڈمی، ۱۹۹۶ء ☆ اقبال حرف بہ

معنی، اسلوب احمد انصاری، علی گڑھ، ایجوکیشنل ہاؤس، ۱۹۹۸ء ☆ اقبال حلقہ افسوں وتسخیر کا حسیاتی پیکر، شکیل الرحمان، سرینگر، عصمت پبلشنگ، ۱۹۷۳ء، ☆ اقبال خواتین کی نظر میں، یکتا امروہی (مرتب) دہلی، اتالیق انگریزی کلاں، ۱۹۴۷ء ☆ اقبال دانائے راز، مولوی عبدالحق (مرتب) دہلی انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۰ء ☆ اقبال روشنی کی جمالیات، شکیل الرحمان، دہلی تاج لیتھو پریس ۱۹۷۷ء ☆ اقبال ریزے، انعام اللہ خان، (مرتب) حیدرآباد دکن انڈیا بک ہاؤس، ۱۹۴۶ء ☆ اقبال شاعر اور سیاست دان، رفیق زکریا، دہلی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۹۵ء ☆ اقبال فن اور فلسفہ، نورالحسن نقوی، علی گڑھ ایجوکیشنل بک ہاؤس ۱۹۷۸ء ☆ اقبال مجدد عصر، سہیل بخاری، دہلی، اعتقاد پبلیکشنز ہاؤس، ۱۹۸۱ء ☆ اقبال معاصرین کی نظر میں، وقار عظیم، علی گڑھ ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۱۹۸۲ء ☆ اقبال نئی تحقیق، شکیل احمد، حیدرآباد، اقبال ریویو، ۱۹۸۵ء ☆ اقبال نامے، اخلاق اثر، (مرتب) دہلی مکتبہ جامعہ، ۱۹۹۰ء ☆ اقبال کا تصور زمان ومکان، رضی الدین صدیقی، حیدرآباد دکن، ادارہ اشاعت اردو، ۱۹۴۳ء ☆ اقبال کا تصور عشق، غلام عمر خان، حیدرآباد دکن، ادارہ ادبیات اردو، ۱۹۶۴ء ☆ اقبال کا حرف تمنا، شمیم حنفی، دہلی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۹۱ء ☆ اقبال کا ذہنی سفر، اقبال اکادمی (مرتب) حیدرآباد دکن، اقبال اکادمی، ۱۹۷۹ء ☆ اقبال کا ذہنی وفنی ارتقا، عبدالمغنی، دہلی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۹۱ء ☆ اقبال کا شعور فن، عصری تناظر میں، قمر رئیس (مرتب) دہلی اردو یونیورسٹی، ۱۹۷۹ء ☆ اقبال کا فلسفہ حیات وشاعری، قاضی محمد عدیل عباسی، دہلی بک سروس، ۱۹۷۱ء ☆ اقبال کا فلسفہ حیات وشاعری، قاضی محمد عدیل عباسی، دہلی دہلی بک سروس، ۱۹۷۱ء ☆ اقبال کا فن، گوپی چند نارنگ، دہلی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۳ء ☆ اقبال کا فن، محمد امین اندرابی، سرینگر، اقبال انسٹیٹیوٹ، ۲۰۰۰ء ☆ اقبال کا نظام فن، عبدالمغنی، پٹنہ، مکتبہ مریخ لیڈی، امام ہاؤس، ۱۹۸۴ء ☆ اقبال کا نظام فن، عبدالمغنی، دہلی، اردو بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۵ء ☆ اقبال کا نظریہ خودی، عبدالمغنی، دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۹۰ء ☆ اقبال کا نظریہ شعر وشاعری، آل احمد سرور، دہلی، دہلی یونیورسٹی، ۱۹۷۸ء ☆ اقبال کا نظریہ عقل وعشق، میر ولی الدین، حیدرآباد دکن، مطبع انتظامی، ۱۹۴۵ء ☆ اقبال کچھ مضامین، انجمن ترقی اردو (مرتب) دہلی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۷۹ء ☆ اقبال کی ترجمانی، جاوید اقبال، دہلی، مرکزی مکتبہ اسلامی، ۱۹۷۸ء ☆ اقبال کی خامیاں، جوش ملسیانی، دہلی، جمال پرنٹنگ پریس، ۱۹۷۷ء ☆ اقبال کی صحت زبان، اکبر حیدری کشمیری، دہلی، نصرت پبلیشرز، ۱۹۹۸ء ☆ اقبال کی مابعد الطبعیات، عشرت حسن انور، سری نگر گلشن پبلیشرز، ۱۹۹۱ء ☆ اقبال کی منتخب نظمیں اور غزلیں (تنقیدی مطالعہ) اسلوب احمد انصاری، دہلی، غالب اکیڈمی ۱۹۹۴ء ☆ اقبال کے نثری افکار، عبدالغفار شکیل، (مرتب) دہلی، سلسلہ مطبوعات انجمن ترقی اردو، ۱۹۷۷ء ☆ اقبال کی نظری وعملی شعریات، مسعود حسین خان، سرینگر، اقبال انسٹیٹیوٹ، ۱۹۸۳ء ☆ اقبال کی کہانی، جگن ناتھ آزاد، دہلی ترقی اردو بیورو، ۱۹۸۴ء ☆ اقبال کا تذکرہ، حکیم منظور، سری نگر، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، ۲۰۰۰ء ☆ اقبال کے خطوط جناح کے نام، عبدالرحمان سعید، (مرتب) حیدرآباد دکن، ادارہ اشاعت اردو، س۔ن ☆ اقبال کے شعری اسالیب سید صادق علی، دہلی نازش بک سنٹر، ۱۹۹۹ء ☆ اقبال کے مطالعے کے تناظرات، آل احمد سرور، سری نگر، اقبال انسٹیٹیوٹ، ۱۹۷۷ء ☆ اقبال کے کرم فرما، ماسٹر اختر، دہلی، مونومینٹل، پبلیشرز، ۱۹۸۹ء ☆ اقبال، حضرت علامہ مرحوم کی مختصر سوانح عمری اور کلام پر تبصرہ، محمد حسین خان، دہلی، خورشید ینڈ برادرز، ۱۹۳۹ء ☆ اقبال، زندگی، شخصیت اور شاعری، جگن ناتھ آزاد، دہلی نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل، ۱۹۷۷ء ☆ اقبال، قومی یکجہتی کے پیامبر، محمد ایوب جوہر، بنگلور، اردو لٹریری سوسائٹی، س۔ن ☆ اقبال علامہ سر محمد اقبال کی زندگی ان کی شاعری اور فلسفہ، انجمن ترقی اردو (مرتب) دہلی، انجمن ترقی اردو س۔ن ☆ اقبال، رئیس احمد جعفری، بمبئی شیخ نذیر احمد مانک کتب خانہ، س۔ن ☆ اقبال، سعید اختر، الہ آباد، رام نرائین پبلیکیشنز، ۱۹۵۷ء، ☆ اقبالیات، آل احمد سرور (مرتب) سرینگر، اقبال انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء اقبالیات آزاد، اسد اللہ وانی، دہلی، مرحوم میموریل سوسائٹی، ۱۹۹۸ء، ☆ اقبالیات ماجد، عبدالماجد دریا بادی، حیدرآباد دکن، اقبال اکادمی، ۱۹۷۹ء ☆ اقبالیات نیرنگ خیال، محمد وسیم انجمن، کمال آباد، انجم پبلیشرز، ۲۰۰۰ء ☆ اقبالیات کی تلاش، عبدالقوی، دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۴۸ء، ☆ اقبالیات، سمیع اللہ وخالد ہمایوں (مرتب) دہلی مرکزی مکتبہ اسلامی

۱۹۷۹ء ☆ انتخاب کلام اقبال، راشد سہسوانی (مرتب) دہلی، تاج آفس، ۱۹۶۰ء ☆ اوصاف اقبال، بہار الہ آبادی، دہلی، چمن بک ڈپو، ۱۹۸۱ء، بانگ درا مع شرح، یوسف سلیم چشتی، (شارح) دہلی، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۷۵ء ☆ بچوں کے ادب میں اقبال کا حصہ، شاہنواز بیگم، لکھنؤ، اردو پبلیشرز، ۱۹۸۲ء ☆ بچوں کے اقبال، عبدالقوی دسنوی، لکھنؤ، نسیم بک ڈپو، ۱۹۷۹ء ☆ برہان اقبال، گلشن پبلیشرز، سری نگر، ۱۹۹۵ء، بکھرے خیالات، عبدالحق، دہلی، بزم احباب، ۱۹۷۵ء ☆ پیام اقبال، عندلیب شادانی، دہلی، انجمن ترقی اردو، س۔ن ☆ پیام مشرق بشیر احمد نحوی، سرینگر، اقبال اکادمی، ۱۹۸۹ء ☆ تبرکات اقبال، محمد بشیر الحق، (مرتب) دہلی عارف پبلشنگ ہاؤس ۱۹۵۹ء ☆ ترجمان رموز بیخودی، غلام دستگیر شہاب، پونہ، پربھات پریس، ۱۹۹۱ء ☆ تشخص کی تلاش کا مسئلہ اور اقبال، آل احمد سرور، سرینگر، اقبال انسٹیٹیوٹ، ۱۹۸۴ء ☆ تشریح بانگ درا، نریش کمار شاد، (شارح) مشورہ بک ڈپو، س۔ن ☆ تصور بشر اور اقبال کا مرد مومن، حاتم رامپوری، دہلی، مکتبہ جامعہ ۱۹۷۹ء ☆ تصورات اقبال، مشاغل فخری حیدر آباد دکن، نفیس اکیڈمی، ۱۹۴۵ء ☆ تصویر درد مع تنقید وسوانح وتشریح، معین فریدی (مرتب) علی گڑھ ایجوکیشنل پریس، س۔ن ☆ تفسیر اقبال، بہار الہ آبادی، سرینگر، گلشن پبلیشرز، ۱۹۸۲ء ☆ تفہیم اقبال جائزہ اور تعین اقدار، غلام عباس، پٹنہ کتاب منزل، ۱۹۹۷ء ☆ تلاش اقبال، خالد حامدی، دہلی، ادارہ شہادت حق، س۔ن ☆ تنقید اقبال اور دوسرے مضامین، عبدالحق، دہلی، دہلی یونیورسٹی، ۱۹۷۶ء ☆ جدیدیت اور اقبال، آل احمد سرور، سرینگر، اقبال انسٹیٹیوٹ، ۱۹۸۵ء ☆ جگن ناتھ آزاد بطور اقبال شناس، یاسمین کوثر، دہلی، انجمن ترقی اردو، ۲۰۰۰ء، ☆ چشم آفتاب، فکر اقبال پر چند تحقیقی مضامین کا مجموعہ، غلام رسول ملک، سرینگر ☆ اقبال اکادمی ۱۹۹۴ء، حافظ اور اقبال، یوسف حسین خان دہلی، موڈرن پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۳ء ☆ حرف راز، اقبال کا مطالعہ، حامدی کشمیری، دہلی، موڈرن پبلیکیشنز، ۱۹۸۳ء، ☆ حکمت گوئٹے اور فکر اقبال، وحید الدین، سرینگر، اقبال انسٹیٹیوٹ ۱۹۸۴ء ☆ خطاب بہ اقبال، سید شوکت حسین علیگ، اعظم گڑھ، مطبع معارف، ۱۹۳۰ء، ☆ خطبات اقبال، رضیہ فرحت بانو، (مرتب) دہلی حالی پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۴۷ء ☆ خطبہ صدارت ۱۹۳۰ء، محمد اقبال، دہلی، مکتبہ سیاسیہ، ۱۹۳۰ء ☆ خطوط اقبال، رفیع الدین ہاشمی (مرتب) دہلی، اقبال صدی پبلیکیشنز، ۱۹۷۷ء، ☆ دانشور اقبال، آل احمد سرور، علی گڑھ، ایجوکیشنل بک ہاؤس ۱۹۹۴ء ☆ ذکر اقبال، سالک عبدالمجید، دہلی، چمن بک ڈپو، س۔ن، رموز اقبال ☆ اقبال پر مقالات کا مجموعہ ظفر اوگانوی (مرتب) کلکتہ، شعبہ اردو کلکتہ یونیورسٹی، ۱۹۸۴ء ☆ روح اسلام، اقبال کی نظر میں، غلام عمر خان، آندھیرا پردیش، انسٹی ٹیوٹ آف انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز، ۱۹۶۴ء ☆ روح اقبال، یوسف حسین خان، حیدر آباد دکن، اشاعت اردو، ۱۹۴۴ء ☆ سرسید، اقبال اور علی گڑھ صغیر عباس۔ علی گڑھ، ایجوکیشنل بک ہاؤس ۱۹۸۷ء ☆ سرور سحر آفرین، فکر وفن اقبال کے چند گوشے، غلام رسول ملک سری نگر، اقبال انسٹیٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۱۹۹۲ء ☆ سفرنامہ اقبال، حق نواز (مرتب) دہلی، اقبال صدی پبلیکیشنز، ۱۹۷۷ء، ☆ سوز اقبال، منور لکھنوی، دہلی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۷۰ء ☆ سیرت اقبال، یکتا حقانی امروہوی، دہلی، نایاب پریس، ۱۹۴۰ء ☆ شاہ اقبال، سید محی الدین زور (مرتب) حیدر آباد دکن، سب رس کتاب گھر، ۱۹۴۲ء ☆ شاعر بمبئے (اقبال نمبر حصہ دوم) افتخار احمد صدیقی، بمبئی ناظر امام، ۱۹۸۸ء ☆ شعریات اقبال، عبدالرحمان ہاشمی، دہلی، جامعہ اسلامیہ، ۱۹۸۶ء ☆ شعریات بال جبریل، توقیر احمد خان، دہلی، نامی پریس میرٹھ، ۱۹۶۵ء ☆ شکوہ جواب شکوہ اور ترانہ ملی، محمد اقبال، بمبئی آدم جی عبداللہ پبلیکیشنز، س۔ن ☆ صد سالہ تقریبات جشن ولادت، علامہ محمد اقبال، شعبہ اطلاعات، سفارت خانہ پاکستان (مرتب)، دہلی شعبہ اطلاعات، سفارت خانہ پاکستان ۱۹۷۷ء، ☆ طلوع مشرق، علامہ اقبال کے فارسی کلام کا منظوم ترجمہ، مضطر مجاز، حیدر آباد دکن، انجمن نمود ادب، ۱۹۷۵ء ☆ علامہ اقبال کی آخری علالت، عبدالجلیل سشتی، دہلی، اردو بازار جامعہ مسجد، ۱۹۸۷ء ☆ علامہ اقبال کی ازدواجی زندگی۔ سید حامد جلالی، دہلی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۹۰ء ☆ علامہ اقبال کی داستان دکن، میر محمود حسین، حیدر آباد دکن، اردو اکیڈمی، س۔ن ☆ علامہ اقبال، مصلح قرن آخر، علی شریعتی، سرینگر، اقبال انسٹیٹیوٹ ۱۹۸۲ء ☆ علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال اور احمدیت، حافظ شیر محمد، بمبئی احمدیہ انجمن اشاعت اسلام، ۱۹۸۸ ☆ غالب اور اقبال کی تحریک جمالیات، یوسف

حسین خان، دہلی، غالب اکیڈمی، ۱۹۷۹ء ☆ غزلیات اقبال، سید اظہر عباس رضوی (مرتب) بمبئی خیابان پبلیکیشنز، ۱۹۷۸ء ☆ فلسفہ عجم، میر حسن الدین (مترجم) حیدرآباد دکن، نفیس اکیڈمی ۱۹۳۶ء ☆ فلسفہ شاعری اور اقبال ظفر احمد صدیقی، دہلی، دہلی یونیورسٹی، ۱۹۷۵ ☆ فکر اقبال سرگزشت، عبدالحق، دہلی، اردو اکیڈمی، ۱۹۸۹ء ☆ فکر اقبال کا تاریخی انقلاب، سردار احمد، لکھنو، شیخ ظفر احمد پبلیشرز، ۱۹۷۶ء ☆ فکر اقبال کے بعد چند اہم پہلو، جگن ناتھ آزاد، سری نگر، شاہین بک سٹال اینڈ پبلیشرز، ۱۹۸۲ء ☆ فکر اقبال کے بعض اہم پہلو، جگن ناتھ آزاد، سرینگر شاہین بک سٹال ۱۹۸۲ء ☆ فکر قبال کے سرچشمے، آفاق فاخری، لکھنو، نصرت پبلیشرز، ۱۹۹۳ء ☆ فکر اقبال (مقالات حیدرآباد سیمینار) عالم خوندمیری (مرتب) حیدرآباد دکن، اردو اکیڈمی، ۱۹۷۷ء ☆ قرآن اور اقبال، ابومحمد مصلح، حیدرآباد دکن، ادارہ عالمگیر تحریک قرآن مجید، س۔ن، لذت پرداز، محمد اقبال، دہلی، مشورہ بک ڈپو، ۱۹۹۰ء ☆ مجلس اقبال، آفاقی احمد، بھوپال، علامہ اقبال ادبی مرکز، ۲۰۰۰ء ☆ محفل اقبال، محمد یوسف ٹینگ، سرینگر، جموں اینڈ کشمیر، ۱۹۷۸ء ☆ محمد اقبال، جگن ناتھ آزاد، دہلی، موڈرن پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۳ء ☆ محمد اقبال، شکیل الرحمان، دہلی موڈرن پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۳ء ☆ مطالعہ اقبال چند نئے زاویے سراج دین، دہلی، موڈرن پبلشنگ ہاؤس ۱۹۹۹ء ☆ مطالعہ تلمیحات و اشارات اقبال، اکبر حسین قریشی، علی گڑھ، انجمن ترقی اردو، ۱۹۰ء ☆ مفتاح اقبال، عبداللہ خاور، سری نگر، اقبال انسٹیٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی، ۱۹۹۴ء ☆ مقام اعتراف اور ڈاکٹر سر محمد اقبال و یاد مصطفےٰ کمال، منصور محمد احمد، حیدرآباد دکن، قانونی بک ڈپو، س۔ن، نئی تہذیب، سکندر بخت (مرتب) حیدرآباد دکن، ادارہ ارتقائے ملت، س۔ن ☆ نذر اقبال، آتش بہاولپوری، ہریانہ، انجمن ترقی اردو، ۱۹۸۱ء ☆ نذر اقبال، عقیل الرحمان عقیل (مرتب) حیدرآباد دکن، قومی شاعری ۱۹۷۷ء ☆ نشاۃ ثانیہ کی راہ پر اسلام آموزی کا امر، غلام اعظم، لکھنو، اردو پبلیشرز، ۱۹۸۲ء ☆ نظم اقبال، تصدق حسین تاج (مرتب) حیدرآباد دکن، احمدیہ پریس ۱۹۳۷ء ☆ نقد اقبال، بیش اکبرآبادی، دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۲ء ☆ نقش اقبال، اسلوب احمد انصاری، دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۹ء ☆ نوائے مشرق، علامہ اقبال اور مولانا مودودی کا ایک تقابلی مطالعہ، سعید احمد، دہلی، تاج کمپنی، ۱۹۸۳ء ☆ نوادر اقبال، عبدالغفار شکیل، علی گڑھ، سرسید بک ڈپو، س۔ن، وحدت الوجود اور اقبال، بشیر احمد نحوی، کشمیر، ادارہ ترقی علم، ۱۹۹۴ء ☆ ڈاکٹر اقبال نئے ادب کے ساتھ، نوری، دہلی، انجمن ترقی اردو ☆ ۱۹۷۸ء کلام اقبال میں قرآنی آیات و احادیث اور مذہبی اصطلاحات کا جائزہ منظور عالم، دہلی، انجمن ترقی اردو ☆ ۱۹۹۵ء، کلام اقبال نادر و نایاب رسالوں کے آئینے میں اکبر حیدری، سری نگر، جموں کشمیر یونیورسٹی، ۲۰۰۰ء ☆ کلام اقبال، محمد اقبال، دہلی، مشورہ بک ڈپو، ۱۹۹۰ء ☆ کلیات اقبال، ترجمان حقیقت، محمد عبدالرزاق (مرتب) حیدرآباد دکن، عماد پریس، ۱۹۲۴ء ☆ کلیات اقبال اردو، محمد اقبال، دہلی، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۱ء ☆ کلیات مکاتیب اقبال (جلد اول تا چہارم) مظفر حسین برنی (مرتب) دہلی اردو اکیڈمی، ۱۹۹۸ء ☆ اقبال کی شاعری، امر دہلوی، دہلی، سٹار پبلیکیشن، ۱۹۸۵ء ☆ ہندی: علامہ اقبال، سفارت خانہ پاکستان، نئی دہلی سفارت خانہ پاکستان، ۱۹۷۷ء ☆ : مراٹھی: بانگ درا، مراٹھی ترجمہ گورمکھی: بال جبریل، گورمکھی ترجمہ، ۱۹۶۲ء ☆ بانگ درا گورمکھی ترجمہ، ضرب کلیم گورمکھی ترجمہ، ۱۹۶۳ء ☆ پنجابی ضرب کلیم، پٹیالہ، بھاشا و بھاگ، ۱۹۶۳ء ☆ بال جبریل، پٹیالہ بھاشا وبھاگ، ۱۹۶۲ء ☆ تلیگو: جاتھیا قوی، اقبال، اریونی کوشنا مورتھی، ۲۰۰۰ء ☆ شاعر مشرق علامہ محمد اقبال، شاہ محی الدین، حیدرآباد دکن، اقبال اکیڈمی، ۱۹۹۲ء

وحید عشرت

پاکستان

حکیم الامت حضرت علامہ محمد اقبال کے بارے میں ممتاز برطانوی نقاد سر ہربرٹ ریڈ نے ۱۹۲۱ء میں کہا تھا: "آج جب کہ ہمارے مقامی شاعر اپنے بے تکلف احباب کے حلقے میں بیٹھے کیٹس کے تتبع میں کتے، بلیوں اور ایسے ہی گھریلو موضوعات پر طبع آزمائی کر رہے ہیں تو ایسے میں لاہور میں ایک ایسی نظم تخلیق کی گئی ہے جس کے بارے میں ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ اس نے مسلمانوں کی نوجوان نسل میں طوفان برپا کر دیا ہے۔"

علامہ اقبال کے فکروفن کی عظمت کا اعتراف اگرچہ مشرق و مغرب کے بے شمار اہل علم و دانش نے کیا ہے، تاہم ہربرٹ ریڈ کے اس اقتباس کی خوبی یہ ہے کہ اس نے مشرق ومغرب میں انیسویں صدی میں تخلیق ہونے والے ادب کا ایک خوبصورت خاکہ پیش کرتے ہوئے علامہ اقبال کے فکر وکلام کے بنیادی مقصد کو عیاں کر دیا ہے کہ علامہ اقبال نے اعلی تصورات و خیالات کو اپنے کلام کا موضوع بنا کر سب سے اہم جو کارنامہ سرانجام دیا وہ مسلمانوں کی نوجوان نسل میں ایک فکری طوفان برپا کرنا تھا، تاکہ وہ اپنے ماضی کی عظمت کی بازیافت کے لیے جدوجہد کریں اور اپنے حال کو بدلتے ہوئے مستقبل کو تابناکی عطا کریں۔ علامہ اقبال نے سوئے قطاری کشم ناقہ بے زمام را کو جب اپنے رات اور دن کی ریاضتوں کا حاصل قرار دیا تو ان کی مراد یہ تھی کہ وہ امت مسلمہ کو اس کے ماضی کی جھلک دکھا کر اسے پھر حرکت وعمل دینا چاہتے ہیں۔ تاکہ وہ اپنی باز آفرینی کی منزل کو پا سکے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے کلام اور فلسفہ سے صور اسرافیل کا کام لیا اور مسلمانوں میں ہر کہیں آزادی، حریت، اپنی تہذیبی اور تمدنی تشکیل کے لیے تڑپ اور آرزو پیدا کی۔ پاکستان کا قیام، مختلف ممالک اسلامیہ میں احیاء کی تحریکات کا آغاز، ملوکیت کے خلاف جنگ، اتحاد و اجتہاد کے لیے کوششیں اور اسلام کو ایک نظام حیات کے طور پر اپنانا فکر اقبال کے برگ و بار ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ کے افکار ونظریات نے عوام میں نفوذ کیا اور اہل علم و دانش کی توجہ اپنی جانب مبذول کی۔ ان اصحاب علم ودانش نے خود افکار اقبال کی تشریح وتعبیر اور اشاعت کے لیے گراں بہا خدمات سرانجام دیں اور یوں علامہ اقبال پر ان کی اپنی زندگی میں اور وفات کے بعد مختلف جہتوں سے کام ہوا۔ اس مقالے کا مقصد اجمالاً علامہ اقبال پر اس ہونے والے کام کا جائزہ لینا ہے۔

(۱)

سوانح حیات پر کام: علامہ اقبال کے سوانح اور حالات زندگی پر مختلف زبانوں میں پچاس سے زائد کتب لکھی گئی ہیں جن میں صرف اردو میں لکھی جانے والی کتب کی تعداد تیس کے لگ بھگ ہے۔ چند معروف کتب کے نام یہ ہیں۔ زندہ رود (سہ جلد) اب ایک جلد میں بھی آ گئی ہے از ڈاکٹر جاوید اقبال، یہ کتاب علامہ کے اپنے صاحبزادے کی تصنیف کردہ ہے اور سوانح حیات اقبال پر مستند کام ہے اس کا فارسی میں ترجمہ شاہین دخت مقدم صفیاری نے جاویدان اقبال کے نام سے کیا ہے۔ ڈاکٹر ظہور احمد اظہر نے نہر الخالد کے نام سے اس کا عربی میں ترجمہ کیا ہے اور فارسی ترجمے سے ہی روسی میں اس کا ترجمہ ہو رہا ہے۔ تاہم سوائے ابھی فارسی ترجمے کے باقی تراجم شائع نہیں ہوئے۔ ذکر اقبال مولانا عبدالمجید سالک کی کتاب ہے ان کے بیٹے عبدالسلام خورشید نے اس کی بنیاد پر سرگذشت اقبال کے نام سے علامہ کی ۱۹۷۷ء میں سوانح حیات لکھی۔ فکر اقبال ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی سوانح اور افکار اقبال پر اہم کتاب ہے۔ دانائے راز سید نذیر نیازی، سیرت اقبال ڈاکٹر طاہر فاروقی، اقبال کامل عبدالسلام ندوی، نقوش اقبال مولانا ابوالحسن علی ندوی (اس کا عربی میں ترجمہ روائع اقبال کے نام سے خود ان کے قلم سے کیا گیا ہے) روح اقبال یوسف حسین خان، اقبال از مولوی احمد دین یہ کتاب سوانح کے حوالے سے اقبال پر اولین کتاب ہے جسے مشفق خواجہ نے حال ہی میں مرتب کیا۔ نواب ذوالفقار علی خان کی کتاب A Voice from the East بھی اولین کتب میں سے ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کی کتاب کی پہلی جلد عروج اقبال کے نام ہے جو بزم اقبال لاہور نے شائع کی ہے۔ زندہ رود کے بعد اقبال پر سوانح کے لحاظ سے یہ اہم ترین کتاب ہے۔

سوانحی کتب میں صرف علامہ اقبال کی سوانح پر ہی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ ان کے افکار ونظریات بھی ان کتب میں پیش کیے گئے ہیں۔ اقبال دردن خانہ، اقبال کی پہلی بیوی، اقبال اور بھوپال، اقبال اور حیدر آباد، اقبال کی ابتدائی زندگی، مظلوم اقبال اور اقبال پر ڈورس احمد کی Iqbal as I knew him بھی سوانحی کتب ہی میں شمار ہوں گی۔ بھارت سے اقبال اور بھوپال کے نام سے ماسٹر اختر کی کتاب بھی شائع ہوئی ہے اسی طرح حنیف شاہد کی اقبال اور انجمن حمایت اسلام پروفیسر حق نواز کی کتاب مفکر پاکستان اور اقبال ایوان اسمبلی میں، سفرنامہ اقبال از حمزہ فاروقی نیز اسی مصنف کی کتاب حیات اقبال کے چند مخفی گوشے علامہ

کے سوانحی حالات کو عیاں کرتی ہے۔ یوں متعدد کتب ایسی بھی ہیں جن میں جزواً حیاتِ اقبال دی گئی ہے چنانچہ ان سب کو شمار کر لیا جائے تو کم و بیش اسی کے قریب سوانحی کتب سامنے آئیں گی۔ متعدد کتب ایسی بھی ہیں جو مرتب و مدون کی گئی ہیں جن میں حفیظ ملک کی کتاب اقبال پوئٹ فلاسفر آف پاکستان معروف ہے۔ اقبال بحیثیت سیاست دان، جیسی متعدد کتب بھی اقبال کے سوانحی حالات پر روشنی ڈالتی ہے۔

تراجم کلامِ اقبال: علامہ اقبال پر دوسرا اہم کام تراجم کا ہے۔ یہ تراجم نہ صرف کہ پاکستان کی علاقائی زبانوں میں ہوئے ہیں بلکہ عالمی زبانوں میں بھی ان کے متعدد تراجم دستیاب ہیں۔ جن مقامی پاکستانی زبانوں میں تراجم ہوئے ہیں ان میں پنجابی، سندھی، بلوچی، براہوی، پشتو، کشمیری، جتی، سرائیکی اور گجراتی شامل ہیں۔ مشرقی پاکستان جب پاکستان کا حصہ تھا تو اس زمانے میں بنگالی زبان میں بھی کلامِ اقبال اور خطبات کے تراجم ہوئے۔ بین الاقوامی سطح پر بھی علامہ کی کتب کے تراجم کیے گئے ہیں۔ ان زبانوں میں انگریزی، اردو، عربی، فارسی، فرانسیسی، فینس، سوحلی، روسی، جرمنی، سپینش، اطالوی، ترکی اور چینی زبان بھی شامل ہے۔ جاپانی زبان میں کلامِ اقبال کے ترجمہ کرنے والوں کی اکثریت پاکستانیوں کی ہے جبکہ دیگر زبانوں میں غیر ملکی تراجم کر رہے ہیں۔ ان تراجم کے ساتھ ساتھ اقبال اکادمی پاکستان نے علامہ اقبال کے فارسی کلام کی تسہیل کا منصوبہ بھی مکمل کر لیا۔ تراجم کے ساتھ ساتھ علامہ کے فارسی اور اردو کلام کی تشریح کا کام بھی ہوا ہے۔ علامہ کے خطبات کا اولین ترجمہ سید نذیر نیازی نے کیا جو بزمِ اقبال نے شائع کیا۔ یہ ترجمہ مشکل اور ادق ہے اور عربی اصطلاحات کی بھرمار سے بوجھل بھی ہو گیا ہے۔ حال ہی میں شہزاد احمد نے خطبات کا اردو ترجمہ کیا ہے جو عام قاری کے لیے مفید ہو گا۔ وحید عشرت نے بھی علامہ کے خطبات کا ترجمہ تجدید فکریاتِ اسلام کے نام سے کیا ہے جو اقبال اکادمی پاکستان نے شائع کیا ہے۔ اس کے علاوہ خطبات کے تراجم سندھی، پنجابی، پشتو میں بھی ہو چکے ہیں۔ عالمی سطح پر عربی، ترکی، فارسی اور سپینش زبان میں بھی ترجمے ہوئے ہیں۔ تسہیل خطباتِ اقبال کے نام سے علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے شعبہ اقبالیات نے بھی کام کیا ہے۔ تسہیل کرنے والوں میں پروفیسر ڈاکٹر سی اے قادر، ڈاکٹر محمد معروف، عبدالحمید کمالی، ڈاکٹر رحیم بخش شاہین، ڈاکٹر محمد ریاض، ڈاکٹر محمد ابصار احمد اور پروفیسر نیاز عرفان کے نام شامل ہیں۔ یہ تسہیل اگرچہ متعدد اغلاط سے پر ہے تاہم تسہیل خطباتِ اقبال کی طرف ایک اہم قدم ضرور ہے۔ اسی طرح علامہ کے متعدد مضامین کا بھی ترجمہ کیا گیا ہے مثلاً ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر مولانا ظفر علی خان نے ترجمہ کیا تھا، اقبال کا تصورِ زماں ڈاکٹر تحسین فراقی نے ترجمہ کیا۔ قائداعظم کے نام علامہ کے خطوط عبدالرحمٰن سعید نے اور بعد میں پروفیسر جہانگیر عالم نے چند اضافوں کے ساتھ ترجمے کیے۔ تراجم کا کام خود اتنا بھرپور ہے کہ اس کے لیے ایک مقالے کی ضرورت ہے۔

تحقیقی کام: علامہ اقبال کے سوانح اور کلام کے بارے میں تحقیقی جہت سے بھی کافی کام ہوا ہے مثلاً علامہ اقبال کے سوانح کے حوالے سے تاریخ پیدائش پر اختلاف پر تحقیقی مواد بڑی تعداد میں سامنے آیا۔ یورپ میں قیامِ اقبال کے حوالے سے مختلف لوگوں نے کام کیا "اقبال یورپ میں" کے نام سے ڈاکٹر سعید اختر درانی نے کتاب لکھی بعد میں نوادرِ اقبال یورپ میں ان کی دوسری کتاب شائع ہوئی حیدرآباد آرکائیوز کے حوالے سے کئی نئی چیزیں نظر میں آئیں، اقبال کی پہلی بیوی کے نام سے کتاب میں اور اقبال درونِ خانہ کے حوالے سے متعدد باتیں سامنے آئیں۔ "اقبال کی ابتدائی زندگی" میں وہ تمام معلومات موجود ہیں جو علامہ کی زندگی کے نہایت ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ کتاب ڈاکٹر سلطان محمود حسین نے لکھی ہے جن کی کتاب میر حسن پر شائع ہوئی حیاتِ اقبال کے مخفی گوشے بھی ایک ایسی کتاب ہے جو روزنامہ انقلاب کے حوالے سے حمزہ فاروقی نے مرتب کی ہے۔ مظلوم اقبال اور امین زبیری کی کتاب، "اقبال کے خدوخال" بھی اقبال کے خلاف معاندانہ رویے کے باوجود ایسی کتب ہیں جن میں اقبال کی زندگی کے بعض پہلو نمایاں ہوتے ہیں۔ خدوخال اقبال میں تو بعض باتیں معاندانہ ذہنیت کی عکاس ہیں۔

تدوینی کام:

قیامِ پاکستان کے بعد علامہ اقبال پر تدوینی جہت سے بہت کام کیا گیا ہے۔ اس تدوینی کام کی نوعیت کچھ یوں ہے۔

علامہ اقبال کے نئے خطوط کی دریافت:

سب سے اہم خطوط تو اقبال کے وہ ہیں جو انہوں نے قائداعظم محمد علی جناح کے نام لکھے۔ محمد جہانگیر عالم نے چند اور خطوط دریافت کئے ان کا ترجمہ کر کے انہیں شائع کیا۔ صابر کلوروی نے گذشتہ سال ایک اور خط تلاش کیا جو اقبال ریویو میں چھپا۔ گذشتہ سال ادارہ ثقافت اسلامیہ نے عبدالعزیز مالواڈہ کے نام خطوط دریافت کر کے شائع کئے۔ اس سے قبل شیخ عطاء اللہ، لطیف احمد شیروانی، سید نذیر نیازی، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے بھی کئی خط جمع کر کے شائع کیے۔

محمد عبداللہ قریشی، بی۔اے۔ڈار، عطیہ بیگم، مولانا گرامی کے نام خطوط اور ڈاکٹر سعید اختر درانی نے وہگے ناسٹ اقبال کی جرمن استاد کے نام خط شائع کیے۔ ڈاکٹر اخلاق اثر نے اقبال نامے کے نام سے چند اہم خطوط مرتب کئے۔ اشاریہ مکاتیب اقبال کے نام سے صابر کلوروی نے ایک اشاریہ مرتب کیا۔ مکاتیب اقبال کا توضیحی مطالعہ کے نام سے عبداللہ قریشی نے کام کیا۔

۲۔ تدوینی کام کے ضمن میں دوسرا بڑا کام جو ہوا وہ کلام اقبال کی تدوین کا ہے۔ عبدالغفار شکیل کی نوادر اقبال، محمد انور حارث کی رخت سفر، مولانا غلام رسول مہر کی سرود رفتہ اور عبداللہ قریشی کی باقیات اقبال کے نام سے تین ایسے مجموعے شائع ہوئے جو علامہ کے کلیات کے علاوہ ان کے مسترد کردہ کلام پر مشتمل ہیں۔ عبداللہ قریشی نے بعد میں جو باقیات اقبال مرتب کی ہے اس میں باقی کتب بھی شامل ہیں۔ صابر کلوروی نے باقیات کے اسی موضوع پر پی ایچ ڈی کا مقالہ تحریر کر کے مزید اردو کلام جمع کیا ہے جو اقبال اکادمی پاکستان نے شائع کیا۔ تحسین فراقی نے اس میں حفیظ جالندھری اور دیا شنکر نسیم کی مثنوی کے کئی شعروں کی نشاندہی کی۔ بھارت سے بھی ڈاکٹر گیان چند جین نے کلام اقبال کا ابتدائی مطالعہ کے نام سے اقبال کا کلام مرتب کیا ہے اور اقبال کی بعض نظموں کے سنہ اور شان نزول تک بیان کی ہے۔

۳۔ تدوینی کام میں محترم پروفیسر سعید شیخ کا خطبات پر کام بھی یادگار تصور کیا جائے گا۔ انہوں نے علامہ اقبال کے انگریزی خطبات کے حواشی اور حوالہ جات بڑی تحقیق اور محنت سے تیار کیے ہیں۔ علامہ اقبال متعدد کتب اور مصنفین کا حوالہ دیتے ہیں مگر وہ حوالہ غیر مکمل ہوتا ہے۔ اقبال کے ان حوالہ جات کو پروفیسر محمد سعید شیخ نے تلاش کر کے فراہم کیا ہے۔ اسی طرح یہ تمام حوالہ جات یکجا ہو گئے ہیں اس طرح کا کام پروفیسر سعید اے شیخ علامہ اقبال سے پی۔ایچ ڈی کے تھیسس پر بھی کر چکے ہیں۔ پروفیسر سعید شیخ نے علامہ کے بارے میں کئی ایک اور بھی انکشاف کئے ہیں کہ کس طرح علامہ اپنے علم کو تازہ رکھنے کے لیے یورپ سے نئی نئی کتب حاصل کرتے تھے اور پھر ان کتب کی روشنی میں اسلام کے معتقدات اور تصورات کی توجیہات کو اپنے ذہن رسا کے تجزیات سے بیان کرتے تھے۔

۴۔ چوتھا بڑا کام علامہ کے بعض نئے مقالات کی دریافت کا ہے جو بعض افراد نے حواشی اور ضروری نوٹس کے ساتھ شائع کیا ہے۔ لطیف احمد شیروانی کی انگریزی کتاب Speaches Statements and Writings of Iqbal میں علامہ کے متعدد بیانات، تقاریر اور مقالات جمع کر دیئے گئے ہیں۔ اسی طرح ان کی کتاب حرف اقبال میں علامہ کے اردو کے مقالات اور کچھ انگریزی کے مقالات کے تراجم جمع ہیں۔ شاہد حسین آفاقی نے اقبال کی متعدد تحریریں Dicourses of Iqbal کے نام سے مرتب کیں جو شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور نے شائع کیں۔ گفتار اقبال میں محمد رفیق افضل نے اوراق گم گشتہ میں ڈاکٹر رحیم بخش شاہین اور انوار اقبال میں بی۔اے۔ڈار نے کافی تحریریں جمع کر دی ہیں۔ ڈاکٹر تحسین فراقی نے علامہ کے تصور زماں پر ایک مقالہ ڈھونڈ نکالا ہے اور اسی طرح بیدل پر بھی اقبال کا مقالہ تلاش کیا جو بیدل اور برگساں پر اقبال کے تقابلی مطالعہ کو پیش کرتا ہے۔ صابر کلوروی نے تاریخ تصوف کے سلسلے میں علامہ کے لکھے گئے ابتدائی تین ابواب کو کتابی شکل میں حواشی کے ساتھ پیش کیا ہے جو مکتبہ تعمیر انسانیت نے شائع کیا۔ ڈاکٹر مظفر عباس نے بھی ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر مقالہ علامہ کے انگریزی متن کے ساتھ شائع کر دیا ہے جو اس سے قبل تصانیف اقبال کے توضیحی مطالعہ از ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی میں چھپ چکا ہے۔ تاہم انگریزی متن اور ترجمہ اکٹھا پہلی بار شائع ہوا ہے۔

۵۔ تدوین کا ایک اور منصوبہ حال ہی میں اقبال اکادمی پاکستان نے بھی تیار کیا جس کے تحت علامہ اقبال کے تمام کلام کو کلیات کی شکل میں دوبارہ شائع کیا گیا ہے بلکہ فارسی کلیات کی کتابت ایران میں ایک ممتاز خطاط نے کی۔ تدوین کے اس منصوبے کا مقصد اقبال پر کام کرنے والوں کو بنیادی اساس فراہم کرنا ہے تاکہ ماہرین اقبالیات کو اقبالیات کے ضمن میں تمام کام اکٹھا مل جائے۔ اس سلسلے میں اولین طور پر کتابیات اقبال کی

تدوین ہو رہی ہے۔ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی یہ کتابیات مرتب کر رہے ہیں، جو ۱۹۷۷ء کے بعد کی کتب پر مبنی ہوگی۔قمر عباس نے بھی اشاریہ موضوعات مضامین اقبال مرتب کیا جو اقبال اکادمی نے شائع کیا۔علامہ اقبال پر شائع ہونے والی تمام کتب رسائل، مقالات، ایم۔اے اور پی۔ایچ۔ڈی کے مقالات، اخبارات و رسائل کے مضامین کی تفصیلات اس میں پیش کی جائیں گی۔کلیات نثر اقبال کے نام سے علامہ کی اردو کی تمام تحریریں اس میں شامل کر دی جائیں گی۔مقالات، بیانات تقاریر خواہ وہ اردو میں ہوں یا جن کے تراجم ہو چکے ہوں۔اسی طرح علامہ اقبال کی انگریزی کی تمام تصانیف، مقالات، بیانات، تقاریر اور ارشادات اس میں جمع کر دیئے جائیں گے۔اس طرح اردو اور انگریزی میں تمام نثریات اقبال آ جائیں گی۔تیسری کلیات مکاتیب اقبال ہوگی اس سے قبل سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی دہلی سے چار جلدوں میں سن وار ترتیب سے کلیات مکاتیب اقبال شائع کرا چکے ہیں۔

اس ابتدائی تعارفی کام کے بعد اب ہم اپنے اصل موضوع کی طرف آتے ہیں مجموعی طور پر علامہ اقبال پر ہزاروں کتب لکھی گئی ہیں۔علامہ پر اس سارے عرصے میں لکھے جانے والے مقالات کی ایک محتاط اندازے کے مطابق تعداد دس ہزار سے زائد ہے۔ تذکرہ، سوانحی، تدوینی تشریحی اور تحقیقی کام کے علاوہ علامہ اقبال پر فکری کام دو طرح سے ہوا ہے۔ایک طرف تو علامہ اقبال کی شعریات پر اہم نوعیت کا کام کیا گیا جس میں علامہ اقبال کے کلام کے محاسن، شعری رعایتوں سے ان کے صنائع و بدائع، تلمیحات، تشبیہات و اصطلاحات اور کلام کے صوتی تاثرات اور بعض کے نزدیک علامہ اقبال کے کلام کی کمزوریوں وغیرہ پر گرفت کا کام ہوا ہے۔یعنی علامہ اقبال کے فن کو زبان و بیان کے مختلف معیارات کے حوالے سے پرکھا گیا ہے اور اس کے بارے میں مختلف طرح کے نتائج حاصل کئے گئے ہیں۔اگر ان کتب کا مختصر تعارف پیش کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ان کتب میں فن شعر پر علامہ کے کمال کا اعتراف کیا گیا ہے اور یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ علامہ اقبال نے اردو شعر و ادب اور اس کے ساتھ ہی ساتھ فارسی شعر و ادب کو لفظیات، تشبیہات، استعارات، تلمیحات اور صنائع و بدائع کے خزانے دیئے ہیں۔خصوصاً اردو شاعری کے بارے میں یہ بات پورے یقین سے کہی گئی ہے۔فارسی زبان میں علامہ کا امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے فارسی زبان کی ملوکانہ نہج کی شاعری کی روایت کو انقلاب پرور رجحانات دیئے ہیں اور اسی حوالے سے فارسی شاعری کو انقلاب کی لفظیات، تشبیہات اور استعارات و تلمیحات سے بہرہ ور کیا ہے۔اقبال پوری فارسی شاعری میں انقلاب کا نغمہ گر ہے۔یہی وجہ ہے کہ ملوکیت کے خلاف جنگ میں ایران کے انقلابیوں کی قیادت حافظ و سعدی و نظیری نے نہیں کی بلکہ اقبال کے سرمدی نغمات انقلاب نے کی ہے۔علامہ کی فارسی شاعری کی انقلابی جہت کو ابھی مزید تحقیق ہونا ہے۔اردو اور فارسی میں اس نہج پر ایک کام یہ بھی کیا گیا کہ علامہ اقبال کے شعر کے ماخذات اردو اور فارسی شاعری میں تلاش کئے گئے۔

علامہ اقبال پر علمی سطح پر متعدد کتب لکھی گئی ہیں ان میں وہ کتب بھی ممتاز ہیں جو صرف علامہ کے فن شعر پر لکھی گئی ہیں یا جو علامہ کے اشعار کے معنوی اور صوری حسن کو اجاگر کرتی ہیں۔متعدد اہم کتب علامہ پر علمی اور فکری حوالے سے منظر عام پر آئی ہیں۔ظاہر ہے اس مضمون میں ان سب کا احاطہ کرنا ممکن نہ ہوگا علامہ اقبال پر علمی اور فکری سطح پر لکھی جانے والی کتب سب سے اہم یہ ہیں:

۱۔ علامہ اقبال کا نظام فکر: علامہ اقبال پر علمی اور فکری سطح کی کتب میں اقبال کا نظام فکر مرتب کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ان کتب میں ان کے مابعد الطبیعیاتی تفکر کی اساس بتائی گئی ہے اور ان کے فلسفہ خودی کی توضیح کی گئی ہے۔ان کتب میں ایک اہم کتاب اقبال کا ذہنی ارتقا کے نام سے ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کی تحریر کردہ ہے۔اس کتاب میں ولادت سے ثانوی تعلیم تک اور پھر پروفیسر شپ کے دور سے قیام یورپ اور پھر اس سے واپسی کے بعد لاہور میں تا وفات قیام تک علامہ اقبال کے ذہنی ارتقا کا مطالعہ منزل بہ منزل پیش کیا گیا ہے۔اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں اقبال کو ایک ارتقا کوش ذہن کا حامل بتایا گیا ہے جو نظریات میں جامد نہیں جو رجعت پسند نہیں بلکہ اپنے علم و مطالعہ میں وسعت کرتا اور اپنے نظریات کے دائرے خود توڑتا اور نئے علوم و فنون اور دریافتوں کی روشنی میں اس کو وسعت دیتا نظر آتا ہے۔اس کتاب میں اقبال کے ذہن اور ارتقا کا ایک ایسا گراف ہمیں ملتا ہے جس میں اقبال ہر لحہ علم سیکھتا اور اپنے تصورات و نظریات کی مسلسل تراش خراش کرتا نظر آتا ہے۔دراصل یہ کتاب اقبال کی ذہنی سرگذشت ہے کہ کس طرح ایک مغربی تعلیم میں

پروان چڑھا ہوا اقبال اسلامی نشاۃ ثانیہ کے داعی کی حیثیت سے ابھرتا ہے اور اپنے ماضی، حال اور مستقبل کو ملت اسلامیہ کے ماضی حال اور مستقبل سے مربوط کرتا ہے۔ یہ کتاب ہمیں اس ذہنی ریاضت سے بھی آگاہ کرتی ہے جو اقبال نے خود کو بلند اقبال بنانے میں کی۔ نوائے مشرق کے نام سے سعید احمد نے علامہ اقبال اور مولانا مودودی کا تقابلی مطالعہ بھی بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔ اگرچہ اس موضوع پر دو اور کتب بھی لکھی گئی ہیں مگر فکر اسلام کے ترجمان کی حیثیت سے اقبال اور مولانا مودودی دونوں کو اس کتاب میں پیش کر کے اس کی اہمیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں مولانا مودودی کے بھی دو مقالات علامہ اقبال کے بارے میں درج ہیں۔

اس کتاب میں تحریک اسلامی کی تشکیل میں اور مولانا مودودی کی جدوجہد میں اقبال کے اثرات کا سراغ ملتا ہے۔ بلکہ دکن سے پنجاب منتقل ہو کر مولانا مودودی نے جس تحریک کا آغاز کیا اس کی ترغیب بھی انہوں نے اقبال ہی سے حاصل کی اور بڑی حد تک اسے ایک جدید اسلامی ریاست کے قیام تک لے جانے کی جدوجہد کی جس کا مقصد مولانا مودودی نے اقبال کی ترغیب پا کر تشکیل دیا۔ مولانا مودودی کی تحریک کو فکری طور پر اقبال کی تحریک قرار دیا جاسکتا ہے تاہم عملی طور پر اس کی صورت گری مولانا کے اپنے ذہن کی پیداوار تھی۔ شاید اقبال زندہ رہتے تو مولانا مودودی کی یہ تحریک فکری اور عملی طور پر زیادہ بیدار مغز ہوتی اور زیادہ مؤثر نتائج پیدا کرتی۔ اقبال دین اور دنیا کی تفریق کے خلاف تھے۔ اقبال اسلام کو محض ایک عقیدہ یا عبادات کا نظام تصور نہیں کرتے تھے بلکہ ایک نظام حیات کی حیثیت سے دیکھتے تھے۔ اور دنیا کی جدید نظریاتی فضا میں ایک اسلامی جمہوری ریاست کی تشکیل کے خواہاں تھے۔ یہی تین نقاط اقبال کی سیاسی اور دینی فکر کا حاصل ہیں اس کے لیے اقبال اجتہاد کو ناگزیر قرار دیتے تھے۔ پروفیسر ڈاکٹر سید عبداللہ کی مطالعہ فکر اقبال کے ضمن میں تین کتب خاصی اہم ہیں، مقاصد اقبال، مسائل اقبال اور مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ۔ ان سب کو محمد اکرام چغتائی نے ایک ہی مجموعہ میں اکٹھا کر دیا ہے جسے سنگ میل پبلی کیشنز لاہور نے شائع کیا ہے۔ مقاصد اقبال میں ڈاکٹر سید عبداللہ فکر اقبال کا مرکزی نکتہ بازیافت کو قرار دیتے ہیں سات ابواب کی اس کتاب میں اقبال کے تمام شعر و سخن اور فکر و فلسفہ کو ڈاکٹر صاحب ماضی یا عہد اسلام کی بازیافت کی خواہش کا حاصل قرار دیتے ہیں اور اس سلسلے میں مغربیت کے خلاف اقبال کے رویے کو خارجی عصری حملہ قرار دیتے ہوئے، اقبال کے کلام کی روشنی میں مغربیت کے معائب کو سامنے لاتے ہیں۔

اس کتاب کے چوتھے باب میں اسلامی وحدت کے تین داخلی دشمنوں فرقہ بندی، نسلیت اور عجمیت کا بھی تجزیہ کرتے ہیں اور اقبال کے ملت کے تصور کو سامنے لاتے ہیں اور پانچویں باب میں ضعف قوائے ملی کا علاج فکر اقبال کی روشنی میں بیان کرتے ہیں۔ اس سے اگلے باب میں ڈاکٹر صاحب بتاتے ہیں کہ فکر اقبال مسلمانوں کی علمی روایت کا ہی ایک تسلسل ہے۔ اقبال ماضی سے کٹا ہوا فکر نہیں بلکہ اس کی جڑیں ہمارے ماضی میں پیوست ہیں۔ اس کتاب کا اہم ترین مقالہ اقبال اور سائنس ہے جس میں سید صاحب نے اقبال کی فکریات میں عقلی اور سائنسی منہاج کے ایک نئے رخ کا تجزیہ کیا ہے اور اقبال کی سائنس سے دلچسپی کو اجاگر کیا ہے۔ جدید سائنسی تصورات اقبال کے نزدیک کس طرح مسلمانوں کے سائنسی نظریات سے انسپائر ہوئے اور قرآن نے محسوس کائنات اور فطرت کے مطالعہ کی ترغیب سے مسلمانوں میں جس علم کی ترویج کی وہ سائنس تھی مگر مسلمانوں نے یونانی استخراجیت کے جنگل میں پھنس کر سائنسی میدان میں اپنی پیش رفت روک کر اپنے زوال کو محکم کر لیا۔ سید صاحب نے مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ میں اقبال پر فکری سطح پر بہت اہم کام کیا ہے۔ اقبال اور البیرونی خصوصاً دونوں پر تصور تاریخ کے حوالے سے اہم مقالہ لکھا ہے اسی طرح ابن خلدون اور اقبال والے مقالے میں بھی تاریخ کی اہمیت کو دوچند کیا ہے۔ اقبال نے علم کے منابع کے طور پر جو تاریخ کی اہمیت بیان کی اور اس سلسلے میں قرآن سے استدلال کیا یہ مقالات اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ماضی میں البیرونی اور ابن خلدون نے قرآن کی طرف سے تاریخ کے مطالعہ پر زور دے کر اقبال کی سمت فکر کو ہی اختیار کیا تھا۔ اقبال کے کلام میں حرم کا تصور اور اقبال کا مرد یقین اسلامی فقہ کی تدوین نو اور اقبال اور صوفی، اختلاف و اتفاق کی کہانی اور غایت حیات اہم مقالات ہیں۔ تاہم یہ کتب کسی ایک موضوع پر نہیں بلکہ متعدد مقالات کا مجموعہ ہیں۔ یہ تمام مقالے وقیع اور فکر انگیز ہیں مگر کتاب کی مجموعی حیثیت کو متاثر کرتے ہیں۔

ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ اکرام کی کتاب اقبال در راہ مولوی اس لحاظ سے منفرد ہے کہ یہ کسی پاکستانی نے عمدہ فارسی میں لکھی ہے اور اس سے رومی کے ہاں اقبال کے فکری منابع سے آگاہی ہوئی ہے اور ایک نئے اسلوب سبک اقبال کو پہلی بار نمایاں کیا گیا ان کی کتابیں اقبال و جہان فارسی اور اردو میں اقبال اور ملی تشخص اور اقبال ایک تحریک بھی اہم علمی مقالات پر مشتمل ہیں جن سے تحریک پاکستان کے مقاصد اور اقبال کے ملی شعور کا ابلاغ ہوتا ہے۔

اقبالیات پر لکھے گئے مختلف مقالات کے متعدد مجموعے شائع ہوئے ہیں۔مثلاً اقبال ریویو کے مقالات اردو اور انگریزی کے دو مجموعے مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، صحیفہ اقبال مرتبہ یونس جاوید، پروفیسر سعید اے شیخ کا مجموعہ مقالات، حفیظ ملک کا مجموعہ , Iqbal a Poet Philosopher of Pakistan، گوہر نوشاہی کا مطالعہ اقبال، ڈاکٹر وحید عشرت کے مرتب کردہ مجموعوں کا سلسلہ جو اقبال ۸۴، اقبال ۸۵، اقبال ۸۶ اور اقبال ۸۷ کے نام سے سامنے آیا ہے۔اقبال پر لکھے گئے ہر سال کے مقالات کا مطالعہ پیش کرتے ہیں۔یہ سلسلہ بوجوہ روک دیا گیا ورنہ اقبال پر ہر سال شائع ہونے والے کام کی رفتار کا ریکارڈ قلم بند ہوجاتا جو اور کسی فلسفی و شاعر کا نظر نہیں آتا۔غلام دستگیر رشید کے مجموعے، انور علی کی اقبال باکمال، غرض مجموعہ ہائے مقالات کی کوئی حد ہی نہیں ہے لہذا انہیں یہاں پیش نہیں کیا گیا۔پروفیسر اسلم انصاری کی ایک کتاب اقبال عہد آفرین شائع ہوئی جو اہم موضوعات پر ان کے نکتہ رس ذہن کو پیش کرتی ہے۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کے بقول اقبال عہد آفریں میں مجموعی طور پر اقبال کی شاعری اور ان کے افکار کے ان تمام پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے جن کا تعلق ہماری عظیم مشرقی ادبی روایات سے بھی ہے اور ہمارے حال اور استقبال سے بھی۔اقبال عہد آفریں اس حقیقت کا تجزیہ پیش کرتی ہے کہ اقبال نے کس طرح ہماری اجتماعی زندگی کو تہذیبی، فکری، سیاسی اور ادبی سطح پر متاثر کیا ہے اور وہ نیا عہد جسے اقبال نے تخلیق کیا کن معنوی تخیلات سے عبارت ہے۔اس کتاب میں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ پر اسلامی افکار کے تناظر میں بحث کرتے ہوئے فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ اس کتاب نے کئی صدیوں کے ذہنی اور فکری جمود کے بعد اسلامی فکر میں ایک انقلابی تموج اور ایک نئے موڑ کی حیثیت حاصل کر لی ہے جس سے ہم عصر حاضر میں اسلام کی تمدنی ضرورتوں کا ادراک کر سکتے ہیں۔خطبات اقبال مصنف کی نظر میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولانا شبلی نعمانی کی روایت کی جدید پیرایۂ اظہار میں توسیع ہے۔فاضل مصنف کی رائے میں اگر اقبال کی مثنوی رموز بے خودی اور خطبات کے آخر کے تین ابواب کا غائر نظر سے مطالعہ کیا جائے تو ایک نتیجہ خود بخود ابھر کر سامنے آجاتا ہے اور وہ یہ کہ خودیابی، خودفہمی، خودشناسی خود آگہی اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی اجتماعیت کی حیات ثانیہ کے لیے نقطہ آغاز کی حیثیت رکھتی ہے۔

علامہ اقبال پر لکھی جانے والی چند فکر انگیز کتابوں میں عزیز احمد کی کتاب ''اقبال ایک نئی تشکیل'' کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔اس کتاب کی خصوصیت اسکی موضوعاتی قاموسیت ہے۔بے شمار موضوعات پر حاوی ہونے کی وجہ سے کسی ایک موضوع سے بھی اس کتاب میں انصاف نہیں ہوسکا۔کتاب میں علامہ اقبال کی شاعری اور ذہنی ارتقا کو وطن پرستی، اسلامی شاعری، انقلابی شاعری اور اقبال کے نظریہ فن کے حوالے سے پیش کیا گیا ہے۔اقبال کی انقلابی شاعری اور نظریہ فن والا حصہ خاصا اہم ہے کیونکہ اس میں اقبال کی انقلابی شاعری کو خصوصیت سے نمایاں کیا گیا ہے اور اقبال کی مختلف علامتوں مثلاً جگنو، شاہین، لالہ وغیرہ کی معنویت عیاں کی گئی ہے۔

ادارہ تحقیقات اسلامی کے سابق سکالر مظہر الدین صدیقی کی انگریزی تصنیف اسلامی ثقافت اقبال کی نظر میں علامہ کے افکار و نظریات پر ایک مختصر مگر عمدہ کتاب ہے۔اس کتاب کا سلطان زبیری نے اردو میں ترجمہ بھی کیا ہے۔میرے خیال میں اسے چند عمدہ کتب میں شمار کیا جانا چاہیے جو علامہ کے فلسفہ و فکر پر لکھی گئی ہیں۔اس کتاب میں علامہ کے خطبات کے پانچویں اور چھٹے باب کے موضوعات کو زیر بحث لایا گیا ہے جس میں قرآن کا یونانیت کے منافی ہونا، اجتہاد اور تصوف پر علامہ نے اظہار خیال کیا۔اس کتاب میں بتایا گیا ہے کہ فکر اقبال کی روشنی میں عصر حاضر میں اسلامی قانون سازی کو کس طرح بروئے کار لایا جاسکتا ہے اور قرآن مجید کی روح کیونکر یونانیت کے خلاف ہے۔فاضل مصنف نے علامہ کے اس اجتہادی رویئے کے تحت چند جدید عصری تصورات کو اسلامی نقطہ نظر سے پرکھتے ہوئے ایک جدید اسلامی ریاست کے جمہوری خدوخال کو واضح کیا ہے اور اسلامی جمہوریت کے اقبالی استدلال کو جدید

اسلامی فلاحی اور جمہوری ریاست کے لیے محکم کیا ہے۔ اقبال کے نظریات اجتہاد کے تحت فقہ کی جدید عصری حالات اور تقاضوں کے مطابق تشکیل کو لازمی قرار دیا ہے۔ یہ کتاب دراصل فکر اقبال کی اسلامی فکر و حکمت کی روشنی میں توثیق کا عمل ہے اور خالصتاً اسلامی فکر کی روایت سے مربوط ایک اچھی کوشش ہے جو فکر اقبال کی گہری تفہیم کا احساس دلاتی ہے۔ یہ کتاب عصر جدید میں اسلامی قانون سازی کی نئی جہتوں کا تعین کرتی ہے۔

اعجاز الحق قدوسی کی کتاب ''اقبال اور علمائے پاک و ہند'' اقبال اکادمی کی طرف سے شائع کردہ ایک اچھی کاوش ہے۔ آپ نے کس ذہنی فضا میں آنکھ کھولی اور اقبال کو برصغیر کے علماء کے توسط سے کیا فکری اور علمی وراثت ملی یہ کتاب اس کو بخوبی عیاں کرتی ہے۔ اقبال کی خوبی یہ ہے کہ وہ فضا میں معلق نہیں وہ اپنے تمام تر تجدد کے با وجود اپنی فکری اور علمی وراثت سے نہ صرف آگاہ ہیں بلکہ اس کے مستحسن پہلوؤں کو قبول کرتے ہوئے ان پر انتقادی نگاہ ڈالتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں۔ برصغیر میں جس قدر بھی تفہیم قرآن اور اسلامی علوم کی توضیح و تشریح کا کام ہوا وہ اقبال کی نظر میں تھا۔ اقبال نے ان تمام سے استفادہ کیا۔ اعجاز الحق قدوسی کی یہ کتاب اس لحاظ سے اہم ہے کہ یہ ہمارے علماء کی فکری روایت سے اقبال کے ارتباط کی مختلف نوعیتوں کی تفہیم ہمیں احسن طور پر دیتی ہے۔ اس کتاب میں برصغیر میں آغاز سے لے کر اقبال کے معاصر علماء تک کا ذکر ہے جن سے اقبال کے ذہنی، علمی اور فکری روابط رہے ہیں۔ یہ کتاب اس تاثر کو غلط ثابت کرتی ہے کہ اقبال کو علماء کا احترام نہیں تھا۔ اقبال تو اہل علم کے سراپا نیاز مند رہے انہیں صرف جامد کٹھ ملائیت سے چڑ تھی۔

اسلامی تصوف اور اقبال ڈاکٹر ابوسعید نورالدین کا پی۔ایچ۔ڈی کا تھیسس ہے۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین نے بڑی محنت سے اقبال کے نظریہ تصوف کو پیش کیا ہے۔ اقبال تصوف کے خلاف نہ تھے بلکہ مثنوی اسرار خودی تصوف کے صرف ان غیر اسلامی عناصر کے خلاف ایک احتجاج تھی جو امتداد زمانہ سے اس میں داخل ہو گئے تھے اور جنہوں نے مسلمانوں میں خانقاہی نظام کو پروان چڑھا کر ملوکیت کا گرویدہ اور ترک دنیا کا دلدادہ بنا کر ان سے کشور کشائی اور جہاں بانی اور حرکت و عمل کی قوت چھین لی۔ اقبال ایک ایسے تصوف کے قائل تھے جو انسان کے نفس کو پاکیزگی اور طہارت عطا کر کے اسے ایسے مثالی انسان کی حیثیت سے سامنے آتا ہے۔ جو قوموں کی امامت کا منصب ادا کرتا ہے اور جس سے خلافت کا کردار جنم لیتا ہے۔ ڈاکٹر ابو لیث صدیقی کی کتاب اقبال اور مسلک تصوف اور محمد فرمان کی کتاب اقبال اور تصوف بھی اقبال کے ان ہی تصورات کو نمایاں کرتی ہیں۔ خود علامہ اقبال کی کتاب تاریخ تصوف جسے صابر کلوروی نے مرتب کر کے شائع کیا ہے اقبال کے اصل انداز فکر کی غماز ہے۔

اقبال پر ایک اہم اور معتبر کتاب خلیفہ عبدالحکیم کی فکر اقبال ہے جو بڑی جامعیت کے ساتھ لکھی گئی ہے۔ اس کتاب میں اقبال کے ذہنی ارتقاء کے ساتھ ساتھ اقبال کے تصورات پر نقد و تبصرہ بھی شامل ہے۔ پوری کتاب پر یہاں مفصل گفتگو ممکن نہیں مگر شاید خلیفہ عبدالحکیم نے اس کتاب میں اقبال کی خودی بعض مقامات پر درست طور پر تفہیم نہیں کی۔ اقبال کے بارے میں تین ابواب اشتراکیت، جمہوریت اور عقل پر اقبال کی تنقید میں خلیفہ صاحب بات کو درست طور پر سمجھ نہیں پائے۔ اقبال نے کبھی جمہوریت کی مخالفت نہیں کی جمہوریت کو چھوڑ کر اقبال نے کبھی مطلق العنان آمروں یا بادشاہوں کی حمایت بھی نہیں کی۔ اقبال جو منتخب پارلیمان کو حق اجتہاد دیتا ہے کس طرح آمروں کو قبول کر سکتا ہے۔ جمہوریت پر اقبال کے بعض جائز اعتراضات تھے ان کی طرف انہوں نے اپنے کلام میں اشارے کیے ہیں۔ اقبال اپنے روحانی جمہوریت اور سوشل جمہوریت کے تصوررات سے اعتراضات کر کے ان نقائص کو دور کرنا چاہتے تھے۔ خلیفہ صاحب کے مضمون سے یہ تاثر ملتا ہے جیسے علامہ جمہوریت کے مخالف تھے۔ اسی طرح اقبال اشتراکیت کو ایک نئے تجربے کی حیثیت سے دیکھنے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مغرب کی نسل پرستی اور قومی نیشنلزم کے بالمقابل اقبال اشتراکیت کی انسانیت پرستی اور غریبوں اور محروم طبقات کی معاشی فلاح کے تصورات کو زیر مطالعہ لانے اور انہیں اسلام سے قریب پانے کی بات کرتے ہیں اور مسلمانوں کو اسلام کے قل العفو کے فلسفہ کی طرف راغب کرتے ہیں۔ خلیفہ صاحب یہ تاثر دیتے ہیں جیسے اقبال اشتراکیت کے لیے کوئی نرم گوشہ رکھتے تھے۔ اسی طرح خلیفہ نے عقل پر اقبال کی تنقید کو بھی درست طور پر نہ سمجھا۔ اقبال عقل کی جزوی تحدیدات کی بات کرتے ہیں ورنہ جب اقبال خود وحی یا وجدان اور فکر میں ایک نامیاتی رشتہ قبول کرتے ہیں تو وہ کس طرح عقل کے خلاف ہو سکتے ہیں۔ اقبال

کے ان تینوں تصورات کے بارے میں "فکر اقبال" کنفوژن کی شکار ہے۔خلیفہ صاحب کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اقبال نطشے سے متاثر تھے اقبال نے خود اس کی تردید کی۔نطشے کا سپر مین اندھی میکانکی قوتوں کا پروردہ ہے جبکہ اقبال کا مردِ مومن اسلام کی اخلاقیات کا اعلیٰ نمونہ ہے۔بحیثیت مجموعی فکر اقبال ایک اچھی کتاب ہے۔

علامہ اقبال کی سیاسی فکر پر تین بڑی عمدہ کتابیں شائع ہوئی ہیں۔ایک تو محمد احمد خان کی کتاب اقبال کا سیاسی کارنامہ ہے دوسری کتاب رئیس احمد جعفری کی اقبال اور سیاست ملی ہے۔جبکہ تیسری کتاب ڈاکٹر پروین شوکت کی کتاب The Political Philosophy of Iqbal ہے۔ڈاکٹر عبدالحمید کی کتاب اقبال بحیثیت مفکر پاکستان بھی علامہ اقبال کی سیاسی فکر پر محیط ہے۔اقبال کے آخری دو سال بھی دراصل علامہ کے سیاسی افکار و نظریات کو پیش کرتی ہے۔اس کتاب کے مصنف ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی ہیں۔اقبال کا سیاسی کارنامہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں بڑی تفصیل کے ساتھ اقبال کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں۔اس کتاب میں اس بات کو بھی بیان کیا گیا ہے کہ لفظ پاکستان خود چودہری رحمت علی نے علامہ اقبال سے ۱۹۳۱ء میں لندن میں گول میز کانفرنس کے موقع پر سنا تھا اور اقبال نے بتایا تھا کہ یہ لفظ کس طرح بنتا ہے۔اقبال نے انگریزی حروف سے یہ لفظ بنایا بعد میں رحمت علی نے اسے اردو حروف سے مرتب کیا۔یعنی محمد احمد خان کے نزدیک لفظ پاکستان چودہری رحمت علی کا ایجاد کردہ نہیں بلکہ خود اقبال کا وضع کردہ ہے۔جداگانہ انتخاب اور دو قومی نظریہ اور اس کے تحت پاکستان کے حصول کی بڑی عمدگی سے تفصیل دی گئی ہے۔اقبال اور سیاست ملی میں رئیس احمد جعفری نے احیائے ملت کے لیے برصغیر میں اور عالمی سطح پر اقبال کی نظریاتی اور سیاسی جنگ کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے۔اقبال کو اس سلسلے میں کس طرح اور کس کس محاذ پر لڑنا پڑا اس کی مکمل تفہیم اس میں موجود ہے۔ڈاکٹر پروین شوکت نے بھی علامہ کی سیاسی فکر کو خوبصورتی کے ساتھ برصغیر کے سیاسی تناظر میں پیش کیا ہے۔سید نور محمد قادری نے اقبال کا آخری معرکہ کے نام سے ایک عمدہ کاوش کی ہے۔اسی طرح ان کی اقبال کے دینی اور سیاسی افکار بھی اچھی کتاب ہے۔

اس کتاب میں اقبال کے اسلامی قومیت پر اصرار اور نظریہ ملت از وطن است کا پس منظر بیان کرتے ہوئے مولانا حسین احمد مدنی کے مکتب فکر پر اقبال کے شدید رد عمل کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اقبال نے اپنے مقالہ جغرافیائی حدود اور مسلمان اور طالوت کے مقالے کے جواب میں جس نئے نظریے کو پیش کیا تھا وہ یہ تھا کہ ملت وطن سے نہیں بلکہ نظریے سے وجود میں آتی ہے۔اس کتاب میں اس بات کو بھی بیان کیا گیا ہے کہ اقبال کے رجوعی بیان کے بعد اور بالخصوص ان کی وفات کے بعد بھی حسین احمد مدنی گروپ کے کانگریسی نظریات قائم رہے جس کی بنا پر ان کا اور ان کے ساتھیوں کا مسلم لیگ سے اخراج ہوا۔نور محمد قادری کے نزدیک حسین احمد مدنی کی جنگ نظریاتی یا علمی نہ تھی بلکہ اس کے محرکات میں کانگریس بنیادی عنصر تھا اور اقبال نے اس آخری معرکہ میں کانگریس کے تار و پو بکھیر کر رکھ دیئے جس کے نتیجے میں دو قومی نظریے کو فتح مبین حاصل ہوئی۔

علامہ اقبال کی فارسی شاعری کے حوالے سے ڈاکٹر عبدالشکور احسن کی کتاب اقبال کی فارسی شاعری تنقیدی جائزہ، سید وزیر الحسن عابدی کی کتاب "اقبال کی فارسی شاعری کے مآخذ" ڈاکٹر محمد ریاض کی "اقبال اور فارسی شعراء اور حال ہی میں شائع ہونے والی رفیق خاور کی کتاب اقبال کا فارسی کلام اور پروفیسر محمد منور کی کتاب اقبال کی فارسی غزل چند اہم کتب ہیں۔اس طرح ڈاکٹر محمد ریاض کی کتاب جاوید نامہ توضیح و تحقیق مفید کتب ہیں جن سے اس بات کی تفہیم ہوتی ہے کہ اقبال نے فارسی شاعری کو ایک خاص مقصد کے لیے اپنایا۔ایک تو اردو زبان میں ان کے افکار کی وسعت نہیں سما رہی تھی دوسرے فارسی میں ابلاغ مضامین آسان تھا۔تیسرے اقبال کے خیال میں عربی کے بعد مسلمانوں کی تہذیبی اور تمدنی زبان کی حیثیت میں فارسی کی بڑی اہمیت تھی اور فارسی افغانستان، ایران، ترکستان اور برصغیر میں سمجھی جاتی تھی۔یعنی ملت اسلامیہ کا زیادہ حصہ فارسی کو جانتا تھا اقبال کا مخاطب یہی خطہ تھا اور بعد میں انقلاب ایران اور انقلاب افغانستان نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اقبال کا یہ فیصلہ درست تھا۔یہ چاروں پانچوں کتابیں فارسی میں اقبال کے کلام کی معنویت اور فارسی زبان سے اقبال کے تہذیبی اور تمدنی روابط کے گہرے ابلاغ پر مشتمل ہیں۔

اقبال کے ایک مبلغ اور مفسر کی حیثیت سے پروفیسر محمد منور نے ایک خصوصی مقام حاصل کیا ہے۔اس وقت تک ان کی اقبال پر کتب میں

قرطاس اقبال، میزان اقبال، برہان اقبال، ایقان اقبال اور اقبال کی فارسی غزل اردو اور فارسی میں شائع ہو چکی ہیں۔ انگریزی میں بھی ان کی تین کتب

1- Dimensions of Iqbal.
2- Iqbal Poet-Philosopher of Islam
3- Iqbal and Quranic Wisdom

پروفیسر محمد منور اقبال کے شیدائی تھے۔ ان کا انداز تحریر توضیحی اور تشریحی ہے۔ علامہ اقبال کے بنیادی افکار اور خیالات کی تفہیم میں ان کا رویہ بڑی معاونت کرتا ہے۔ ایقان اقبال میں ان کا مقالہ تصور تقدیر کہ اقبال کے نزدیک تقدیر کھلے امکانات میں چناؤ یا انتخاب کا نام ہے انسان کسی پہلے سے طے شدہ مقدر میں جکڑا ہوا نہیں بلکہ وہ ہر لحظہ اپنے انتخاب اور چناؤ کے ذریعے کھلے امکانات سے اپنا مقدر تراشتا رہتا ہے۔ فکری سطح پر پروفیسر صاحب کی یہ کتاب سب سے اہم ہے اس کے دیگر مقالات اقبال اور براہیمی نظر، اقبال اور تعلیم آدمیت، اقبال کا تصور ملت، اقبال اور مرگ مجازی اور فقر کلام اقبال کی روشنی میں نہایت فکر انگیز ہیں میزان اقبال علامہ اقبال کا ادبی اور فنی جائزہ ہے اس میں کلام اقبال کے نزدیک عجم کا مفہوم اور توازن اقبال کی شاعری کا ایک پہلو نہایت اہم ہیں۔ اقبال کے نزدیک عجم سے مراد ایران نہیں بلکہ غیر اسلامی اور غیر قرآنی نظریات ہیں۔ برہان اقبال ہم پر یہ عیاں کرتی ہے کہ اقبال کی فکر کا سرچشمہ قرآن ہے۔ قرآنی تصور تاریخ، اقبال کا مرد یقین اقبال اور اجتہاد اور جہان اقبال جہان قرآن یہ تمام موضوعات اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ اقبال کی فکر کا مرکز و محور قرآن تھا اس طرح کی ایک کاوش اقبال اور قرآن کے نام سے ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے کی ہے انہوں نے اقبال کے اردو اور فارسی اشعار کے پہلو بہ پہلو قرآن کی آیات رکھ کر ثابت کر دیا ہے کہ کلام اقبال قرآن کا اعجاز معجز بیان ہے۔ پروفیسر منور کی کتاب اقبال اینڈ قرآنک وزڈم بھی بنیادی طور پر اسی بات کو عیاں کرتی ہے۔ اقبال پوائٹ فلاسفر آف اسلام دراصل ایقان اقبال اور میزان اقبال کے مقالات کے انگریزی تراجم پر مشتمل ہے۔ فکری سطح پر ڈائی مینشن آف اقبال پروفیسر صاحب کیا ایک محکم کتاب ہے۔ ان کی اس بات سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا کہ اقبال جمہوریت کے خلاف تھے البتہ پروفیسر صاحب کی یہ بات درست ہے کہ جمہوریت میں اجتہادات کر کے ہمیں چاہیے کہ اسے اپنے نصب العین زندگی کے قریب لائیں اور اس طرح ہم اقبال کے مقصود کو پا سکتے ہیں۔

اقبال کے تعلیمی نظریات پر بھی چند اہم کتب موجود ہیں ان میں محمد احمد خان کی کتاب اقبال اور مسئلہ تعلیم، پروفیسر بختیار حسین صدیقی کی کتاب اقبال بحیثیت مفکر تعلیم، خواجہ غلام سیدین کی Educational Philosophy میاں محمد طفیل کی کتاب اقبال اور ایجوکیشن تمام اہم کتب ہیں۔ اقبال مسلمانوں کی تعلیم کو بڑی اہمیت دیتے تھے انہوں نے خود بھی مسئلہ تعلیم، بچوں کی تعلیم اور مسلمان عورتوں کی تعلیم پر لکھا۔ خواجہ غلام سیدین کی انگریزی میں اور پروفیسر بختیار حسین صدیقی کی کتاب اردو میں اس موضوع پر اہم ہیں پروفیسر صدیقی نے اقبال کے فلسفہ تعلیم کے نظریاتی آہنگ کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ انکے مقاصد تعلیم کے ضمن میں اجاگر کیا ہے اور مغربی فلسفہ تعلیم سے تقابلی جائزے میں اقبال کے فلسفہ تعلیم کے خدوخال نمایاں کئے ہیں اور اسکی نظری اور عملی افادیت کو بیان کیا ہے۔ میاں محمد طفیل اور محمد احمد خان کی کتب بھی مسئلہ تعلیم کے ضمن میں اسی نوعیت کی ہیں اور ہمیں ایک جدید اسلامی فلاحی ریاست کے نظام تعلیم کی تدوین میں اقبال سے استفادے کی راہ سجھاتی ہیں خصوصاً محمد احمد خان نے تو اقبال کو بحیثیت معلم و مفکر تعلیم اور جدید بے مقصد تعلیم کے نقاد کی حیثیت سے نمایاں کیا ہے اور اقبال کے مقاصد تعلیم کو بڑی خوبصورتی سے نبھایا ہے۔

پروفیسر حق نواز کی کتاب ''اقبال ایوان اسمبلی میں'' اس لحاظ سے منفرد ہے کہ یہ پہلی کتاب ہے جو اقبال کو بحیثیت پارلیمنٹرین سامنے لاتی ہے۔ اقبال نے رکن اسمبلی کی حیثیت سے مؤثر کردار ادا کیا اور مسلمانوں کے بالخصوص پنجاب کے مسلمانوں کے فکری اور اطلاقی مسائل پر ایک قد آور شخصیت کے طور پر اپنا کردار نبھایا جو ۵ مارچ ۱۹۲۷ء سے ۷ مارچ ۱۹۳۰ء پر محیط ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے اقبال کے اس کرب کا اندازہ کیا جا سکتا ہے جو انہیں برصغیر کے مسلمانوں کے سیاسی، تہذیبی اور تمدنی وجود کو درپیش خطرات اور ان کی پیش بندی کے حوالے سے لاحق تھا۔

محمد طاہر فاروقی کی کتاب سیرت اقبال اور اقبال اور محبت رسول منفرد اہمیت کی حامل ہیں۔ محمد طاہر فاروقی اقبال کے عاشق صادق تھے انہوں

نے سیرتِ اقبال میں ایک متحرک مفکر اور زندہ جاوید اقبال کو پیش کیا اور اقبال اور محبتِ رسول میں وہ سارے ہی شواہد جمع کر دیے ہیں جو آنحضرت ﷺ سے اقبال کی محبت پر دلیل ہیں۔ فاروقی مرحوم کی نظر میں اقبال کی محبت عام سی محبت نہ تھی بلکہ ایک ایسی محبت تھی جو اقبال کے لیے فکر وخیال کی وحدت اور ایقان وایمان کی یکتائی کی مظہر تھی اور جس نے اقبال کے سیرت وکردار کو ایک ایسے مفکر کی کٹھالی میں ڈھالا جس نے بیسویں اور اکیسویں صدی میں مسلمانوں کی ذہنی، فکری اور سیاسی قیادت کی ہے۔ طاہر فاروقی کے نزدیک یہ اقبال کی محبت رسول کا فیضان ہے۔

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کی کتاب اقبال ایک مطالعہ ان کی دوسری اہم کتاب ہے جو ان کے مختلف مقالات ومضامین کا مجموعہ ہے۔ یہ مقالات گہرے تدبر وتفکر کے ساتھ اقبال کی فکر کی مختلف جہتوں کو کھولتے ہیں۔ ان میں شعور جب اور اقبال، اقبال کے عمرانی تصورات اہم ہیں۔ چند شخصیات مثلاً جمال الدین افغانی، مولانا گرامی، اکبر الہ آبادی، ظفر علی خان کے ساتھ اقبال کے ذہنی اور قلبی تعلقات کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ اقبال پر بے شمار مقالات کے مجموعے مرتب کیے گئے ہیں۔ تاہم میں ڈاکٹر سید عبداللہ کا مرتبہ مجموعہ مضامین جس کا نام متعلقات خطبات ہے نظر انداز نہیں کر سکتا۔ یہ مقالات خطبات اقبال کے حوالے سے ہیں۔ عبدالحفیظ کاردار کا مقالہ اقبال اور ذہنی تجربہ، ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کا اقبال کا جنوبی ہند کا سفر، املائے خطبات اقبال از ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، پروفیسر محمد منور کا تصور تقدیر، چوہدری مظفر حسین کا اقبال کا تصور اجتہاد، اور ڈاکٹر امین اللہ وثیر خطبات میں حکمائے اسلام کے حوالے، اور اقبال اور رازی، اور اقبال اور شبستری پر ڈاکٹر سید عبداللہ کا اپنا مقالہ نہایت وقیع ہیں۔ یہ خطبات کی تفہیم میں ایک اہم امدادی کتاب ہے۔ اسی طرح منتخب مقالات اردو اور انگریزی از ڈاکٹر وحید قریشی بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان میں اشپنگلر اقبال اور مسئلہ تقدیر اور جناح اقبال اور تصور پاکستان از عبدالحمید کمالی اور ڈاکٹر وزیر آغا کا اقبال اور اشپنگلر ایسے مقالات ہیں جو کسی طور نظر انداز نہیں کیے جا سکتے۔ عبدالحمید کمالی کے اردو اور انگریزی مقالات جنھیں میں نے مرتب کیا ہے بزم اقبال نے شائع کیے۔ کمالی صاحب کے مقالات جن احباب نے بھی پڑھا ہے وہ اس بات کی تصدیق کریں گے کہ وہ اقبالیات کے ایک ممتاز اور جید عالم ہیں۔ خصوصاً زمان ومکان کے حوالے سے مجلہ اقبالیات میں ان کا سلسلہ مضامین قابل توجہ ہے۔ ڈاکٹر وحید عشرت کی مرتب کردہ کتاب زمان و مکان (ناشر سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور) میں اقبال کے تصورات زمان پر دیگر مقالات کے ساتھ یہ بھی شائع ہوئے ہیں۔

اشپنگلر کا ذکر آیا ہے تو اقبال کے اس ہم عصر جرمن مفکر پر ڈاکٹر وزیر آغا کا مقالہ قابل لحاظ ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا کی کتاب تصورات عشق وخرد اقبالیات کی سنجیدہ کتب میں سے ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا نے تصورات اقبال کے یورپی اور اسلامی پس منظر کو اجاگر کرتے ہوئے فکر اقبال میں خرد اور عشق کی اہمیت کو بیان کیا ہے۔ لکھتے ہیں اقبال کے ہاں اصل صورت یہ پیدا ہوئی کہ عشق کی بے پناہ رفتار نے ترک نادان کو کر مک شب تاب کا درجہ عطا کر دیا یعنی اقبال کا باطن تجسس کے ادوار کو عبور کر کے ایک ایسی انوکھی چکا چوند سے بہرہ مند ہو گیا جس کے لیے مناسب ترین لفظ آگہی ہے۔ آگہی نہ تو عشق ہے نہ عقل، گو اس میں عشق کا مہیا کردہ جلوہ بھی موجود ہے اور عقل کا مہیا کردہ شعور بھی، آگہی بیداری ذات یا شعور ذات کا دوسرا نام ہے۔ یہ ایک ایسا مقام ہے جہاں عشق اور عقل کی تفریق ختم ہو جاتی ہے اور انسان کائنات کی تخلیقی سطح پر سانس لینے لگتا ہے اقبال نے آگہی کے اس روپ کے لیے خودی کا لفظ استعمال کیا ہے جو ہر اعتبار سے مستحسن ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا نے عقل و عشق کے بارے میں صوفیہ اور عقلیت پسندوں دونوں کے رویوں کو بالتفصیل بیان کرتے ہوئے اس الجھن کو بڑی عمدگی سے عیاں کیا ہے کہ اقبال عقل کی تحدیدات اور عشق کی حدود دونوں سے آگاہ تھا اور دونوں کو انہوں نے اپنے تصور آگہی یا خودی میں سمو کر انسان کے تخلیقی کردار کو اجاگر کرنے کی سعی کی تا کہ وہ انفس وآفاق کی وسعت کو اپنے زیر نگیں کر سکے۔

پروفیسر فتح محمد ملک کی کتاب اقبال فکر وعمل اقبالیات میں ایک اہم مقام کی حامل ہے۔ پروفیسر ملک اقبال کے جمہوری اور انقلابی تصورات کے حوالے سے اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ نوآبادیاتی جنگل میں پھنسے ہوئے منجمد معاشرے کو اقبال کی فکر نے کس طرح حرکت وعمل سے متحرک کیا۔ پروفیسر ملک کا انداز تجزیاتی اور فکر انگیز ہے۔ پروفیسر فتح محمد ملک کے مطابق علامہ اقبال نے پاکستان کا خواب دیکھا اور قائداعظم نے مسلمانان برصغیر کے بھرپور تعاون سے اس خواب کو ٹھوس تعبیر مہیا کر دی۔ نظریہ پاکستان کو اقبال اور قائداعظم کے ارشادات سے الگ کر کے دیکھنے والے پاکستان کے بنیادی تصور کی نفی کا ارتکاب کرتے ہیں۔ فتح محمد ملک نے تصور پاکستان

کو اقبال کے نظامِ فکر سے مربوط کیا ہے اور بجا طور پر یہ فیصلہ سنایا ہے کہ پاکستان کی بقا اور ترقی فکرِ اقبال اور پیغامِ اقبال کی سچی اور دیانت دارانہ تعبیر پر منحصر ہے۔ وہ فکرِ اقبال کو پاکستان کی سیاسی، معاشی، تہذیبی اور ثقافتی زندگی میں کارفرما دیکھنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ یہی پاکستان کی حفاظتی فصیل ہے۔ پروفیسر فتح محمد ملک نے ترقی پسندوں کی اقبال شناسی کے اصل محرک و سیاسی قرار دے کر اجاگر کیا ہے۔ پروفیسر ملک اقبال کے مطالعہ کو بیک وقت سرچشمہ علم اور وظیفہ عمل قرار دیتے ہیں، جس کا ہماری قومی حیاتِ نو کے ساتھ ایک زندہ اور نامیاتی رشتہ ہے۔ پروفیسر صاحب نے جن موضوعات پر اس کتاب میں اظہارِ خیال کیا ہے وہ اقبال۔ مجموعہ اضداد یا دانائے راز، اقبال اثباتِ نبوت اور تصورِ پاکستان، اقبال اور سرزمین پاکستان اور پاکستان اور مشکلات لا الہ، اقبال اور ہماری ثقافتی تشکیل، اقبال اور ہماری ادبی تشکیلِ نو، اقبال اور سرزمین اقبال اور مسجد قرطبہ، کتاب ایک تخلیقی اور فکر انگیز رویے کی غماز ہے۔

فکری سطح پر اقبال کی تفہیم کے لیے ایس ایم عمر فاروق نے اپنی کتاب طواسین اقبال میں عمدہ کوشش کی ہے۔ جلد اول اور جلد دوم میں انہوں نے اقبال کے چند بنیادی تصورات کو بیان کیا ہے افلاطون، نطشے، حلاج اور شپنگلر کے بارے میں اقبال کے رویے اور ترکوں کے اجتہاد، کائنات اور وطنیت کے بارے میں اقبال کے تصورات، اسی طرح ریاست، عورت اور چند اور بنیادی تصورات اقبال کو سمجھنے کی ان کے ہاں ایک سنجیدہ کوشش کا سراغ ملتا ہے۔ وہ فلسفیانہ بصیرت کے ساتھ نہایت سنجیدہ موضوعات کو سامنے لاتے ہیں۔ تاہم ان کی تحریر طوالتِ بیان اور تکرار سے اس قدر آلودہ ہے کہ بعض اوقات Concepts درست طور پر سامنے نہیں آتے۔

فنی سطح پر متعدد کتب، اقبال کے فکر و فن کو نمایاں کرتی ہیں۔ تلمیحات اقبال عابد علی عابد، تشبیہات اقبال از آمنہ نذیر، از محمد سعد اللہ کلیمی کی اقبال کے مشبہ بہ و مستعار منہ کے نام سے مختصر کتاب، مطالعہ تلمیحات و اشارات اقبال از ڈاکٹر اکبر حسین قریشی، اوزانِ اقبال از حفیظ صدیقی چند سنجیدہ کوششیں ہیں۔ کتابوں کے نام ہی بتاتے ہیں کہ ان کا مقصد اقبال کے شعری محاسن کو پیش کرنا ہے اور یہ سب کتب فنِ شعر پر اقبال کی مستحکم گرفت پر دلالت کرتی ہیں۔ ڈاکٹر اکبر حسین قریشی نے تو تلمیحات قرآن، تلمیحات حدیث، فلسفیانہ تلمیحات، تاریخی تلمیحات، سیاسی تلمیحات بیان کرنے کے ساتھ ساتھ شعرائے مغرب و مشرق اور بعض خاص شخصیتوں کے کلامِ اقبال میں ذکر تک بات کو پھیلا دیا ہے اور ان کی روشنی میں اقبال کے رجحانات کو بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں تلمیحات اقبال سید عابد علی عابد کو جو منفرد اعزاز حاصل ہے وہ اب بھی قائم ہے۔

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر کی کتاب اقبال اور جمالیات اپنے موضوع کے حوالے سے ایسی کتاب ہے جو تحقیقی مطالعہ ہے۔ خودی، وحدت الوجود کے حوالے سے اس کتاب کا آغاز کیا گیا ہے اور حسن معروضی اور حسن موضوعی کے معیارات اور پیمانوں سے موضوعیت اور معروضیت کو جانچا گیا ہے۔ ڈاکٹر ناصر نے حسن کے حرکی نظریئے پر اقبال کے جمالیاتی تصورات کی اساس رکھی ہے۔ کتاب کے دوسرے حصہ میں فن کی ماہیت، مقصدیت، فن اور فطرت، تقلید، غلامی اور اجتہاد کے حوالے سے اقبال کے ہاں موجود جمالیاتی ذوق کو نمایاں کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر نصیر احمد ناصر نے علامہ اقبال کی شعری اور نثری کتب کا اشاریہ بھی مرتب کیا تھا جو اقبال اکادمی کی لائبریری میں موجود ہے حوالے کی کئی جلدوں میں اہم تصنیف ہے جو ناقدری کا شکار ہے۔

اقبال کے بارے میں تین کتب ایسی بھی ہیں جو ناپسندیدہ حد تک مخاصمانہ ہیں۔ ان میں محمد امین زبیری کی خدوخال اقبال، علامہ اقبال کے قادیانی بھتیجے شیخ اعجاز احمد کی مظلوم اقبال اور سلیم احمد کی اقبال ایک شاعر ہے۔ محمد امین زبیری بھوپال کی والئی ریاست سلطان جہان بیگم کے سیکرٹری اسسٹنٹ رہے ہیں۔ اس سے قبل شبلی کی رنگین زندگی لکھ کر مولانا شبلی نعمانی کی کردار کشی کر چکے ہیں۔

اس کتاب میں کسی علمی موضوع پر بات کرنے کی بجائے چھوٹے چھوٹے واقعات کے بیان سے اپنی مرضی کے نتائج اخذ کر لیے گئے ہیں۔ اسی طرح مظلوم اقبال کے مصنف شیخ اعجاز احمد نے قادیانیت کے حوالے سے خاندانِ اقبال پر حملہ کیا ہے اور کہا ہے کہ اقبال نے احراریوں کے بہلاوے میں آ کر قادیانیت کی مخالفت کو اپنا وطیرہ بنایا۔ یہ بات صریحاً غلط ہے۔ اقبال نے خود مسلمانوں کے خلاف قادیانیوں کی ریشہ دوانیوں کو اور مسلمانوں کو خارج از اسلام تصور کرنے اور کشمیر، بلوچستان اور پنجاب کو قادیانی صوبوں میں منتقل کرنے کی کوششوں اور قیامِ پاکستان کی تحریک کو سبوتاژ کرنے کی سازش کے پیشِ نظر الگ اقلیت قرار دینے کا مطالبہ کیا اور قادیانیت کو شرک فی النبوت کہا۔ تیسری کتاب اقبال ایک شاعر میں مصنف نے اقبال کی شاعری کو موچی

دروازے کی شاعری قرار دیا ہے۔ اقبال کی شاعری موت سے فرار کی منفی بنیاد پر کی گئی شاعری ہے۔ اقبال کے شعری کردار شاہین پر بھی سوقیانہ انداز سے طنز کی گئی ہے۔

دراصل کتاب کا مصنف تعصب زدہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کو ایک بڑا شاعر تسلیم کرتے ہوئے بھی اقبال پر اعتراض کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتا۔

اقبال عداوت کے حوالے سے منشی عبدالرحمٰن خان نے ایسی ہی ایک کتاب شائع کی ہے جس میں ان طبقات اور گروہوں کا تذکرہ کیا گیا ہے جو اقبال سے نظری اور فکری مخاصمت رکھتے ہیں۔ ان میں کچھ زبان کے تعصب کے مارے ہوئے اور کچھ سکہ بند اشتراکی ہیں۔ ڈاکٹر منظور احمد نے شاعری اور فکریات کے حوالے سے اقبال کے مخالف تین طبقات کا اس کتاب میں بخوبی جائزہ لیا ہے۔ اقبال کے بارے میں سلیم احمد کے رویئے کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں مجھے یہ کہنے میں تامل نہیں کہ جناب سلیم میں اس فن کے لیے کم سے کم جو پیشہ ورانہ اہلیت درکار تھی مفقود ہے۔ فاضل نقاد کو اعتراض ہے کہ انہیں اقبال کی ذاتی زندگی کا بابت کم علم ہے اس کمی علم کے باوجود انہوں نے حضرت علامہ کے بارے میں ایک سنسنی خیز نتیجہ از خود اخذ کیا ہے کہ اقبال جنس اور جنسیت سے خائف تھے ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں یہ میری قیاس آرائی ہے میرے پاس اس کا ثبوت نہیں۔ یہ قیاس آرائی نہیں الزام تراشی ہے ڈاکٹر منظور احمد کے نزدیک سلیم احمد نے اقبال ایک شاعر میں دانستہ اقبال کی شخصیت کو مسمار کرنے کی سعی کی ہے۔

اقبالیات کے ضمن میں مرحوم بی۔ اے۔ ڈار کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ علامہ کی چند اہم تصانیف کے انگریزی تراجم کے ساتھ ساتھ انہوں نے نوادر اقبال کے نام سے نوادرات اقبال بھی جمع کیے ہیں اسی طرح اقبال کے انگریزی خطوط کی بھی تدوین کی ہے۔ مگر ان کا اصل کام علامہ اقبال پر ۱۰ کتب میں نمایاں ہوا ہے ان کی ایک اہم تصنیف Iqbal and Post-Kantian Voluntarism اور دوسری A Study in Iqbal,s Philosophy ہے۔ پہلی کتاب میں انہوں نے اقبال کے کانٹ، شوپن ہار، فشتے، گوئٹے، نطشے، جیمز وارڈ، کارلائل، براؤننگ، برٹرنڈ رسل اور میکڈوگل کے ساتھ تقابلی مطالعہ کو اجاگر کیا ہے۔ اقبال نے ان کے افکار و نظریات سے استفادہ ضرور کیا ہے مگر وہ ان فلاسفہ میں سے کسی کے پیرو نہیں۔ اقبال نے ان کے مطالعہ سے استخراج حقائق کرتے ہوئے خود اپنے طبع زاد نتائج فکر مرتب کیے ہیں۔ اس کتاب پر مرحوم کو اقبال ایوارڈ بھی دیا گیا ہے۔ ان کی دوسری کتاب A Study in Iqbal's Philosophy اقبال کے فرد اور معاشرے کے بارے میں نظریات کی تفہیم پر مشتمل ہے۔ اور بی۔ اے۔ ڈار نے اقبال کے تصورات کی تفہیم میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان کے اردو اور انگریزی میں مقالات بھی جمع کیے گئے ہیں۔ بی۔ اے۔ ڈار اقبال اکادمی کے ڈائریکٹر بھی رہے اور اقبال کے نظریات کو پیش کرنے میں انہوں نے بڑی محنت سے کام لیا ان کی ایک اور اچھی کتاب Iqbal's Philosophy of society بھی اقبال کے فلسفہ اجتماع کو رموز بے خودی کے حوالے سے عیاں کرتی ہے۔ ڈار نے اقبال کا علم کلام کے حوالے سے سید علی عباس جلال پوری کے ساتھ رسالہ فنون میں جو علمی بحث کی وہ بھی ان کی اقبال فہمی پر دلیل ہے۔

''اقبال کا علم کلام'' کے نام سے پروفیسر سید علی عباس جلال پوری کی کتاب اقبال پر علمی تنقید کی حیثیت رکھتی ہے۔ علی عباس جلال پوری نے اس کتاب میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اقبال فلسفی نہیں تھے بلکہ متکلم تھے۔ فلسفی طبع زاد خیالات کا مالک ہوتا ہے اور متکلم اپنے معتقدات کی فلسفہ و منطق کے زور سے پہلے سے طے شدہ نظریات کی ہی منطقی اور عقلی توضیح اور توجیہ کرتا ہے۔ اگر متکلم اور فلسفی کے اس فرق کو روا رکھا جائے تو شاید کسی بھی شخص کو فلسفی نہ کہا جا سکے۔ کیونکہ دنیا کا کوئی شخص بالکل مجرد قسم کی طبع زاد فکر کا مالک نہیں اور ہر فلسفی، فلسفہ طرازی کرتے وقت بھی اپنے بنیادی معتقدات سے دستبردار نہیں ہوتا۔ خود سقراط، افلاطون اور ارسطو کے بارے میں بھی البیرونی کا کہنا ہے کہ وہ اپنے معتقدات میں موسوی المذہب تھے خود ان کی فکر کے ڈانڈے ان سے ماقبل کے فلاسفہ کے معتقدادت و نظریات سے مل جاتے ہیں۔ کانٹ ڈیکارٹ وغیرہ خود مسیحی تصوریت کی مابعد الطبیعیات سے آزاد نہیں ہو سکے۔ لہذا اقبال کو ایک محدود معنوں میں متکلم بھی کہا جا سکتا ہے۔ مگر کائنات کے حرکی تصور اور فلسفہ خودی جیسے تصورات کے حوالے سے اسے فلسفی بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ ذات باری کے ماورائی تصورات یعنی خدا کائنات سے ماوراء ہے یا خدا کائنات میں جاری و ساری ہے کے حوالے سے علی عباس جلالپوری کے

نزدیک اقبال سریانی تصورالہ کے قائل تھے۔تاہم اقبال کو ماورائی اور سریانی تصورات الہ کے حوالے سے کسی ایک تصورالہ میں محدود کرنا مناسب ہے۔ اس لیے کہ اقبال کے اپنے تصورات میں سریانی تصورات کی نفی پائی جاتی ہے۔اقبال نے سریانی اور سامی یا ماورائی تصورات سے الگ خود اسلام کے تصور خدا کو قبول کیا جس میں وہ ایک قادر مطلق، اکمل اور مستقل بالذات ہستی ہے جو ہمارا شخصی خدا بھی ہے وہ اس کائنات سے ماورا بھی ہے اور یہ کائنات اس کے امکانات میں سے ایک امکان ہے۔لہٰذا علی عباس کا یہ کہنا کہ اقبال نے برگساں اور الگزنڈر کی تقلید میں ارتقائی سریان کا نظریہ پیش کر کے الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید نہیں کی بلکہ وحدت الوجود کے اس سریانی نظریے کو سائنٹفک صورت بخش دی ہے جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے یہ اقبال کے تصور خدا کی عدم تفہیم پر مبنی ہے۔اقبال نے سریانیت اور ماورائیت دونوں میں سے کسی ایک کو کلی طور پر قبول نہیں کیا بلکہ قرآن کے تصور الہ پر صاد کیا۔

اقبال پر ایک مستند کتاب Metaphysics of Iqbal ڈاکٹر عشرت حسن انور کی ہے جو ان کا پی ایچ ڈی کا تھیسس ہے۔ اس کے نگران ڈاکٹر ظفر الحسن تھے۔اردو ترجمہ ڈاکٹر شمس الدین صدیقی نے اقبال کی مابعد الطبیعیات کے نام سے کیا۔یہ مختصر کتاب فکری اور علمی طور پر نہایت اہم مباحث کی حامل ہے۔ وجدان کا طریق، خودی، عالم مادی، وجود مطلق خدا اس کے پانچ ابواب ہیں۔ دراصل فلسفہ اقبال کے یہ چاروں تصورات اس کی روح ہیں۔ پہلی منزل میں وہ اس روایتی طرز فکر کا اتباع کرتے ہیں جو ہمہ اوستی یا وحدت الوجودی تصورات سے قریبی تعلق رکھتا تھا۔اور اس دور کے شکستہ و متزلزل مسلم معاشرے کو بہت اپیل کرتا تھا۔ لیکن یورپ کے سفر نے ان کے حوصلے اور فکر کو نئی توانائی اور ان کے عزم کو نئی قوت بخشی۔ان میں ایک سیاسی ردعمل پیدا ہوا اب وہ انفعالیت، سکون و جمود اور نفی ذات کی بجائے فعالیت، عمل اور اظہار ذات پر زور دینے لگے۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور نے اقبال کے حرکی فلسفے کو بھی عیاں کیا ہے۔ان کے نزدیک اسلام میں مذہب اور فلسفے کو ہم آہنگ کرنے کی سب سے مربوط کوشش بیسویں صدی میں صرف اقبال نے ہی موثر انداز سے کی ہے، عشرت حسن انور کا ایک مجموعہ اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین حال ہی میں شائع ہوا ہے اس سے ڈاکٹر عشرت حسن انور فلسفہ اقبال کے عظیم شارح اور مفسر کی حیثیت سے سامنے آئے ہیں جو فلسفہ کے خود بھی ایک سنجیدہ طالب علم رہے ہیں۔فکر اقبال کے ضمن میں ان کے کلام کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

اقبال کے تصور اجتہاد پر ایک سنجیدہ کوشش ڈاکٹر خالد مسعود مدیر اسلامک سٹڈیز اور حال چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد کی سامنے آئی ہے۔انہوں نے کولمبیا یونیورسٹی میں اس موضوع پر ۱۹۷۷ء میں مقالہ پڑھا تھا۔یہ کتاب اسی کی توسیع ہے۔ڈاکٹر محمد خالد مسعود کا اسلام اور سماجی تغیرات خاص موضوع رہا ہے انہوں نے اجتہاد کے موضوع پر عہد مغلیہ میں فتاویٰ عالمگیری کی صورت، عہد زوال میں شاہ ولی اللہ، شاہ اسمٰعیل شہید اور دور جدید میں جمال الدین افغانی، سرسید احمد خان، سعید حلیم پاشا، ضیا گوکلپ اور آغا اویس کی کوششوں کے تجزیے کے بعد مسئلہ اجتہاد سے اقبال کی دلچسپی کا تجزیہ کیا ہے اور اسلام میں اجتہاد کو اصول حرکت، آزادانہ رائے اور قانون سازی کے اختیار کے اقبالی تصورات پر پرکھا ہے اور اقبال کی شرائط اجتہاد، مصادر اجتہاد قرآن، حدیث اور اجماع و قیاس کو دیکھنے کے ساتھ ساتھ اقبال کے بعض اجتہادات سے استشہاد کیا ہے۔اقبال نے عورت کے لیے تنسیخ نکاح کا حق، خلافت اور قانون ساز اسمبلی کے سلسلے میں جو اجتہادات کیے ہیں ان کو بیان کیا ہے اور بتایا ہے کہ اقبال عصر حاضر میں خود اجتہاد کے پرانے آلات اور اصولوں کا نیا تعین چاہتے تھے کہ ہم عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق قرآن و حدیث کی نئی تشریحات سے اپنی معاشرتی، معاشی اور عمرانی تشکیل میں کامیاب ہو سکیں۔اقبال کے نزدیک اجتہاد قانون سازی میں مکمل اختیار کا نام ہے لہٰذا اقبال نے اجتہاد کو اجتہاد مطلق کے معنوں ہی میں لیا۔ ڈاکٹر خالد مسعود کے مطابق علامہ اقبال مصادر اجتہاد کا جائزہ لیتے ہوئے ان میں جو قدر مشترک پاتے ہیں وہ اصول حرکت ہے جس کی وجہ سے اجتہاد معاشرے کو ہر دور میں ترقی و فلاح کی طرف لے جاتا ہے۔ ان کے نزدیک اقبال نے اجتہاد کے تصور اور نظریے کا اطلاق کرتے ہوئے معاشرے کو جمود سے نکال کر ترقی کی راہ دکھائی اور اس کے لیے بنیادیں اسلامی روایات سے باہر سے نہیں بلکہ اس کے اندر تلاش کیں۔

اقبالیات کے ضمن میں ڈاکٹر ابصار احمد کی کتاب The Concept of Self and Self Identity in

Contemporary Philosophy بھی اہم ہے ۔ اگر چہ یہ کتاب مکمل طور پر اقبال پر نہیں بلکہ تصور نفس کے موضوع پر ایک جداگانہ تحقیق ہے مگر اقبال کے تصور خودی کی فلسفیانہ بنیادوں پر تفہیم میں بڑی مؤثر ہے۔ ڈاکٹر محمد معروف ایک کتاب Iqbal's Philosophy of Religion ان کا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے یہ کتاب اقبال کے خطبات کے گرد گھومتی ہے ۔ مذہب کے بارے میں نظریات ، نفسیاتی تصورات ، مذہب کے اثبات کے لیے دلائل اور مذہبی تجربے کی تصدیق پذیری اور مذہبی تجربے کی ماہیت پر یہ کتاب محیط ہے۔ یہ کتاب اقبال کے اثبت مذہب اور مذہبی تجربے کی اساس علم ہونے کے تصورات کو محکم کرتی ہے اور مذہبی تجربہ کی وقوفی قدر کو ظاہر کرتی ہے ۔ اقبالیات پر سنجیدہ اور علمی کتب میں اس کو اور ڈاکٹر معروف کی نئی کتاب Iqbal and Contemporary Western Religious Thought کو اہمیت حاصل ہے ۔ مذہب کے بارے میں اقبال کے مقدمے اور مغربی فلسفہ اور رائج تحریکات فلسفہ سے اقبال کی اثر پذیری کی نوعیتوں کو یہ کتاب علمی سطح پر پیش کرتی ہے اور اس نظریے کا ابطال کرتی ہے کہ اقبال کی فکر اپنا کوئی تشخص نہیں رکھتی بلکہ دوسروں کے نظریات کی جگالی کے سوا کچھ نہیں ڈاکٹر معروف نے ان مغربی تحریکات کے اساسی نظریات اور اقبال کے ان پر انتقاد کے حوالے سے فکر انگیز بحث کی ہے جن میں ہیگلیت ، انگریز الہیین ، امریکی مطلقیت ، انفرادی اور اجتماعی تصوریت اور ان کے الہیات میں درک فلسفہ روح کے اینگلو امریکی تصورات اور اخلاقی الحاد اور الہیات پر نو کانٹین اور فطرتیت کے مذہب کے بارے میں تصورات نتائجیت اور ان سے ملحقہ تحریکات فلسفہ ہائے تاریخ اور حقیقت شناسی اور مغربی فلسفوں کا تجزیاتی مطالعہ اقبال کے حوالے سے پیش کر کے یہ حقیقت عیاں کی گئی ہے کہ اقبال اپنی معاصر تحریکات سے آگاہ تھے مگر یہ آگاہی اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ انہوں نے ان تحریکات سے من وعن خوشہ چینی بھی کی ہو۔ بلکہ اقبال نے خود ان تحریکات کا تجزیہ اپنے خطبات اور اشعار میں پیش کر کے ان کے گمراہ کن اور کمزور پہلوؤں کو بیان کر کے اپنی منفرد فکر کو پیش کیا ہے۔

حکمت اقبال کے نام سے ڈاکٹر رفیع الدین کی کتاب بھی چند ثقہ کتب اقبالیات میں شمار ہوتی ہے ۔ بنیادی طور پر یہ کتاب خودی کی حقیقت ، خودی اور تخلیق ، خودی اور فلسفۂ تاریخ ، خودی اور رحمۃ اللعالمین ، خودی اور عقل ، خودی اور مشاہدہ قدرت ، خودی اور سائنس ، خودی اور ذکر خودی ، اور فلسفہ اخلاق خودی اور آرٹ خودی کا انقلاب ، خودی اور نشتر توحید ، خودی اور فلسفہ سیاسیات خودی اور سوشلزم اور خودی اور مروجہ علوم کے حوالے سے اقبال کے فلسفہ خودی کی تفسیر و توضیح ہے۔ تفسیر خودی کے نام سے منظور احسن عباسی کی کتاب بھی ہے ۔ اقبال کے نظریے اور سوشلزم کے حوالے سے ایس اے رحمٰن اور بروہی کے دو چھوٹے رسائل بڑے اہم ہیں۔ محمد حنیف رامے نے اقبال اور سوشلزم کے نام سے پروفیسر ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا ، پروفیسر محمد عثمان ، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اور اقبال سوشلزم اور مودودیت کے نام سے صفدر میر کے مقالات جمع کیے ہیں ۔ اقبال کے اس موضوع پر خیالات کو متوازن طور پر ایس ۔ اے ۔ رحمٰن ہی نے پیش کیا ہے۔ اقبال سوشلزم کے مطالعہ کی اہمیت پر زور دیتے تھے تاکہ اسلام کے اقتصادی تصورات کو عصر حاضر کے انسان کے مسائل کے حل کے لیے بروئے عمل لایا جا سکے ۔ ورنہ اقبال کو روسی ، چینی یا مارکسی سوشلزم سے کوئی دلچسپی نہ تھی ۔ اقبال کے فلسفہ اخلاق کے حوالے سے پروفیسر سعید احمد رفیق کی کتاب جو ادارہ ثقافت اسلامیہ نے شائع کی ہے بھی اقبال کے فلسفہ کے مطالعہ کی ایک سنجیدہ علمی کوشش ہے کہ کس طرح اقبال کے تصور خودی سے اقبال کے اخلاقی نظریات کا استخراج ہوا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان نے اقبال پر تین چار اہم کتب لکھی ہیں اقبال اور تعمیر پاکستان ، حیات اقبال کا جذباتی دور ، اسرار و رموز پر ایک نظر ، جو بعد میں اقبال کے فلسفہ خودی کے نام سے شائع ہوئی تاہم ان کی اہم کتاب خطبات کے حوالے سے فکر اسلامی کی تشکیل نو کے نام سے شائع ہوئی ہے۔ پروفیسر محمد عثمان نے اس کتاب میں خطبات اقبال کا تشریحی اور توضیحی مطالعہ کیا ہے ۔ کتاب کو ان کے اپنے الفاظ میں تسہیل کا نام دیا جا سکتا ہے۔ مگر فلسفیانہ پس منظر نہ ہونے کی بنا پر ان کا یہ مطالعہ تشنہ رہ گیا ہے اور خطبات کے گہرے مضامین کا ان تک ابلاغ نہیں ہوا۔ خطبات اقبال ہی کے حوالے سے مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی کتاب خطبات اقبال پر ایک نظر بھی اہم ہے ۔ کتاب مختصر ہے مگر قابل توجہ ہے ۔ اس کتاب میں مولانا نے روایتی علماء کے مکتب فکر سے تعلق رکھنے کے باوجود اس بات کا ادراک کیا ہے کہ خطبات نے ایک نئے علم کلام کی نیو رکھی ہے ۔ بعض مذہبی حلقوں کے

اعتراضات کو رد کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں یہ اقبال کی ایک سنجیدہ اور معنی خیز علمی کوشش ہے اور محض خرد افروزی اور روشن خیالی کا نام لے کر اس کی اہمیت کم نہیں کی جاسکتی بلکہ یہ خطبات عصر حاضر کا جدید علم الکلام ہیں۔ جس کی ضرورت احباب بصیرت عرصے سے محسوس کر رہے تھے۔ اس سے انکار نہیں کہ یہ علم الکلام ہمارے قدیم علم الکلام سے بدرجہا فائق مستحکم اور ایمان و بصیرت کو جلا بخشنے والا ہے۔ اقبال ایک ایسی بلند سطح سے کلام کرتے ہیں جہاں عقل اور وحی میں تصادم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا خطبات اقبال کا ڈاکٹر وحید عشرت کا نیا ترجمہ تجدید فکریات اسلام بہت مقبول ہوا ہے ترجمے کی روانی اور تفہیم میں مبہم فلسفیانہ اصطلاحات سے گریز اس کی بڑی خوبی ہے۔ فکر اقبال کے حوالے سے ڈاکٹر محمد رضی الدین صدیقی کی کتاب اقبال کا تصور زماں و مکاں ایک خوبصورت کتاب ہے۔ اس کتاب میں دو انگریزی کے اور سات اردو کے مقالات ہیں جن میں اقبال حضور باری میں، موت و حیات کلام اقبال میں مثنوی اسرار خودی کا تجزیہ، قوموں کا عروج و زوال، اقبال اور جذبۂ آزادی مذہب اور سائنس اقبال کی نظر میں Iqbal and the problem of free will اور Iqbal's concept of a Muslim ہیں ان میں سب سے اہم مقالہ اقبال کا تصور زمان و مکان ہے۔ فلسفہ اور سائنس کے ایک جید عالم ہونے کی حیثیت سے ڈاکٹر محمد رضی الدین صدیقی کا خصوصی مقام ہے۔ انہوں نے اقبال کے تصور زمان و مکان پر سائنسی اور فلسفیانہ نگاہ ڈالی ہے۔ ڈاکٹر صدیقی کے مطابق اقبال طبیعی سائنس میں بھی ایک قسم کی روحانیت پاتے ہیں اور کائنات کے متعلق تحقیق و تجسس کو عبادت قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مسلم مفکرین نے یونانیوں کے سکونی تصور کائنات کے خلاف بغاوت کی اور ایک ارتقا پذیر متحرک کائنات کا تصور پیش کیا۔ اقبال کے نزدیک زمان و مکان زندگی کی مختلف حالتوں میں سے ایک حالت کا نام ہے اقبال نظریہ اضافیت کے پیش کردہ تصور زمان و مکان سے متفق ہیں۔ انہیں نظریہ اضافیت کی اس تعبیر سے اتفاق ہے جو وائیٹ ہیڈ نے کی ہے یعنی یہ کہ نیچر کوئی ایسی سکونی حقیقت نہیں جو ایک غیر حرکیاتی خلا میں واقع ہو بلکہ وہ ایسے واقعات کا مجموعہ ہے جو اپنے اندر مسلسل تخلیقی بہاؤ کی خاصیت رکھتی ہے۔ اگر چہ تمام اشیا میں زماں و مکاں دونوں موجود ہیں لیکن ان کا باہمی تعلق ایسا ہے جیسا جسم اور ذہن کا یعنی زمان ذہن ہے مکان کا حقیقی زمان ایک خاص قسم کی تخلیقی فعالیت ہے جس کے متعلق تواتر کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کو ماضی اور مستقبل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے بلکہ زمان خالص دوران و مرور ہے۔

فکری سطح پر علامہ اقبال کی تین چار حیثیتیں ہیں جو انہیں فلسفی اور حکیم کی حیثیت سے متعارف کراتی ہیں مغرب میں زوال مذہب کے بعد اہل مشرق میں بھی یہ خیال جاگزین ہو رہا تھا کہ مذہب ایک فرسودہ اور از کار رفتہ قسم کی کوئی چیز ہے اور وہ جدید تصورات کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ دوسرے مذہب کے معتقدات کی اساس ایک اندھے اعتقاد پر ہے اس لیے مذہبی وقوف نام کی کوئی چیز نہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات میں مذہب کے امکان پر بات کرتے ہوئے مذہب کو انسان کی ایک ناگزیر ضرورت قرار دیا ہے اور مذہبی تجربے کے قابل وقوف و ادراک ہونے کی بات کی اور مذہبی تجربے کو بھی دوسرے سائنسی تجربات کی طرح قابل ابلاغ قرار دیا اور اسکی معنویت پر صاد کیا۔ یوں اقبال عصر حاضر میں مذہب کے ایک بڑے اور مضبوط وکیل کی حیثیت سے سامنے آئے۔ اقبال نے مغرب کی مادیت کو بھی چیلنج کیا اور جدید طبیعیات کے حوالے سے مادہ کے قابل فنا اور قابل تحویل اور محسوس سے نامحسوس میں منتقل ہو جانے کے تصور سے مادیت کو کائنات کی اصل قرار دینے کے خیال کو باطل کہا اور کائنات کو روحانی الاصل قرار دیا۔ پھر یونان کے سکونی نظریات کے برعکس قرآن کے حرکی تصورات کو پیش کیا۔ حیات بعد الموت کے اسلامی تصور سے قوموں اور تہذیبوں کے دوبارہ زندہ ہونے کے تصور کی حمایت کی اور اشپنگلر کے اس نظریے کو باطل ثابت کیا کہ بچپن، جوانی اور کہولت کی شکار ہو کر تہذیب اور کلچر مر جاتے ہیں اقبال نے اس تصور کو غلط قرار دیا اور کہا کہ اسلام میں تو حیات بعد الموت کا تصور مر کر جی اٹھنے پر دلالت کرتا ہے جس طرح سوکھی گھاس بارش کے بعد پھر ہری بھری ہو جاتی ہے تازہ افکار و نظریات سے پرانے کلچر پھر زندہ ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے اسلامی تہذیب کے احیا اور باز آفرینی کے تصور کا اس سے استخراج کیا۔

اقبال نے قرآن کے حوالے سے تاریخ اور فطرت کے مطالعے کی اہمیت کو دوچند کرتے ہوئے اسلام کے محسوس علوم مثلاً عالم فطرت کے مطالعہ اور مشاہدہ کی بات کی۔ سائنس کو مسلمانوں کی میراث قرار دیا اقبال کے نزدیک یونانیوں کے مجرد تصورات کے برعکس اسلام

نے حرکت کے تصورات کو پیش کیا۔انہوں نے مسلمانوں میں حرکت وعمل کی تخم ریزی کی تاکہ مسلمان اپنی نشاۃ ثانیہ اور باز آفرینی کی منزل کو پاسکیں۔تاریخ اور فطرت کے مطالعہ سے اقبال نے مسلمانوں میں سائنس اور ٹیکنالوجی سے رغبت کو پروان چڑھایا تاکہ مسلمان قوت اور توانائی کے مراکز کو اپنی گرفت میں لے سکیں۔اقبال نے خودی کے تصور سے انسان کو عزت نفس عطا کی۔اس کا مرتبہ فرشتوں سے بلند کردیا اور ہرانسان کو اپنی ذات کے شعور اور عرفان کو پانے کی تلقین کی۔خودرادیدن بنور خویشتن میں اقبال نے فرد پر لازم کیا کہ وہ اپنی ذات کو خود اپنے حوالے سے دیکھے۔خودرادیدن بنور دیگرے میں اقبال نے لازم کیا کہ انسان خود کو تاریخ کے وسیع تناظر میں رکھ کر دیکھے اور خودرادیدن بنور ذات حق میں اقبال نے لازم کیا کہ انسان اپنے خالق ومالک کی مرضی ومنشا کے حوالے سے خود کو پرکھے۔اقبال کی صد سالہ تقریبات کے حوالے سے اکادمی ادبیات پاکستان، نے دو کتب شائع کیں۔اقبالیات کے سو سال، اور Hundered years of Iqbal Studies پہلی کتاب کے مرتبین ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، محمد سہیل عمر اور ڈاکٹر وحید عشرت ہیں۔جبکہ دوسری کتاب کے مرتب ڈاکٹر وحید عشرت ہیں جو گذشتہ سو سال کے بہترین مقالات پر مشتمل ہیں۔

اقبال نے عصر حاضر میں مسلمانوں کو رنگ ونسل، فرقہ اور ذات سے بالاتر ہوکر ایک امت ایک ملت میں گم ہونے کا سبق دیا اور نیل کے ساحل سے تابخاک کاشغر ایک ہونے کی تلقین کی۔سب سے بڑھ کر جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کو پاکستان کے تصور سے مالا مال کرکے قائداعظم جیسی عظیم قیادت عطا کی جو اقبال کے مرد مومن اور تصور خودی کی عملی تفسیر تھے۔جنہوں نے سچ کی سیاست سے کانگرس کے جھوٹ کو شکست دی۔یوں اقبال جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کے نجات دہندہ اور مسلمانوں کے لیے نغمہ انقلاب تھے۔

اقبال کے افکار وخیالات اپنے مابعد کے زمانے میں مختلف شخصیتوں میں ظاہر ہوئے۔اقبال کے سیاسی افکار ونظریات نے قائداعظم کی صورت میں ایک ایسی قیادت فراہم کی جس نے شمال مغربی ہندوستان میں ایک اسلامی ریاست کی بنیاد رکھی۔اقبال کے تصور خودی کی وہ زندہ مثال تھے۔اقبال کے مرد مومن کی عملی تفسیر جو شاہین کا جگر رکھتا تھا اور شاہین کی سی تیز نظر سے حقائق کا ادراک کرتا تھا جس نے ہندو، انگریز اور نیشنلسٹ مسلمانوں کے گٹھ جوڑ کو پریشان کرکے رکھ دیا۔اقبال کی سیاسی فکر کا حضرت قائداعظم ایک جیتا جاگتا شاہکار تھے۔اسلام کو اقبال چند اعتقادات کا مجموعہ تصور نہ کرتے تھے بلکہ اسے ایک نظام حیات کے طور پر جنوبی ایشیا کے مسلمانوں میں جاری وساری دیکھنا چاہتے تھے۔پاکستان کے قیام کے پیچھے ان کی یہی سوچ تھی۔پوری دنیا میں اقبال ایک امید اور انقلاب کے نعرے کی حیثیت سے ہر کہیں گونج رہا ہے۔پاکستانی زبانوں میں تراجم:

اردو

ارمغان حجاز فارسی کا اردو روپ، گل بادشاہ، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء۔منظوم ترجمہ اسرار و رموز، عبدالرشید فاضل و کوکب شادانی، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۶ء۔ترجمان اسرار "اسرار خودی کا منظوم ترجمہ" ایس۔اے رحمٰن، مکتبہ کاروان، لاہور، ۱۹۶۷ء۔رموز بیخودی، ترجمہ منظوم کوکب شادانی، اقبال اکادمی لاہور، ۱۹۷۶ء۔انتخاب پیام مشرق، حضور احمد سلیم، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء۔انتخاب پیام مشرق، فیض احمد فیض، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء۔حکمت کلیمی، (ترجمہ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، ظفر احمد صدیقی، علی گڑھ، ۱۹۵۴ء۔پس چہ باید کرد مع مسافر، ترجمہ رفیق خاور، اقبال اکادمی لاہور، ۱۹۷۷ء۔جاوید نامہ، مترجمہ رفیق خاور، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۶ء۔جاوید نامہ، ترجمہ انعام اللہ خان ناصر و اصغر حسین نظیر لدھیانوی، مکتبہ کاروان، لاہور، ۱۹۶۶ء۔سراپردہ افلاک، صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۷۷ء۔عکس جاوید، ترجمہ جاوید نامہ، پروفیسر ظہیر احمد صدیقی، بزم اقبال، لاہور۔ارمغان حجاز، ترجمہ منظوم مظفر مجاز، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ھ۔اسرار خودی، ترجمہ بہ نثر حامد حسین، بھوپال بک ہاؤس، بھوپال۔جاوید نامہ، ترجمہ منظوم، مظفر مجاز، اقبال اکادمی، حیدرآباد دکن۔رموز بیخودی، ترجمہ در بحر ہزج مثمن، عبدالرشید فاضل، ادارہ تنویرات علم و ادب، کراچی، ۱۴۰۴ھ۔پیام مشرق، شیر علی سرخوش، ظریف بک ڈپو، لاہور، ۱۳۴۱ھ۔روح مشرق، عبدالرحمٰن طارق، ملک دین محمد، لاہور، ۱۳۴۱ھ۔پس چہ باید کرد علی بخش اعوان، یونیورسٹی بک ایجنسی، پشاور،

۱۳۳۸ھ۔ اسرار خودی، حسین مہدی رضوی، مطبوعات عالم بہاری، مراد آباد، ۱۳۹۵ھ۔ ترجمان زبور، شیخ ایس۔ اے عبدالرحمٰن، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۳۹۷ھ۔ گلشن راز جدید، چوہدری نبی احمد باجوہ، مطبوعہ در مجلہ اسلامی تعلیم، لاہور، ۱۹۵۱ء۔ عبدالعلیم صدیقی نے اقبال کا پورا فارسی کلام اردو میں ترجمہ کیا ہے جو عرفان بیخودی، ارمغان مشرق، سیر افلاک، نوائے مشرق، جہان خودی (اسرار خودی) نوائے شرق (پیام مشرق) کیا رنگ ہو تدبیر کا (پس چہ باید کرد) کے نام سے مقبول اکیڈیمی لاہور نے شائع کیا ہے۔ یہ تراجم منظوم ہیں۔

بلوچی

بلوچی زبان میں علامہ کی سوانح پر میر سید مٹھا خان مری نے درگال اقبال کے نام سے کتاب لکھی جس پر انہیں اقبال ایوارڈ دیا گیا۔ اس میں بھی کلام اقبال کے کچھ تراجم موجود ہیں ان کے علاوہ ریڈیو پاکستان کے نامور مصنف غوث بخش صابر نے ۱۹۷۷ء میں علامہ اقبال پر چھپنے والا تعارفی کتابچہ بلوچی میں ترجمہ کیا جو بلوچی اکادمی کوئٹہ نے شائع کیا۔ (۱۹۷۷ء) جس میں ۱۸۷۷ء سے لیکر ۱۹۳۸ء تک علامہ کے حالات و آثار درج ہیں۔ اس کے علاوہ لعل لقاد کے نام سے انہوں نے علامہ کے منتخب کلام کا ترجمہ کیا جو اقبال اکادمی پاکستان لاہور نے ۱۹۹۶ء میں شائع کیا۔ اس سے قبل سار بان رسالہ مستونگ کے ایڈیٹر محمد رمضان بلوچ نے علامہ کی معروف نظم بڈھے بلوچ کی نصیحت کا بلوچی ترجمہ کیا۔ پیر محمد زبیرانی نے ۱۹۷۸ء میں علامہ کی منتخب نظموں کا ترجمہ کیا۔ ارمغان حجاز پر بھی انہوں نے بلوچی میں ترجمہ کیا۔ ممتاز بلوچی مصنف عطا شاد ۱۹۸۵ء میں علامہ کی منتخب نظموں کا ترجمہ کیا تفصیل کے لیے دیکھیے بلوچستان میں اقبالیات ڈاکٹر انعام الحق کوثر۔

براہوی

براہوی بلوچستان کی بڑی زبانوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس میں ظفر مرزا نے شکوہ اور جواب شکوہ کا ترجمہ کیا جو البم مستونگ سے ۱۹۹۵ء میں شائع ہوا۔ پیر محمد زبیرانی نے کوئٹہ سے ۱۹۷۸ء میں ترجمہ کیا اسی طرح انہوں نے ارمغان حجاز کا ۱۹۷۸ء میں ترجمہ کیا۔ اقبال او ورناک، ایم صلاح الدین مینگل، کوئٹہ، براہوئی اکیڈمی پاکستان ۱۹۹۵ء۔ اقبال اور اسلام، سوسن براہوئی، کوئٹہ براہوئی اکیڈمی پاکستان، ۱۹۹۹ء۔ ای ء اقبال، وحید زہیر، کوئٹہ، قریشی پبلیکیشنز۔ ۱۹۸۸ء۔ کلام اقبال (براہوی گچین) پیر محمد زبیرانی (مترجم) کوئٹہ، حکومت پاکستان بارڈر پبلسٹی آرگنائزیشن، ۱۹۷۸ء، علامہ محمد اقبال، عبدالرحمٰن براہوئی۔ کوئٹہ، براہوئی اکیڈمی، ۱۹۷۸ء

بلتی

براق شنگ کے نام سے کلام اقبال کا منظوم بلتی میں شمیم بلتستانی نے کیا جو اقبال اکادمی پاکستان نے ۱۹۸۸ء میں شائع کیا۔

چترالی

گل افشانیات اقبال کے نام سے رحمت عزیز چترالی نے ترجمہ کیا، اقبال اکادمی پاکستان نے ۱۹۹۹ء میں شائع کیا۔

سرائیکی

صوبہ پنجاب کی ایک بڑی زبان جو ملتان، بہاولپور، رحیم یار خان کے علاقے میں معروف ہے اس میں ساڈا بخت اقبال کے نام سے دلشاد کلانچوی نے ترجمہ کیا جو سرائیکی لائبریری بہاولپور نے ۱۹۸۵ء میں شائع کیا۔ دیگر تراجم میں روح رہان (سرائیکی منظوم ترجمہ شکوہ، جواب شکوہ) ایاز احمد ایاز (مترجم) صادق آباد ریاض بک ڈپو، س، ن۔ جاوید نامہ، مہر عبدالحق (مترجم) ملتان سرائیکی ادبی بورڈ، ۱۹۷۴ء۔ بال جبریل دا لفظی منظوم سرائیکی ترجمہ، سائیں نسیم (مترجم) لیہ: بزم سرائیکی، س، ن۔ چنگایاں اقبال، دلشاد کلانچوی۔ بہاولپور: سرائیکی لائبریری، ۱۹۸۵ء

پنجابی

ارمغان حجاز، فارسی حصے دا پنجابی ترجمہ، عبدالغفور اظہر (مترجم) لاہور سنگ میل پبلیکیشنز، ۱۹۷۳ء۔ اسرار خودی، دا آزاد پنجابی ترجمہ، قریشی احمد حسین، (مترجم) لاہور، میری لائبریری، ۱۹۷۶ء۔ اسرار و رموز خلیل آتش (مترجم) لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز ۱۹۷۵ء۔ اسرار و رموز۔ قریشی احمد حسین (مترجم) لاہور میری لائبریری، ۱۹۷۶ء۔ اقبال دا خودی دا فلسفہ، محمد عثمان، لاہور پنجابی ادبی لیگ، ۱۹۷۱ء۔ اقبال دا لشکارا۔ اختر حسین شیخ۔ لاہور، گلریز پبلیکیشنز، ۱۹۷۴ء۔ اقبال دی حیاتی، عبدالمجید خان ساجد،

ملتان، کاروان ادب، ۱۹۷۶ء۔ اقبال دیاں لمیاں نظماں، محمد اقبال، خلیل آتش (مترجم) لاہور بزم اقبال ۱۹۷۷ء۔ اقبال قلندر، غلام مصطفےٰ بسمل تے حفیظ احمد (مرتب) گوجرانوالہ، فروغ ادب اکیڈمی، ۱۹۸۶ء۔ اقوام شرق دا وچار، قریشی احمد حسین (مترجم) لاہور اقبال اکیڈمی پاکستان، ۱۹۹۴ء۔ پنجابی شکوہ، پیرزادہ فضل احمد فاروقی (مترجم) لاہور پنجابی ادبی بورڈ ۱۹۶۴ء۔ بانگ درا۔ قریشی احمد حسین (مترجم) لاہور، پنجابی ادبی بورڈ، ۱۹۶۳ء۔ پس چہ باید کرد ی اقوام شرق مع مسافر، پنجابی ترجمہ، عبدالغفور اظہر (مترجم) لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۰ء۔ پس چہ باید کرد، مثنوی مسافر دا پنجابی ترجمہ، قریشی احمد حسین (مترجم) لاہور، مکتبہ میری لائبریری، ۱۹۸۲ء۔ تحفہ حجازی، ارمغان حجاز دا پنجابی شعری روپ، تنویر بخاری (مترجم) گوجرانوالہ، سائیں مولا شاہ ویلفیر سوسائٹی، س۔ن۔ جاوید نامہ، پنجابی ترجمہ، شریف کنجاہی (مترجم) لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۷ء۔ خطبات اقبال، پنجابی روپ شریف کنجاہی، (مترجم) لاہور، مجلس ترقی ادب ۱۹۷۷ء۔ خودی تے بے خودی، علامہ اقبال دی معروف فارسی مثنوی اسرار و رموز بارے جائزے ڈاکٹر محمد ریاض مجید، فیصل آباد، مسلم پنجابی مجلس، ۱۹۹۳ء۔ دل دی آواز، ارمغان حجاز دا پنجابی ترجمہ، علی احمد گوندل (مترجم) بھلوال شمس پریس، ۱۹۷۸ء۔ ... دا چانن، عبدالمجید خان ساجد (مترجم) ملتان، کاروان ادب، ۱۹۸۴ء۔ زبور عجم، منظوم پنجابی ترجمہ، احمد حسین قریشی، لاہور اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۴ء۔ سنہری اکھ، اختر حسین شیخ، لاہور، ادب نما، ۱۹۹۰ء۔ علم الاقتصاد پنجابی روپ، شریف کنجاہی (مترجم) لاہور، بزم اقبال، ۱۹۷۸ء۔ گلشن راز جدید و بندگی نامہ، منظوم پنجابی ترجمہ، احمد حسین قریشی لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۴ء۔ مسافر، قریشی احمد حسین (مترجم) لاہور، مکتبہ میری لائبریری، ۱۹۷۶ء۔ نقش اقبال، صوفی غلام مصطفےٰ تبسم (مترجم) لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۷۷ء۔ ہن کی کریئے۔ پنجابی ترجمہ مثنوی پس چہ باید کرد۔ منظور حیدر (مترجم) لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۴ء۔ جبریل اڈاری، ترجمہ بال جبریل، پروفیسر اسیر عابد، ناشر اقبال اکیڈمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء۔ دوسرا ایڈیشن مجلس ترقی ادب لاہور ۲۰۰۴ء۔ زبور عجم (مترجم) علی اکبر عباس، اقبال اکیڈمی پاکستان لاہور،

پشتو

ارمغان حجاز، امیر حمزہ شنواری، کراچی، اقبال اکیڈمی پاکستان، ۱۹۶۴ء۔ بال جبریل، پلوشے، عبداللہ جان اسیر (مترجم) کراچی انجمن پریس، ۱۹۵۹ء۔ بال جبریل، قاضی عبدالحلیم اثر (مترجم) کراچی، اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۶۷ء۔ بانگ درا، سید راحت زاخیلی (مترجم) کراچی، اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۶۳ء۔ پښتانہ دا اقبال پہ نظر کښی، راز محمد اویس، کابل، دولتی مطبع، ۱۳۳۵ھ۔ پہ اسلام کښے د مذہبی افکارو نوے تشکیل، سید الابرار (مترجم) لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۳ء۔ پہ جاوید نامہ یو نظر۔ مولانا عبدالقادر (مترجم) پشاور، پښتو اکیڈمی یونیورسٹی، ۱۹۶۷ء۔ پیام مشرق، شیر محمد مینوش (مترجم) کراچی، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۶۳ء۔ جاوید نامہ، امیر حمزہ شنواری (مترجم) کراچی، اقبال اکیڈمی پاکستان ۱۹۶۷ء سمندر خان سمندر، ترجمہ اسرار خودی و رموز بیخودی، مطبوعات پاکستان کراچی، ۱۳۷۳ھ، ۱۹۵۴ء شیر محمد مینوش، ضرب کلیم، ۱۹۷۲ء۔ زبور عجم، سید محمد تقویم الحق کاکا خیل (مترجم) کراچی، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۶۱ء۔ شاعر اسلام علامہ اقبال (سوانح، شخصیت، فلسفہ، شاعری او پیغام) سید رسول رسا، پشاور یونیورسٹی بک ایجنسی، س۔ن۔ ضرب کلیم، سید محمد تقویم الحق کاکا خیل (مترجم) کراچی اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۶۷ء۔ علامہ اقبال (حالات و خیالات) عبدالرحمٰن بیتاب، نوشہرہ، شجاعت پبلیکیشنز، ۱۹۶۷ء۔ علامہ محمد اقبال ۱۸۷۷۔۱۹۳۸ء (صد سالہ تقریبات) سیف الرحمٰن سید، پشاور، پښتو اکیڈمی، ۱۹۷۷ء۔ مثنوی پس چہ باید کرد مع مسافر، سید محمد تقویم الحق کاکا خیل، (مترجم) ... اقبال اکیڈمی پاکستان، ۱۹۶۹ء

سندھی

ارمغان حجاز، لطف اللہ بدوی (مترجم) کراچی، اقبال اکیڈمی پاکستان ۱۹۶۲ء ... محمد بخش واصف (مترجم) کراچی، ادارہ مطبوعات پاکستان، س۔ن۔ اسرار و رموز، لطف اللہ بدوی (مترجم) کراچی، اقبال اکیڈمی پاکستان ۱۹۶۵ء۔ اسلامی فکر جی جدید تشکیل، عبدالغفار ایم، سومرو، کراچی، اقبال اکیڈمی پاکستان،

۱۹۸۲ء۔اقبال (سوانح حیات) شیخ محمد ابراہیم خلیل، س۔ن۔اقبال ۱۸۷۷۔۱۹۳۸ء ولی رام ولبھ، (مترجم) لاہور بورڈ فار ایڈوانسمنٹ اینڈ لٹریچر، ۱۹۷۷ء۔پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، لطف اللہ بدوی (مترجم) کراچی اقبال اکیڈمی پاکستان، ۱۹۷۵ء۔پیام اقبال، قاضی محمد محسن عباسی، حیدر آباد محمد یوسف اینڈ برادرز ۱۹۶۵ء۔جاوید نامہ، لطف اللہ بدوی (مترجم) کراچی اقبال اکیڈمی پاکستان، ۱۹۵۹ء۔حیات اقبال، لطف اللہ بدوی، کراچی، اقبال اکیڈمی پاکستان ۱۹۵۷ء۔علامہ اقبال سندری، سلطان فریدی (مترجم) زروبی، تنظیم پبلک سکول، ۱۹۹۸ء۔داہودات دنی، محمد یوسف شیخ، لاڑکانہ، کیڈٹ کالج ۱۹۹۸ء۔رموز بیخودی، محمد بخش واصف (مترجم) کراچی، ادارہ مطبوعات پاکستان، س۔ن۔

کشمیری

کاشر اسرار خودی، غلام احمد ناز گل گامی (مترجم) کراچی، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۶۹ء۔مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق مع مسافر، کاشر ترجمہ از غلام قادر اندرابی (مترجم) رتی پورہ: غلام قادر اندرابی، ۱۹۸۷ء۔کاشر منظوم ترجمہ بال جبریل، سید غلام قادر اندرابی (مترجم) دہلی: خواجہ پریس، س، ن۔

گجراتی

اقبال ملا ٹانو۔اے ایس۔تونی والہ۔پیام مشرق، سید عظیم الدین منادی (مترجم) کراچی اقبال کیڈمی س۔ن۔زبور عجم، سید عظیم الدین منادی (مترجم) کراچی، اقبال اکیڈمی، ۱۹۶۰ء۔محمد اقبال (۱۸۷۷۔۱۹۳۸ء) کتابچہ بسلسلہ صد سالہ تقریبات ولادت۔اقبال شاعر۔یوسف مندھادیہ، کراچی، یوسف مندھادیہ، ۱۹۸۲ء شکوہ جواب شکوہ، خادم کتیانوی (مترجم) کراچی گل احمد پرنٹنگ پریس، س۔ن۔

وحید عشرت

اشاریے اور فہارس

ذیل میں ایسے اشاریوں اور فہارس کی نشاندہی کی جارہی ہے جو اقبال پر لکھے گئے: کتابیات اقبال، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ۱۹۷۷ء اقبال اکادمی پاکستان لاہور، اس کتابیات میں ۱۹۷۷ء تک تمام زبانوں کی کتب کے مندرجات دیے گئے ہیں اور مزید اضافوں کے ساتھ قریب الاشاعت ہے۔وضاحتی فہرست مقالات اردو اور انگریزی، سہ ماہی رسالہ، ''اقبال'' جولائی ۱۹۵۲ تا اکتوبر ۱۹۸۹ء۔مرتبہ نزہت، ۱۹۶۷۔۷۵۔وضاحتی فہرست مقالات اردو و انگریزی، سہ ماہی رسالہ ''اقبال'' جنوری ۱۹۶۰ء، تا اپریل ۱۹۶۷ء۔مرتبہ، زریں اختر زیدی، ۱۹۶۷ء۔بزم اقبال کے سہ ماہی ''اقبال'' کی وضاحتی فہرست، جنوری ۱۹۶۸ تا اپریل ۱۹۷۴ء مرتبہ تیر برلاس، ۱۹۷۳ء وضاحتی فہرست، مجلّہ ''اقبال'' جولائی ۱۹۷۴ تا اپریل ۱۹۸۹ء مرتبہ اختر النساء ۱۹۸۹ء۔اقبال اکادمی پاکستان کے مجلّہ ''اقبال ریویو'' جنوری ۱۹۶۰ تا اپریل ۱۹۶۷ کی وضاحتی فہرست۔مرتبہ ثمینہ ناز، ۱۹۷۶ء۔اقبال اکادمی پاکستان کے مجلّہ ''اقبال ریویو'' جنوری ۱۹۶۰ تا اپریل ۱۹۶۷ کی وضاحتی فہرست مرتبہ ناہید طلعت، ۱۹۶۷ء۔وضاحتی فہرست، ''اقبال ریویو'' ۱۹۷۶ تا ۱۹۸۶ء مرتبہ شکیلہ علوی، ۱۹۸۷ء۔''نقوش'' میں ذخیرہ اقبالیات، مرتبہ، زاہدہ تبسم، ۱۹۸۷ء رسالہ نقوش لاہور میں شائع شدہ مضامین، منظومات اور متفرق اقبالیاتی تحریروں کا وضاحتی اشاریہ۔ادارہ تحقیقات اسلامی کے تین مجلوں، فکر و نظر، اردو، ''امہ''، عربی، اور Islamic Studies انگریزی، کا اشاریہ، مرتبہ ڈاکٹر محمد خالد مسعود ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۷۶ء، ۱۳ صفحات فہرست مضامین اقبالیات سہ ماہی ''اردو'' مجلہ انجمن ترقی اردو، مشمولہ ''اقبال اور عبدالحق (مرتبہ ممتاز حسن) مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۷۳ء۔''اقبال شناسی اور ادبی دنیا، مرتبہ انور سدید، بزم اقبال لاہور، ۱۹۸۸ء۔اقبال شناسی اور اوراق، مرتبہ ڈاکٹر انور سدید، بزم اقبال لاہور ۱۹۸۹ء اقبال شناسی اور فنون مرتبہ، ڈاکٹر سلیم اختر، بزم اقبال لاہور، ۱۹۸۹ء۔اقبال شناسی اور راوی'' مرتبہ رانا جماعت علی خان، بزم اقبال لاہور، ۱۹۸۹ میں بھی شامل ہے۔اقبال شناسی اور سیارہ، مرتبہ، جعفر بلوچ، بزم اقبال لاہور، ۱۹۸۹ء۔رسالہ ''نگار'' کراچی کا اشاریہ، مرتبہ سید اظہر الحق حقی، مشمولہ، نگار، اقبال و نیاز نمبر، دسمبر ۱۹۹۰ء رسالہ ''المعارف'' لاہور کا اشاریہ، مرتبہ، اختر النساء، مشمولہ، مجلّہ ''اقبال'' لاہور، اکتوبر ۱۹۹۱ء تا جنوری ۱۹۹۲ء۔اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر کے مجلّہ ''اقبالیات'' کا اشاریہ، مرتبہ، جاوید اشرف، مشمولہ، خدا بخش لائبریری جرنل، پٹنہ شمارہ ۶۳ تا ۶۸، ۱۹۹۱ یہی فہرست ''اقبال'' لاہور اکتوبر ۱۹۹۳ء میں شائع

ہوئی۔رسالہ ''سب رس'' کراچی کا اشاریہ، مرتبہ اختر راہی مشمولہ، اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۹۳ء۔رسالہ ''ہمایوں'' کی فہرست مشمولہ ''اقبال شناسی اور ہمایوں'' مرتبہ سعید بدر، بزم اقبال لاہور، ۱۹۹۳ء۔رسالہ ''نیرنگ خیال'' کا اشاریہ مشمولہ ''اقبال شناسی اور نیرنگ خیال'' مرتبہ ڈاکٹر طاہر تونسوی، بزم اقبال لاہور، ۱۹۹۳ء۔اقبال اکادمی پاکستان کے اردو مجلّہ ''اقبال ریویو'' (جولائی ۱۹۶۰ تا جنوری ۱۹۸۳) کا اشاریہ مرتبہ، افضل حق قرشی، مطبوعہ ''اقبال ریویو، لاہور، جولائی ۱۹۸۳ء۔اشاریہ ''اقبال ریویو'' (اقبالیات) جولائی ۱۹۸۳ تا جولائی ۱۹۸۶، مرتبہ محمد سہیل عمر و مختار احمد، مشمولہ، اقبالیات، لاہور، جنوری ۱۹۸۷ء۔اشاریہ Iqbal Review (۱۹۶۰ تا ۱۹۸۳) مرتبہ افضل حق قرشی مشمولہ، Iqbal Review اکتوبر ۱۹۸۵ء۔اشاریہ، Iqbal Review ۱۹۸۳ تا ۱۹۸۶، مرتبہ محمد سہیل عمر و محمد سعید ہاشمی مشمولہ، Iqbal Review لاہور اپریل تا جون ۱۹۸۷ء۔روزنامہ ''امروز'' کا اشاریہ، مرتبہ، تسلیم احمد تصور، مشمولہ، مجلّہ ''اقبال'' لاہور اکتوبر ۱۹۹۰ تا جنوری ۱۹۹۳ء۔سہ ماہی، ''العلم'' کراچی کا اشاریہ، مرتبہ: پروفیسر رحمت فرخ آبادی، مشمولہ: ''العلم'' کراچی، جولائی تا دسمبر ۱۹۷۷ء۔گورنمنٹ کالج سرگودھا کے مجلّہ ''نوید صبح'' The Dawn اور ''خیابار'' کی فہرست۔مشمولہ: ''اقبال شناسی اور نوید صبح'' مرتبہ: زاہد منیر عامر۔بزم اقبال لاہور، ۱۹۹۰ء۔اسلامیہ کالج سول لائنز لاہور کے مجلّہ ''فاران'' کا اشاریہ، مرتبہ: سیف اللہ خالد، مشمولہ ''فاران'' لاہور، ''اقبال نمبر'' ۱۹۸۸ء۔یہ اشاریہ ''فاران'' کے گولڈن جوبلی نمبر ۱۹۹۴ء میں بھی شامل ہے۔رسالہ ''فاران'' کراچی کا اشاریہ، مرتبہ: صابر کلوروی، مشمولہ، مجلّہ ''اقبالیات'' لاہور، جولائی ۱۹۸۵ء۔رسالہ ''اردو'' اور ''صحیفہ'' کی فہرست، مرتبہ صابر کلوروی، مشمولہ ''اقبالیات'' لاہور، ۱۹۸۸ء، اقبال شناسی اور بلوچستان کے کالج میگزین جلد دوم۔مرتبہ: ڈاکٹر انعام الحق کوثر، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۹ء۔اقبال شناسی اور افشاں، مرتبہ بیدار ملک۔بزم اقبال لاہور، ۱۹۸۸ء۔اقبال شناسی اور مجلّہ ساہی وال، مرتبہ ڈاکٹر سعادت سعید۔بزم اقبال لاہوری پاکستان میں اقبالیات کا مطالعہ، ڈاکٹر وحید عشرت، بزم اقبال لاہور، ۱۹۹۰۔Islamic Culture، حیدر آباد کی فہرست مرتبہ ڈاکٹر محمد ریاض، مشمولہ: Iqbal Review لاہور، اپریل ۱۹۸۹ء۔زمیندار کالج گجرات کے مجلّہ ''شاہین'' اور ''سوچ'' کی فہرست مرتبہ: ڈاکٹر احمد حسین قریشی قلعہ داری، مشمولہ، مجلّہ ''اقبال'' لاہور، اکتوبر ۱۹۹۲ تا جنوری ۱۹۹۳ء۔قومی زبان، کراچی میں سالہا سال سے کم و بیش ہر ماہ مختلف رسائل و جرائد کے ادبی تنقیدی مضامین کی فہرست شائع ہوتی ہے۔اس سلسلے میں متعدد بار ڈاکٹر ابو سلمان شاہجہان پوری کی مرتبہ، مضامین اقبالیات کی فہرستیں بھی شائع ہوئی ہیں۔ذیل میں ''قومی زبان'' کے ان شماروں کی نشاندہی کی جاتی ہے: نومبر ۱۹۷۴۔نومبر ۱۹۸۳، اکتوبر ۱۹۷۸۔نومبر ۱۹۷۸، نومبر۔۱۹۷۹۔اکتوبر، ۱۹۸۱، نومبر ۱۹۸۱، نومبر، ۱۹۸۳، دسمبر ۱۹۸۴ (۵۰۰ سے زائد مضامین) آخری اشاریہ (دسمبر ۱۹۹۴ء) ڈاکٹر وفا راشدی کا مرتبہ ہے۔

اشاریہ اقبالیات رسائل و جرائد، (جنوری تا دسمبر ۱۹۹۲) مرتبہ، خادم علی جاوید، مشمولہ: ''اقبالیات'' لاہور، جنوری تا مارچ ۱۹۹۴ء۔۱۹۹۴ء کے دوران میں اخبارات اور رسائل میں شائع شدہ مضامین کا اشاریہ۔اقبالیات پر خواتین کے مطبوعہ مضامین ''کتابوں، پی ایچ ڈی اور ایم اے کے تحقیقی مقالوں کی فہرست، مرتبہ: شمیم اختر سیال، مشمولہ: ''قومی زبان'' کراچی اپریل ۱۹۷۸ء۔تنقید اقبال کے اہم تصورات کا توضیحی اشاریہ (اردو کتب کے حوالے سے) مرتبہ شگفتہ شہناز۔تحقیقی مقالہ ایم اے اردو اورینٹل کالج، ۱۹۸۴ بعض اہم موضوعات (خودی، بے خودی، مرد مومن، عقل، عشق، تعلیم، فن، تصوف، فقر، جمہوریت وغیرہ) پر اردو کتابوں میں شامل تنقیدی مضامین کا توضیحی اشاریہ، تنقید اقبال، بہ حوالہ کتب، مرتبہ: قمر عباس، تحقیقی مقالہ ایم اے اردو، اورینٹل کالج لاہور ۱۹۹۳ء اس میں دو سو سے زائد عنوانات کے تحت اردو کتابوں میں شامل مضامین اقبالیات کے حوالے جمع کیے گئے ہیں۔اشاریہ تنقید اقبال، بحوالہ رسائل۔مرتبہ: تحف علی، تحقیقی مقالہ ایم اے اردو اورینٹل کالج لاہور۔۱۹۹۳ء اس میں اردو رسائل و جرائد میں شائع شدہ مضامین اقبالیات کی موضوع وار فہرست مرتب کی گئی ہے۔مفتاح اقبال، مرتبہ: عبداللہ خاور۔اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی سری نگر۔۱۹۹۴ء۔کتابوں اور رسالوں میں شائع شدہ مضامین اقبالیات کی موضوعاتی فہرست۔۳۲ عنوانات کے تحت تقریباً پونے چار ہزار حوالے۔

متذکرہ بالا مقالے ایم اے اور ایم فل کے تحقیقی کاروں کے لیے خاصے مفید ہیں۔ان کی مدد سے بآسانی معلوم ہوسکتا ہے کہ کسی خاص

موضوع پر اب تک کیا کیا تحقیقی و تنقیدی مضامین لکھے گئے ہیں۔

بعض انگریزی کتابوں کے آخر میں کتب و مضامین کی جامع اور مفصل فہارس شامل ہیں:

Gabriel's Wing از این میری شمل (اقبال اکادمی پاکستان) لاہور ۱۹۸۹ء کے آخر میں ۲۶ صفحات کی کتابیات شامل ہے۔ The Political Philosophy of Iqbal از ڈاکٹر پروین شوکت علی پبلیشرز یونائیٹڈ لاہور، ۱۹۷۸ء کے آخر میں ۳۶ صفحات کی کتابیات شامل ہے۔ Iqbal the Poet-Philosopher of Pakistan مرتبہ: حفیظ ملک (کولمبیا یونیورسٹی پریس نیویارک، ۱۹۷۱ء) کے آخر میں ۱۴ صفحات کی منتخب کتابیات شامل ہے۔ انگریزی مضامین کی مندرجہ ذیل فہرستیں کتابی صورت میں شائع ہوئی ہیں۔ A Bibliography of Articles on Iqbal مرتبہ: ملک معین نواز اظہر، اسلامک بک سروس لاہور، ۱۹۷۸ء۔ ۱۹۰۰ سے ۱۹۷۷ء تک کے اخبارات و رسائل میں مطبوعہ تقریباً ۹ سو مضامین کا مصنف وار اشاریہ۔ Bibliography مشمولہ: Iqbal Studies and Pakistani Newspapers مرتبہ: تسلیم احمد تصور، بزم اقبال لاہور، ۱۹۹۴ء پاکستانی انگریزی اخبارات، مسلم، اسلام آباد، پاکستان ٹائمز لاہور، نیوز ڈیلی، لاہور اور فرنٹیئر پوسٹ، پشاور، میں مطبوعہ ۲۴۲ مضامین اقبالیات کی فہرست۔ اقبال کے سوانحی اشاریے کے ضمن میں حسب ذیل چیزیں ملتی ہیں:

"حیات نامہ اقبال" مرتبہ: رفیع الدین ہاشمی، مشمولہ: مجلہ "نقوش" لاہور، اقبال نمبر، ۱۹۷۷ء حیات اقبال کے اہم واقعات کو تاریخ اور سنین وار بیان کیا گیا ہے (اس کا انگریزی ترجمہ Iqbal:A Chronology of his life and work کے عنوان سے کتابچے کی شکل میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ انگریزی نے شائع کیا ہے، مگر اس پر مرتب اور مترجم کا نام درج نہیں۔ آئینہ ایام اقبال، مرتبہ: تسنیم فاطمہ، لائبریری پروموشن بیورو، کراچی، ۱۹۷۷ء یہ حیات اقبال کی ایک میقات ہے، جس میں مختلف واقعات کو بہ ترتیب زمانی، ضروری تشریح و توضیح اور حوالوں کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔" حیات اقبال کی اہم تاریخیں، مشمولہ: اقبال دانائے راز، عبداللطیف اعظمی مکتبہ جامعہ لیمیٹڈ نئی دہلی، ۱۹۷۸ء۔ اقبال کا سوانحی اشاریہ، مرتبہ: نعیم اختر، تحقیقی مقالہ ایم اے اردو پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور، ۱۹۹۳ء۔ اس میں اقبال کے سوانح اور شخصیت پر مختلف کتابوں اور رسائل میں مطبوعہ مضامین کے حوالے تقریباً ۵۵ عنوانات کے تحت مرتب کیے گئے ہیں۔ حیات اقبال کا سفر، مرتبہ: ہارون الرشید تبسم، مکتبہ تعمیر انسانیت لاہور، ۱۹۹۲ء تاریخ اور سنین وار حیات اقبال کے واقعات، تصانیف اور منظومات کی اشاعتیں وغیرہ۔

آخر میں مزید چند مآخذ کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ متعلقہ موضوعات پر تحقیق کے سلسلے میں ان کی حیثیت نہایت کارآمد tool کی ہے۔ کلام اقبال کے تراجم کا توضیحی اشاریہ، مرتبہ: شازیہ ظہیر، تحقیقی مقالہ ایم اے اردو، اورینٹل کالج لاہور، ۱۹۹۲ء اس سے پتا چلتا ہے کہ اقبال کی تصانیف نظم، نثر اور متفرق نظموں اور نثری نگارشات کے تراجم، کس قدر اور کن کن زبانوں میں ہوئے ہیں۔ کتابی صورت میں ہیں یا مضمون کی شکل میں، کلی تراجم اور جزوی تراجم کی بھی نشاندہی کی گئی ہے۔

۲۔ Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library مرتبہ: محمد صدیق، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۸۳ء یہ ان کتابوں کی توضیحی فہرست ہے جو علامہ اقبال کے زیر مطالعہ رہیں۔ وفات کے بعد ان کے حسب وصیت یہ تاریخی ذخیرہ اسلامیہ کالج لاہور کو منتقل کر دیا گیا۔ اب یہ مذکورہ کالج کی سول لائنز برانچ میں محفوظ ہیں۔

۳۔ اسی ذخیرہ کتب پر پروفیسر سیف اللہ خالد کا ایک جامع تحقیقی مضمون مع تعلیقات و حواشی اور فہرست "فاران" لاہور (گولڈن جوبلی نمبر ۱۹۹۲ء) میں شائع ہوا ہے۔ اپنے موضوع پر یہ بھی ایک اہم اور قابل قدر مآخذ ہے۔ سطور بالا میں اشاریوں، فہارس اور حوالہ جاتی کتابوں کے جو مآخذ پیش کیے گئے وہ اقبالیات پر تحقیق کرنے والوں کے لیے کافی و شافی ہیں۔

بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

ایم۔ اے اردو

کوثر حسین شاہ، پاکستان میں اقبال کی سوانح عمریوں کا تجزیاتی مطالعہ، ۱۹۹۱ء☆ تمینہ نسیم، ملتان میں اقبال شناسی کی روایت، ۱۹۹۱ء مجاہد حسین خٹک، (اشتراک و اختلاف) ۱۹۹۶ء

اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور

ایم اے۔ اردو محمد علی اختر، بانگ درا کے شارحین، ۱۹۸۳ء، سردار علی جاوید، اقبال صدی کے رسائل کی وضاحتی فہرست، ۱۹۸۲ء، ☆ شگفتہ بانو، بچوں کا شاعر، اقبال، ۱۹۸۳ء ☆ سردار محمد افضل بسرا، بال جبریل کی شرحوں کا مطالعہ، ۱۹۸۵ء ☆ سیدہ فاطمہ جبین، اقبالیات کا اشاریہ (۱۹۷۰ تا ۱۹۸۵)، ۱۹۸۶ء ☆ نسیم اختر، علامہ اقبال سے متعلق مضامین کا اشاریہ (۱۹۸۵-۱۷۸) ۱۹۸۶ء ☆ ادیبہ لطیف، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، بحیثیت اقبال شناس، ۱۹۸۹ء، پروین اختر، شعبہ اردو میں اقبالیات پر لکھے ہوئے مقالات کی فہرست، ۱۹۸۹ء ☆ رفعت رضوی، ڈاکٹر وزیر آغا بحیثیت اقبال شناس، ۱۹۸۹ء

پنجاب یونیورسٹی میں ایم۔ اے کی سطح پر جو تحقیقی مقالات لکھے گئے ان کی فہرست حسب ذیل ہے: ابرالنساء، مصطلحات جاوید نامہ، ۱۹۶۹ء، ۱۴۰ص اختر سلطانہ سیدہ، مکاتیب اقبال، تجزیہ، ۱۹۶۰ء، ۳۲۵ ص۔ افتخار احمد چشتی، اقبال کا تصور مذہب، ۱۹۵۲ء، ۶۶ص۔ امتیاز بانو، اقبال کا تصور بقائے دوام، ۱۹۷۲ء، ۱۳۸ص۔ انور سلطانہ، اقبال کی فنی تراکیب، ۱۹۷۰ء، ۷۰ص۔ بلقیس جمال افسرہ، ضرب کلیم اور ارمغان حجاز کے موضوعات کا تنقیدی تجزیہ، ۱۹۶۵ء، ۱۴۸ص۔ بلوچ اے۔ ڈی، اقبال اور ایران، ۱۹۶۲ء، ۱۹۶ص۔ تنویر احمد بٹ، اقبال کا قیام یورپ، ۱۹۶۳ء، ۱۳۰ص۔ تسنیم فردوس، اقبال اور افغانستان، ۱۹۷۴م، ۱۵۰ ص۔ ثمینہ ناز، اقبال اکادمی پاکستان کے مجلہ اقبال ریویو (۱۹۶۸-۱۹۷۵) کی وضاحتی فہرست، ۱۹۷۶ء، ۲۵۹ص۔ حریت ناصر، اقبال اور ہجری، ۱۹۶۹ء، ۹۰ص۔ حسن بانو، اقبال کے افکار و نظریات خطوط کے آئینے میں، ۱۹۷۳ء، ۲۷۳ص۔ حمیدہ ملک، اقبال کی اردو غزل، ۱۹۶۱ء، ۱۶۱ص۔ حمیدہ نجم، علامہ اقبال کے سیاسی نظریات، ۱۹۶۷ء، ۹۰ص۔ خادم حسین، اقبال اور عشق رسول، ۱۹۶۹ء، ۲۳۹ص۔ خالدہ ناہید، اقبال کا شاعرانہ فن، ۱۹۶۱ء۔ خدیجہ، اقبال کی شاعری کا فنی پہلو، ۱۹۶۵ء۔ راشدہ شیخ، اقبال اور فرنگیت، ۱۹۷۲ء، ۱۵۲ص۔ رفعت یعقوب، اقبال کے معاشی نظریات، ۱۹۷۵ء، ۱۰۲ص۔ ریحانہ نسرین، کلام اقبال میں تاریخی شخصیتیں، ۱۹۷۱ء، ۶۵۱ص۔ زاہد محمود قریشی، اقبال کے تہذیبی و معاشرتی تصورات، ۱۹۷۴ء، ۲۲۶ص۔ زاہدہ نزہت، وضاحتی فہرست مجلہ اقبال، ۱۹۵۲۔ ۱۹۵۹، ۱۹۶۷ء۔ اختر زیدی، وضاحتی فہرست مجلہ اقبال (۱۹۶۰-۱۹۶۷) ۱۹۶۷، ۹۲ص۔ زرینہ احمد علی، اقبال اور مناظر فطرت، ۱۹۶۴ء، ۱۸۶ص۔ ساقی، رفیق احمد، اقبال کا فلسفہ تعلیم، ۱۹۷۵ء، ۳۰۷ص۔ سلیقہ خاتون، اقبال کی شاعری میں فرد اور جماعت کا تصور، ۱۹۶۷ء، ۱۷۳ص۔ شائستہ خانم، اقبال کے افکار و نظریات ملفوظات کے آئینے میں، ۱۹۷۵ء، ۳۲۲ص۔ شفیق احمد، اقبال اور ترکی، ۱۹۷۵ء، ۲۷۴ص۔ شمیم افزا لون، اقبال اور شیطان، ۱۹۶۸ء ۱۴ص۔ شمیم ملک، اقبال کی قومی شاعری، ۱۹۷۰ء، ۱۹۳ص۔ شوکت زمان خان، اقبال کا تصور تصوف، ۱۹۷۶ء، ۸۵ص۔ شہباز ہرل، اقبال کا تصور خدا، ۱۹۶۷ء، ۲۰۷ص۔ صدیقی منظور الحق، اقبال کے کلام میں حکمرانوں کا تذکرہ، ۱۹۵۳ء، ۱۵۱ص۔ صغورا سلطانہ، مکاتیب اقبال کا فکری و فنی پہلو، ۱۹۶۰ء، ۱۳۸ص۔ طارق مسعود، اقبال کے فلسفہ خودی کا تعبیری مطالعہ اور اس کی تعلیمی اہمیت۔ طاہرہ عطاء، مثنوی اسرار خودی کا تنقیدی مطالعہ، ۱۹۷۳ء، ۱۹۹ص۔ اختر عالم، اقبال کی شاعری کے موضوعات، ۱۹۵۷ء۔ عبدالرحمٰن ذکی، علامہ اقبال کی فارسی شاعری، ۱۹۵۲ء، ۴۵ص (برائے منشی فاضل)۔ عتیق الرحمٰن، اقبال کی شخصیت اور شاعری مکاتیب کے آئینے میں، ۱۹۷۲ء، ۲۴۴ص۔ عذرا سلطانہ، اقبال کے سیاسی نظریات، ۱۹۶۶ء، ۳۱۹ص۔ عصمت افزا، اقبال کے نظام فکر میں عورت کا مقام، ۱۹۷۰ء، ۱۶۹ص۔ غفور احمد سلیمی، اقبال کی اردو نثر کا تنقیدی جائزہ، ۱۹۷۳ء، ۱۱۵ص۔ فاخرہ گیلانی، کلام اقبال میں رومانی عناصر، ۱۹۷۵ء، ۱۵۶ص۔ فرحت یاسمین، اردو نظم میں اقبال کا مرتبہ، ۱۹۶۱ء، ۳۰۴ص۔ فرزانہ فہیم خانم، علامہ اقبال اور اجتہاد، ۱۹۶۸ء، ۴۷ص۔ فریدہ مفتی، اقبال کا ذہنی ارتقا، ۱۹۶۲ء، ۲۶۱ص۔ فہمیدہ شاہدہ، سرسید اور اقبال کے تعلیمی افکار کا تقابلی مطالعہ، ۱۹۶۹ء، ۳۷۳ص۔ مبارک علی، اقبال کا فلسفہ حیات، ۱۹۵۴ء،

۱۲۳ص۔محمد افضل صابر، علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات، ۱۹۰د۔۱۹۰۔ ۶۸ص۔محمد اکرم، ڈاکٹر علامہ اقبال پر مولانا رومی کا اثر و نفوذ، ۱۹۵۲ء ۸۱ص (برائے منشی فاضل)۔محمد دلپذیر، اقبال کے سیاسی شعور کا ارتقا، ۱۹۵۵ء، ۱۰۲ص۔محمد صدیق جاوید، بال جبریل کا تنقیدی مطالعہ، ۱۹۶۵ء، ۲۰۵ص۔محمد فرمان، اقبال کا مرد مومن، ۱۹۵۰ء، ۶۰ص۔مظفر حسین وڑائچ، اقبال اور ہسپانیہ، ۱۹۶۹ء، ۱۳۲ص۔ممریز خان، علامہ اقبال کا تصور کائنات، ۱۹۷۳ء، ۶۷ص۔مہ جبین، اقبال اور کشمیر، ۱۹۷۳ء، ۱۰۶ص۔مہر افروز درانی، اردو شاعری پر اقبال کے اثرات، ۱۹۵۶ء ۲۸۴ص۔نامی، نور جہاں، اقبال قومی شاعر کی حیثیت سے، ۱۹۶۱ء۔ناہید سلطانہ، اقبال کے اردو کلام میں اماکن، ۱۹۷۴ء، ۲۸۸ص۔ناہید طلعت، وضاحتی فہرست مجلہ اقبال ریویو، (۱۹۶۰۔۱۹۶۷) ۱۹۶۷ء، ۱۳۰۔نجمہ صمد، اقبال کا نظریہ فن، ۱۹۷۳ء، ۱۸۱ص۔نسرین گل، اقبال کی شاعری میں تصور ابلیس، ۱۹۶۹ء، ۹۶ص۔نسرینہ طاہرہ، پنجاب کی سیاست میں علامہ اقبال کا کردار، (۱۹۲۶۔۱۹۳۸) تک، ۱۹۷۶ء، ۲۱۲ص۔نیر براس، وضاحتی فہرست مجلہ اقبال (۱۹۶۸تا۱۹۷۳) ۱۹۷۳ء۔نیر جہاں، اقبال کی ملی شاعری، ۱۹۶۲ء، ۲۵۸ص۔یاسمین سلطانہ، اقبال کی طویل نظموں کا تجزیہ، ۱۹۶۴ء، ۲۵۸ص

Pun,ab University

M A theses on Iqbal in English:

Abdul Saleem Safdar, Iqbal's Psychology of Religion,1973, 90 p.‹Aisha Zia, The concept of individuality, Iqbal and Kierkegaard,1971,126p Azra Nasreen, Iqbal's defence of religion,1968 .95P.,Fakhra Sherazi, A comparative study of Nietzche's superman and Iqbal's perfect man, 1967, 95P.,Farukh Sultan, A study in Iqbal's moral philosophy,1965, 140P.Hasrat, Muhammad Nawaz, Iqbal's conception of personality and modern psychology 1965,76P Khalida Bahar Iqbal on Time,1968,66P.Kishwar Jamal Lari, Iqbal on the nature of prophecy, 1970,124P.,Muhammad Afzal Malik, Iqbal and the separatist movement ,1962 ,38P. Muhammad Aslam Malik,Iqbal's perfect onism 1963 38P Muhammad Aslam Nazir, Iqbal andBergson, 1959, 111P Muhammad Farooq Iqbal s concept of Ego and Leibniz's Monadology, 1976 ,96P Muhammad Sulaiman Khokhar,Iqbal as a Political th nker 41p Muhammad Tufail Khan, Interpretation of Iqbal's concept of muslim educat.on n d Tahira Naseem The metaphysical concept of evoluion in Miskawaih,Rumi and Iqbal,1967,128P . Muhammad Maroof, Iqbal's Philosophy of Knowledge, a critical appreciation to Iqbal's position on religious experience as a source of knowledge.1968,355P. Perveen Feroze Hasan.The Political philosophy of Iqbal, 1967

اقبال شناسی۔ایم اے، گورنمنٹ کالج، فیصل آباد:

فرزانہ ناہید گیلانی، ڈاکٹر ممتاز حسن بطور اقبال شناس، ۱۹۷۵ء۔میمونہ روحی، پروفیسر حمید احمد خان بطور اقبال شناس، ۱۹۷۵ء

کراچی یونیورسٹی شعبہ فارسی

ایاز قادری، An hour with Iqbal critics، ۱۹۵۵ء

شعبہ اردو: سلمی بانو اکبر علی، اقبال اور عظمت آدم، ۱۹۷۶۔۱۹۷۷ء۔سیدہ شیرین پروین، اقبال، بال جبریل کی روشنی میں، ۱۹۷۶ء۔شگفتہ جبیں،

اقبال کا تصور زن،۱۹۹۴ء۔زبیدہ انور، Iqbal, the Poet Prophet of the East،۱۹۵۵ء۔نگہت اقبال، اقبال کی فارسی شاعری میں انقلابی عناصر،۱۹۵۹ء۔محمد اسلم،۔ Bibliography of Iqbal ۱۹۶۰۔۱۹۷۵ء شعبہ فلاسفی اور لائبریری سائنس: حسینہ شیخ، Concept of perfect man in Iqbal's Thought

سندھ یونیورسٹی

شعبہ اردو ایم۔اے کے مقالات

امۃ رفعت علی خان، اقبال بحیثیت شاعر مشرق،۱۹۶۴ء۔محمد افضل صدیقی، اقبال کی قومی شاعری اور پاکستان کے قومی مسائل،۱۹۹۴ء۔خالدہ انصاری، بانگ درا کی تلمیحات،۱۹۶۵۔۱۹۶۶ء۔محمد شریف، اقبال اور وطنیت،۱۹۶۵۔۱۹۶۶ء۔زہرہ رحمن، اقبال اور مسلم مفکرین، ۱۹۶۷۔۱۹۶۸ء نصرت رحیم، اقبال کا ذہنی ارتقا مکاتیب کی روشنی میں، ۱۹۶۷۔۱۹۶۸ء

پنجاب یونیورسٹی میں شعبہ فلسفہ میں اقبال پر لکھے گئے ایم اے کے مقالات:

نسیم افزالون، اقبال اور شیطان،۱۹۶۹ء۔امتیاز بانو، اقبال کا تصور بقائے دوام،۱۹۷۲ء۔زہرہ احسان، علامہ اقبال کے مابعد الطبیعیاتی نظریات۔حفیظ اختر سلہریا، فلسفہ برگساں کا اقبال پر اثر،۱۹۷۹ء طارق سلیم شیخ، اقبال کا نظریہ اخلاق،۱۹۷۹ء۔بشریٰ عبدالحکیم، اقبال کا تصور موت اور حیات بعد الممات،۱۹۸۰ء۔کہکشاں پروین، اقبال کا فلسفہ جبر و قدر،۱۹۸۰ء۔خالدہ بشیر، کیا اقبال وحدۃ الوجودی تھے،۱۹۸۲ء۔عابدہ تنویر وڑائچ، اقبال کا نظریہ تہذیب اسلامی،۱۹۸۸ء۔تمیز سعید، اقبال کا تصور مذہب،۱۹۹۸۷ء۔شمشاد، اقبال کا تصور جمال،۱۹۸۷ء۔طاہرہ ناہید، اقبال کا فلسفہ تعلیم،۱۹۸۸ء۔انجم حامد، اقبال کے تصور ارتقا پر مسلم مفکرین کے اثرات،۱۹۹۰ء۔رفیق احمد ساقی، اقبال کا فلسفہ تعلیم،۱۹۷۵ء چوہدری محمد افضل صابر، علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات،۱۹۷۵ء۔نسیم بیگم، فکر اقبال میں احتراجیت اور اس کے تعلیمی مضمرات،۱۹۷۶ء۔حاکم علی اختر، علامہ اقبال کے تعلیمی افکار،۱۹۷۸ء۔کشور اقبال، فکر اقبال کے تعلیمی تقاضے ۱۹۷۸ء۔فضل حق مسعود الرحمن، تعلیم کا مقصد اقبال کی نظر میں، ۱۹۷۹ء۔نسیم اختر فرخ، علامہ اقبال کا تصور بقائے دوام،۱۹۸۰ء۔ریاض حسین، اقبال کا فلسفہ تعلیم،۱۹۸۱ء۔ملک عبدالحمید، علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات،۱۹۸۳ء۔سید محمد زبیر، علامہ اقبال اور طالب علم،۱۹۸۴ء۔محمد جاوید، تعلیم نسواں اور اقبال،۱۹۸۲ء۔احمد علی، فکر اقبال کی روشنی میں نظام تعلیم کی تشکیل،۱۹۸۳ء۔عبدالخالق، اقبال کا مرد مومن،۱۹۸۴ء۔عمل خان سیاح، علامہ اقبال کے تعلیمی افکار،۱۹۸۴ء۔فضل حق فاروقی، اقبال کے نظریات اور ان کا جائزہ،۱۹۸۴ء۔سردار حسین ملک، علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات اور پاکستان کے نظام تعلیم پر اس کے اثرات، ۱۹۸۵ء۔محمد ادریس، علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات،۱۹۸۵ء۔دبیر حسین، علامہ اقبال اور سید ابوالاعلیٰ مودودی کے نظریہ تربیت کا تقابلی مطالعہ،۱۹۸۶ء۔طفیل محمد گوہر، تعلیمی نظریات میں علامہ اقبال اور سید ابوالاعلیٰ مودودی کی وحدت فکر،۱۹۸۶ء۔محمد آصف اعوان، علامہ اقبال اور اکبر الہ آبادی کے تعلیمی نظریات،۱۹۸۷ء۔محمد اعظم انجم، علامہ اقبال اور شبیر احمد عثمانی کے تعلیمی نظریات،۱۹۸۸ء۔ہدایت اللہ، خوشحال خان خٹک اور محمد اقبال کے تعلیمی نظریات،۱۹۸۹ء۔خالد محمود، علامہ اقبال اور علامہ احسان الٰہی کے تعلیمی نظریات،۱۹۹۱ء۔محمد زاہد الزمان، مختلف ماہرین کی نظر میں علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات کا موازنہ،۱۹۹۱ء ابر جبین، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کا دیباچہ، تنقیدی مطالعہ،۲۰۰۴ء

شعبہ اسلامیات، پنجاب یونیورسٹی میں اقبال پر ایم اے کے مقالات

حذاقت، عورت اقبال کی نظر میں،۱۹۶۲ء۔یاسمین سیف، علامہ اقبال کے معاشی افکار،۱۹۸۳ء۔فرح طاہرہ نقوی، کلام اقبال میں قرآنی تلمیحات کا جائزہ،۱۹۸۵ء۔گلشن پروین، اقبال کا تصور آخرت، ۱۹۸۵ء۔مستفیض علوی، نشأۃ ثانیہ اور اقبال،۱۹۸۹ء۔نبیلہ مریم، تہذیب مغرب اقبال کی نظر میں،۱۹۹۰ء شعبہ سیاسیات میں ایم۔اے کے لیے اقبال پر مقالات (انگریزی)

Ghulam Haeider, Dr Iqbal's contribution to the creation of Pakistan,1958-Mushtaq Ahmad Raja,Contribution of Iqbal to the creation of Pakistan,1961.Abdur Rauf Khan ,Contribution of Iqbal to the advancement of Muslim thought.1962. Ch Muhammad Siddiq,Iqbal's contribution

towords the creation of Pakistan. 1963.

شعبہ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد میں ایم فل (اقبالیات) کے لیے تحقیقی مقالات

شاہد اقبال کامران، اقبال در سیات پاکستان میں، نگران ڈاکٹر صدیق شبلی۔ارشاد احمد شاکر، اقبال اور دوقومی نظریہ، متون اقبال کی روشنی میں، نگران: ڈاکٹر محمد ریاض۔عبدالرشید ملک، علامہ اقبال کی مسلم لیگ سے وابستگی، نگران: ڈاکٹر محمد صدیق شبلی۔محمد ایوب صابر، اقبال پر معاندانہ کتب کا جائزہ (اردو کتب) نگران: ڈاکٹر صدیق شبلی۔سید سجاد حسین، اقبال پر ۱۹۷۶ء تک مطبوعہ سوانحی کتب کا تحقیقی جائزہ۔ نگران: ڈاکٹر سید معین الرحمٰن۔چوہدری نعمت علی کوکب، علامہ اقبال اور پنجاب کے صوفیا، نگران: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی۔خالد اقبال یاسر، معاصر ادبی تحریکیں اور شعریات اقبال، نگران: ڈاکٹر محمد ریاض۔محمد عرفان، اقبال اور کشمیر، نگران: ڈاکٹر محمد ریاض۔خدیجہ یاسمین ملک، اقبال اور سائمن کمیشن، نگران، احمد سعید۔شیخ محمد اقبال، رومانی انگریز شعراء کے اقبال پر اثرات، نگران ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی۔محمد اشفاق چغتائی، اقبال کا تصور وجود و شہود، نگران ڈاکٹر ابصار احمد غلام رسول محمد اقبال اور امکانات مذہب (آخری خطبے کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ) نگران، ڈاکٹر وحید عشرت۔عبدالوحید، بانگ درا حصہ دوم کا تحقیقی مطالعہ، نگران ڈاکٹر صدیق شبلی۔زاہدہ پروین، اقبال کی شاعری میں ہیئت کے تجربات کی روایت، ڈاکٹر انور محمود خالد۔شمیم اختر، سید عبداللہ بحیثیت اقبال شناس، نگران ڈاکٹر محمد ریاض۔افضال احمد انور، اقبال کی اردو نظم کا ارتقاء، نگران ڈاکٹر احسن زیدی۔محمد سعید خان، اقبال اکادمی کی علمی خدمات، ایک جائزہ، نگران ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی۔ارشد فضل احمد، تصانیف اقبال کے پنجابی تراجم کا تحقیقی مطالعہ، نگران کار ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی۔گل زرینہ آفتاب، بانگ درا، حصہ اول۔حواشی و تعلیقات، نگران ڈاکٹر محمد ریاض۔محمد حمید کھوکھر، پس چہ باید کرد اے اقوام شرق مع مسافر کے اردو اور انگریزی منثور اور منظوم تراجم کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، نگران ڈاکٹر محمد ریاض۔خورشید احمد شکوری، اقبال کی ۱۹۷۶ء کے بعد کی سوانح عمریوں کا تحقیقی جائزہ (مطبوعہ ۱۹۷۷ـ۱۹۸۸) نگران ڈاکٹر محمد معز الدین۔محمد اکرم، اقبال اور تحریک اتحاد اسلامی (متون اقبال کی روشنی میں) نگران ڈاکٹر محمد ریاض۔منیر احمد، عبدالوہاب عزام کی اقبال شناسی، نگران ڈاکٹر ظہور احمد اظہر۔محمد قاسم، بال جبریل کی منظومات پر محققانہ حواشی و تعلیقات، نگران ڈاکٹر صدیق شبلی۔عبداللہ شاہ، مکاتیب اقبال بنام خان نیاز الدین خاں، تعلیقات و حواشی، نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔طالب حسین وخان اشرف، ملفوظات اقبال نئے تناظر میں، نگران مرزا محمد منور۔محمد سہیل عمر، خطبات اقبال نئے تناظر میں، نگران مرزا محمد منور۔زیب الرحمٰن، پشتو زبان میں اقبال شناسی، تحقیق و تجزیہ، نگران محمد نواز طاہر۔ہارون الرشید تبسم۔اقبال بحیثیت نقاد، نگران ڈاکٹر محمد ریاض۔

رانی ثریا طاہرہ، عبدالواحد معینی بطور اقبال شناس، نگران ڈاکٹر معین الدین عقیل۔محمد آصف اعوان، اقبال اور اکبر کی تنقید مغرب، تحقیقی مطالعہ، نگران ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔فتح خاں، اقبال اور راس مسعود۔ نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔طفیل محمد گوہر، ضرب کلیم، ابتدائی تین حصے، تعلیقات و حواشی، نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔محمد بشیر چوہدری، اقبال کی نصابی کتب، ایک تجزیہ، نگران ڈاکٹر وحید قریشی۔نجیبہ ظفر، بال جبریل کی غزلیات، رباعیات و قطعات، حواشی و تعلیقات، نگران ڈاکٹر صدیق شبلی۔مسرت پروین نیلم، اردو شعراء اور اقبال، نگران ڈاکٹر محمد ریاض۔اے۔کیو۔نوید کیانی، پیام مشرق کے اردو و انگریزی تراجم کا تنقیدی مطالعہ، نگران ڈاکٹر محمد ریاض۔منیر احمد یزدانی، ضرب کلیم، آخری تین حصے حواشی و تعلیقات، نگران ڈاکٹر محمد ریاض۔محمد علی خاں، اقبال کے بیرون برصغیر سفر، ایک تحقیقی مطالعہ، نگران ڈاکٹر صدیق شبلی۔بشیر احمد بشیر، آدم خاں مروت، اقبال کے فارسی کلام کے پشتو تراجم کا تنقیدی جائزہ، نگران ڈاکٹر ہدایت اللہ نعیم۔مسعود احمد خاں، مرکزیہ مجلس اقبال، تاریخ اور اقبال شناسی کی خدمات، نگران ڈاکٹر وحید قریشی۔منصف خاں سحاب، صوبہ سرحد میں اقبال شناسی، اردو مطبوعات، نگران ڈاکٹر صابر کلوروی۔بشریٰ جبیں، پاکستان میں فروغ اقبالیات میں، غیر سرکاری اداروں کا کردار، نگران ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی۔سید خادم حسین، حالی۔ پیش رو اقبال، نگران ڈاکٹر محمد اسلم درانی۔ظہور احمد، اقبال اور سیاسیات

کشمیر، نگران ڈاکٹر محمد ریاض۔عطا محمد ملک، اقبال کی شاعری میں طنز،نگران ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی۔سراج الدین، اقبال پر ابن خلدون کے عمرانی وتاریخی اثرات،نگران ڈاکٹر امین اللہ وثیر۔

اسد فیض،ملتان میں اقبال شناسی،نگران ڈاکٹر نجیب جمال۔ عبدالحق اقبال اور تحریک خلافت،نگران احمد سعید۔طاہر مسعود، سید احمد خاں اور اقبال کے ذہنی روابط،نگران ڈاکٹر آغا سہیل۔جمیل اصغر، اقبال کے مقلد اردو شعراء،نگران ڈاکٹر رشید احمد گوریجہ مرحوم۔سید منیر حسین، اقبال کی دعائیہ شاعری،نگران ڈاکٹر صدیق شبلی۔یسرت حسین، A Critical Appraisal of Earlier English Books on Iqbal نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین افشاں منیر بھٹی، بال جبریل کی شرحوں کا توضیحی وتنقیدی مطالعہ،نگران ڈاکٹر انور محمود خالد۔عبدالجبار شاکر، اقبال کی غیر مدون شامع حواشی وتعلیقات،نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔امان اللہ،خواجہ عبدالحمید عرفانی بحیثیت اقبال شناس،نگران ڈاکٹر محمد صدیق شبلی۔مزمل حسن، اقبال اور افلاطون،نگران ڈاکٹر وحید عشرت۔محمد شفیق عجمی،ڈاکٹر محمد رفیع الدین بحیثیت اقبال شناس،نگران ڈاکٹر وحید عشرت۔صغریٰ بی بی، اسلامی معاشرے میں عورت کی حیثیت اقبال کی نظر میں،نگران ڈاکٹر ایس ایم منہاج الدین۔محمد عاصم رشید، قادیانیت پر اقبال کی تحریروں کی تدوین،نگران ڈاکٹر ریاض حسن گیلانی۔زمرد کوثر،شخصیت اقبال کا تحقیقی مطالعہ،نگران ڈاکٹر انور محمود خالد۔

اکرم اسد شاہد، اقبال اور افغانستان، پشتو ادبیات کی روشنی میں،نگران محمد نواز طاہر۔ندیم شفیق ملک، خطبہ الہ آباد، مقدمہ، حواشی و تعلیقات،نگران ڈاکٹر صدیق شبلی۔احمد سعید منہاس، اقبال کا قیام لاہور، (۱۸۹۵۔۱۹۳۸تک) نگران ڈاکٹر آغا یمین خاں۔فاخرہ شیرازی، اقبال مکتب حکمت حیات،نگران ڈاکٹر محمد معروف۔اکرام الحق گوہیر، اقبال کا شعور جمالیات،نگران احمد سعید۔غزالہ ہمایوں، اقبال اور ابن رشد کے ذہنی روابط،نگران ڈاکٹر عبدالخالق۔محمد صدیق ظفر، مجموعہ مکاتیب اقبال، جہان دیگر (اردو/انگریزی) تعلیقات و حواشی،نگران ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی۔صبغہ فاروق، رسالہ ''صوفی'' منڈی بہاؤالدین کے مقالات اقبال کا تحقیقی مطالعہ،قمر اقبال، بانگ درا، حصہ سوم (نظم ''ارتقا کے بعد'') نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔محمد انور صادق، اقبال اور نفسیات مذہب،نگران ڈاکٹر وحید عشرت۔نجمہ پروین، علامہ اقبال اور فنون لطیفہ،نگران ڈاکٹر محمد اسلم ضیاء۔محمد اقبال شاہد، ایران میں اسلامی انقلاب کے بعد اقبال شناسی،نگران ڈاکٹر محمد صدیق شبلی۔محمد اکرم، سرائیکی زبان میں اقبال شناسی،نگران ڈاکٹر طاہر تونسوی۔عبدالغنی، فارسی نظم گوئی میں مقام اقبال،نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔محمد نواز جری، غزلیات اقبال کا فنی جائزہ،نگران ڈاکٹر شفیق احمد۔مظفر حسین وڑائچ، اقبال اور اندلس کی اسلامی میراث،نگران ڈاکٹر ظہور احمد۔ماجد سلطان بھٹی، اقبال کا تصور ریاست اسلامی،نگران ڈاکٹر خالد مسعود۔محمد اسلم تبسم، اقبال کے تعلیمی نظریات پر مطبوعہ کتب،نگران ڈاکٹر شفیق احمد۔عبدالکریم قاسم، علامہ اقبال کے اساتذہ،نگران ڈاکٹر محمد ریاض۔ثریا جبین، اقبال کا برصغیر میں لاہور سے باہر قیام، تحقیقی مطالعہ، نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔لطف الرحمن، بنگلہ زبان میں اقبال شناسی، نگران ڈاکٹر حبیب اللہ۔داور خان حیران خٹک، اقبال اور دعوت دین، نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔علی محمد ضیاء، اسرار و رموز کی شرحوں کا تحقیقی مطالعہ، نگران ڈاکٹر محمد ریاض۔قیوم حسین شاہ، ضرب کلیم اور ارمغان حجاز کی شرحوں کا تحقیقی مطالعہ، نگران حافظ محمد یعقوب ہاشمی۔غلام قاسم مجاہد، بلوچی ادب پر اقبال کے اثرات، نگران ڈاکٹر انعام الحق کوثر۔امین الحق، بلوچستان میں اقبالیات کا جائزہ، نگران ڈاکٹر انعام الحق کوثر۔دبیر حسین، ارمغان حجاز (حصہ سوم حواشی و تعلیقات) نگران ڈاکٹر ظہیر احمد۔افتخار احمد، اقبالیات محمد دین فوق،نگران ڈاکٹر صابر کلوروی۔رانا خوشی محمد، اقبال، امام غزالی اور شاہ ولی اللہ کے تعلیمی نظریات کا تقابلی مطالعہ، نگران ڈاکٹر مقصود عالم بخاری۔مبارک احمد شاہد، اقبال اور ملٹن، نگران جیلانی کامران۔محمد اسلم، اقبالیات محمد عبداللہ چغتائی ، نگران ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی۔منور حسین جاوید، اقبال اور امام غزالی، نگران ڈاکٹر ابصار احمد۔عبدالحمید، اقبال پر شائع شدہ پنجابی کتب کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ، نگران ڈاکٹر وحید قریشی۔زیب النساء، انوار اقبال، خطوط و ترتیب و تحشیہ نگران ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی۔ایم الیاس چیمہ، اقبال

اور محمود شبستری، نگران ڈاکٹر حمید یزدانی۔ محمد اقبال گل، اقبالیات شیخ عبدالقادر، نگران ڈاکٹر محمد صدیق شبلی۔ اختر النساء، گفتار اقبال، متن کا تحقیقی مطالعہ، نگران ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی۔ راؤ بشیر احمد، ڈیرہ غازی خاں میں اقبال شناسی، نگران رشید احمد۔ صادق حسین گوہر، جدید اردو غزل پر اقبال کے اثرات، نگران ڈاکٹر محمد اسلم ضیاء۔ عابدہ مبشر، علم الاقتصاد، مقدمہ، ترتیب و تحشیہ، نگران ڈاکٹر وحید عشرت۔ عارفہ الیاس، جاوید نامہ کے اردو تراجم و شرح کا تحقیقی مطالعہ، نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔ عارفہ گلزار، اقبال اور انقلاب ایران، نگران ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ۔ محبوب عالم گیلانی، پاکستان میں ثقافتی مسائل اور اقبال، نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔ محمد اقبال شاہین، اقبالیات اجتہاد، تحقیقی و تنقیدی جائزہ، نگران ڈاکٹر خالد مسعود۔ ناز صابث، اقبال اور سیالکوٹ کی معاصر شخصیات، نگران ڈاکٹر سلطان محمود حسین۔ سعیدہ مہتاب، ڈاکٹر محمد ریاض، بحیثیت اقبال شناس، نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔ شجاعت علی اسد، اقبال اور روزنامہ، احسان، نگران ڈاکٹر صدیق شبلی۔ اکرام اللہ شاہد، اقبال اور افغانستان، نگران محمد نواز طائر۔ عذرا شفیع اعوان، مظلوم اقبال میں شامل ۱۰۳ خطوط کی تدوین و تحشیہ نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔ عبدالروف رفیقی، پشتو شاعری پر اقبال کے اثرات، نگران ڈاکٹر انعام الحق کوثر۔ محمد عتیق خاں، ملک حسن اختر کی اقبال شناسی، نگران ڈاکٹر سلطان محمود حسین۔ ضیغم حسین شاہ، زبور عجم، حصہ اول، حواشی و تعلیقات، نگران ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی۔ خالد الماس، اقبال اور فرائڈ کے نظریات شخصیت کا تقابلی مطالعہ، نگران ڈاکٹر نعیم احمد۔ ظفر اقبال راؤ، اقبال اور معاصر ادبی تحریکیں (انگریزی)، نگران ڈاکٹر وحید عشرت۔ حامد اقبال بٹ، اقبال اور ترقی پسند تحریک، نگران ڈاکٹر سید معین الرحمن۔ خضر حیات خاں، بانگ درا، کی شرحوں کا تحقیقی و تنقیدی مطالعہ، نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔ ناہید گل، اقبال اور وجودیت، نگران ڈاکٹر صدیق شبلی۔ خالدہ سلطانہ، حیات و شخصیت اقبال خطوط کے آئینے میں، نگران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین۔ گلشن طارق، فروغ اردو کے سلسلے میں اقبال کی خدمات کا تحقیقی جائزہ، نگران ڈاکٹر وحید قریشی۔ شوکت حسین، اسرار خودی کے انگریزی تراجم کا تحقیقی مطالعہ، نگران نظیر صدیقی۔ نعیم ملک، اقبال اور چوہدری رحمت علی، نگران ڈاکٹر وحید عشرت۔ عظمیٰ گیلانی۔ زیب النساء سرویا، کلام اقبال میں انبیا عظام کا تذکرہ، نگران ڈاکٹر وحید عشرت۔ طلعت کلثوم، شذرات فکر اقبال نگران ڈاکٹر وحید عشرت۔

کتابیات

اختر النساء اشاریہ اقبالیات ۱۹۶۰۔۱۹۹۴، اقبال اکادمی، ۱۹۹۸ء ☆ انعام الحق کوثر اقبال، شناسی اور بلوچستان کے کالج میگزین جلد دوم، ۸۶۔۹۴ ☆ انور رومان اقبال شناسی اور ادبائے بلوچستان کی تخلیقات، ج ۱۰۱۔۱۵ ☆ جگن ناتھ آزاد، ہندوستان میں اقبالیات، آزادی کے بعد، مرتبہ اقبال انسٹیوٹ یونیورسٹی، سری نگر، ۱۹۸۹ء ☆ رفیع الدین ہاشمی، تحقیق اقبال کے مآخذ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء ☆ رفیع الدین ہاشمی، علامہ اقبال، منتخب کتابیات، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۳ء ☆ زاہد منیر عامر، اقبال شناسی اور نوید صبح، ۱۵۔۱۹۴ ☆ زمرد محمود، علامہ محمد اقبال، کتابیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد، ۱۹۷۸ء ☆ سید عبداللہ، اقبال کے ہندو مداح اور نقاد، خیابان دانائے راز، ۴۲۔۵۵ ☆ سلیم اختر، اقبال، شعاع صد رنگ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور (منتخب مقالات) ☆ سلیم اختر اقبال کا ادبی نصب العین (مجموعہ مقالات) غلام علی اینڈ سنز لاہور ☆ سلیم اختر اقبالیات کے نقوش، (مجموعہ مقالات) اقبال اکادمی پاکستان لاہور ☆ سلیم واحد، اقبال شناسی اور سویرا، بزم اقبال، لاہور ☆ شمیم حیات سیال، اقبال شناسی، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء (اقبال پر اڑھائی سو کتابوں کی فہرست) ☆ عبدالحفیظ، Book on Analytical Catalogue of Allama Muhammad Iqbal، محکمہ کتب خانہ جات، حکومت پاکستان، وزارت تعلیم، کراچی، ۱۹۷۸ء ☆ محمد عادل عثرتی، پاکستانی جامعاتی کتب خانوں میں اقبالیات پر کتب، ڈاکٹر محمد حسین، لائبریرین، کراچی، ۱۹۷۷ء ☆ معین الرحمن، یونیورسٹیوں میں مطالعہ اقبال، اقبالیات، جنوری ۱۹۸۴ء ☆ وقار عظیم، اقبالیات کے پانچ سال، ۱۹۳۷۔۱۹۴۱ (اقبالیات کا مطالعہ) ☆ شاعر اعظم

غیر مسلموں کی نظر میں، ۱۴۱۔۱۸۴☆ڈاکٹر وحید عشرت، پاکستان میں اقبالیات کا مطالعہ، بزم اقبال، لاہور

☆ A Bibliography of Iqbal, K.A Waheed, Iqbal Academy Pakistan, Karachi,1965 ☆A Bibliography of articles, on Iqbal, 1900-1977,Malik Muhammad Nawaz Azhar, Islamic book.Service ,Lahore, 1978.☆Iqbal,Studies in Pakistan news Papers,Tasleem Ahmad Tasawur, Bazam-e-Iqbal, Lahore.1994., Lahore, 1978.☆Bashir Ahmad Dar,Articles on Iqbal,Iqbal Academy of Pakistan Lahore,1997

وحید عشرت

تاجکستان

Armughan-e-Hijaz,Mukhtiar Gul, Lahore,Hemad Zafar Printers, 1991. Ehyai Fikri Dine Dar Islam, sharafuddin Imam, Dushanba, Markazi Khawar Shanasi wa Mutaliati Bainalmilali, 1997. Essrar-o- Rum Mukhtiar Gul. Lahore, Hemad Zafar Printers, 1992. Iqbal Nama. Collected Articles , Ali Muhammadi Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1999. Javed Nama Mukhtiar Gul, Hemad Zafar Printers, Lahore 1992. Kulliat-e-Farsi, Rassol Hadizada. Islamabad, Graffiti, 1997 Kulliyat-e-Iqbal Persian Iqba Academy Pakistan ,Lahore, 2000. Muhammad Iqbal, Abdulla jan Gafarov,Dushanba Danish, 1973. Muhammad Iqbal .Z.Ahrori, Dushanba , Danish,1977. Myammoe Insan Dar Phalsfae Muhammad Iqbal Lahori. Zeozoda Idibek Ghazi- Dushanba Donishgahi Dolati Milli Tajikistan,1998. Pas Cha Baid Kard E Aqwame Sharq. Mukhtiar Gul Lahore. Hemad Zafar Printer, 1992.Piyam-e-Masraq.Mukhtiar Gul Lahore, Hemad Zafar Printers, 1992. Piyam-e-Sharq.Abdullajan Ghoffarov. Dushanba Adeeb, 1987. Pyam-e-Mashriq mir said Mir shakar, Dushanba, Irfan,1966 The Reconstruction of Religious Thought in Islam.Mirza Youf Bahr-ud-Din - Dushanba, Markaz-e-Khawar, 1997. Third Allama Iqbal Inter national Congress November,9, 1998, Allama Muhammad Iqbal and the Awakening of Tajik Youth. Alokhan Afsahzad, University of the Punjab,Lahore,1998 Zaboor-e-Ajam Mukhtiar Gul.Hemad Zafar Printers,Lahore, 1992. Selection From Pak Poetry Javed Hafeez. Dushanba, Shinat-e-Danish, 1996.

اسرار و رموز، پیام مشرق، زبور عجم، جاوید نامہ اور ارمغان حجاز کی منتخب منظومات کا ترجمہ، میر سید شکر، بعنوان شاعر مشرق، ۱۹۶۶ء میں شائع کیا۔

ترکمانی تراجم

Shıkwa,Jawab-e-Shıkwa. Shah-i-Mardan Qul Muradi. Islamabad,Muqtadara Qaumi Zuban.2000.Tulu-e Islam, Shamerdan Guly Myrady,Iqbal Academy ,Pakıstan,Lahore,2002.

ترکی

Hayati ve Felsefesi(N.D.) Benlıgin Sirları(Esrar-I Hodi) Ahmet Metin Sahın-Bursa, Irmak Yayıncılık,1998. Buyuk Islam Saıri Dr. Muhammad Ikbal,Ali Ulvi Kurucu-Ankara,Hılal Yayinlari,1957. Javidname,Ahmet Metın Sahın-Bursa: Irmak Yayinlari,1996. Javidname . Annemarie Schimmel Anakara,Tercume Eserler Dızisı,1989.
Cavidname.Annemarie Schımmel-Turk Tarıh Kurumu Basimevi,1958, Dıvan' Ikbal'de dinamik insan Anlayis.Ahmet Alyayrak-Istanbul: Bilim Ve Sanat Vakfi, 1998,Dogudan Bir Ses.Zulfikar Ali Han,Istanbul,Bınbirdırek,1981 Dogu'dan Esintile:(Hayati eserleri ve Siirlerinden Secmeler) N Ahmed Asrar- Istanbul:Dizgı Huzur Reklam Baski Bo gaz Ofset,1981. Dogumunun 100 Yilinda Allame Dr. Muhammad Ikbal.Kultur Bakanlıgi-Ankara: Varol Matbaasi,1977. Dr.Muhammad Ikbal Ve Eserlerınden Secmeler Dr.Muhammad Iqbal and Selectıon from his Works Abdulkadır Karahn Istanbul Genclık Basımevı,1974. Esrar Ve Runniz Ali Nıhad Tarlan-Istanbul:Ahmed Said Matbaasi,1964.Ikbal ve Kur ani Hıkmet. M.Ali Ozkan- Istanbul.Insan Yaymları, 1995 Ikbal Sıırlerı aynasında Muhammad Han Kayani- Istanbul: Buyuksehır Beledıyesı 1995 Islam da Dını Tefekkurun Yenıden Tesekkulu:(The Reconsturctıon of Religıous Thought in Islam) Sofi Huri-Istanbul: Celtut Matbaacılık Koll, 1964. Islam da Dini Tefekkurun Yenıden Tesekkulu (The Reconstructıon of Religious Thought in Islam) Sofi Huri, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1983 Islamia Dini Dusuncenin Yenıden Dogusu N Ahmet Asrar Istanbul Bır Yayincılık,1984. Muhammad Iknbal. Peygamberane Bir Sair ve Fılozof.Senaıl Ozkan. Ankara: Kultur Bakanligi, 1990 - Pakistan Postasi,Sanal Matbaasi - Ankara:Sanal Matbaasi,1977-Sarktan Haber.Ali Nıhat Tarlan- Istanbol: Ahmed Said Matbaasi, 1963-Su Masmavi Gokyuzunu Kendı Yurdum Sanmistım Ben Halıl Toker, Istanbul:Sule Yayınlari.1999 Turkiye'de.Dr.Muhammad Ikbal.Sıralar

Matbaasi- Istanbul: Siralar Matbaasi,1962 Muhammad Iqbal:Hlas Karavaniho Zvonku.Odeon- Praha:Unesco,1977 Schimmel,Annemarie,Turkish translation of Javıd Namah,Ankara,1958,353p Tarlan,Alı Nıhad D.Turkısh Translatıon of Gulshan-e-Raz-e-Jadıd,31p.Turkısh Translatıon of Asrar-e-Khudi & Rumuz-ı-Bekhudi, Ankara,1958. Turkısh Translatıon of Selected Poems from the Payam-e-Mashriq.

ترجمہ ضرب کلیم، استنبول ۱۹۶۸ء ترجمہ ارمغان حجاز،۱۹۸۶ء۔ ترجمہ زبور عجم (بعض حصے) ۱۹۶۴ء۔ اقبال دین شعر لار،۱۹۷۱ء ۔اسماعیل حبیب سیوک، اقبال اور ہم،۱۹۵۳ء۔ عبدالقادر کراحان، ڈاکٹر محمد اقبال اور ان کی تصانیف سے منتخبات (ترکی میں تراجم) ۱۹۷۴ء۔ رومی اور اقبال، پاکستانی سفارت خانہ۱۹۵۳ء۔ مولانا روم کی حیات اور پاکستان کے ملی شاعر محمد اقبال پر اس کی تاثیر، پاکستانی سفارت خانہ،۱۹۵۰ء۔ ترکی میں ڈاکٹر محمد اقبال (ترکی شخصیات، ترکی ادبا ار علما کی تحریریں شامل ہیں) پاکستانی سفارت خانہ، ۱۹۶۲ء۔ پاکستان کی زبان اور ادبیات (اس میں اقبال کی منظومات اور ان کے نظریات کا کافی حصہ شامل ہے) استنبول،۱۹۶۶ء صوفی نوری ، ترجمہ Reconstruction of Religious thought in Islam, 1964، ترجمہ فلسفہ عجم (تحقیقی مقالہ اقبال) استنبول،۱۹۷۱ء۔ بری گوجل۔ ترجمہ لالہ طور (رباعیات) ۱۹۷۰ء۔

جاپان

جاپان میں اگست ۱۹۳۸ء میں مجلہ دنیائے اسلامیہ میں علامہ اقبال کی وفات پر پروفیسر گاموکا تعزیتی نوٹ چھپا جو جاپان میں اقبال کے متعلق پہلا تعارفی نوٹ تھا۔

پروفیسر کاگایا ہیروشی (Kagaya Hiroshi) نے ۱۹۶۰ء میں اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز (Osaka University of Foreign Studies.) کے تحقیقی رسالے میں ایک مقالہ لکھا جس میں اقبال کے تصور خودی، پین اسلامزم، مسلمانوں کی بیداری جیسے اہم موضوعات کا ذکر کیا۔ یہ جاپان میں اقبال کو مفکر اور شاعر کے طور پر متعارف کرانے والا پہلا مضمون تھا۔

ٹوکیو یونیورسٹی کے پروفیسر کوروناگی (Kuro Nagi) نے مشرقی افکار نامی کتاب کے ایک مضمون میں پروفیسر کاگایا کے مضمون کی طرح اقبال کے فکری عناصر کا جائزہ لیا۔

اوساکا یونیورسٹی کے پروفیسر ساوا (Sawa) نے بانگ درا کی سات نظموں کا جاپانی میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ ۱۹۶۲ء میں ایک کتاب ''دنیا کی منتخب شاعری'' میں شائع ہوا۔

۱۹۷۷ء میں لاہور میں صد سالہ جشن ولادت اقبال کے موقع پر پروفیسر کاگایا نے ایک مضمون علامہ اقبال ایک جاپانی کی نظر میں پیش کیا جو جشن نامہ اقبال میں چھپا۔

پروفیسر ہاما گوچی (Hamaguchi) نے ۱۹۷۷ء میں تاریخ جنوبی ایشیا کی دوسری جلد یعنی پاکستان اور بنگلہ دیش میں آزادی کے فکری پہلوؤں کا ذکر کرتے ہوئے علامہ اقبال کا تعارف کرایا۔

پروفیسر کاتاؤ کاہیروجی (HiroJi) نے شاعر علامہ اقبال اور بانگ درا کے عنوان سے ۱۹۷۸ء میں ایک مضمون لکھا۔ بانگ درا کی مختلف نظموں کے حوالے سے اقبال کے فکری ارتقاء پر بحث کی۔ ۱۹۸۲ء میں پروفیسر ماتسوموراتاکامتسو (Matsumura Takamitsu) نے علامہ اقبال کی ہندی وطنیت پر مقالہ لکھا جو اوساکا یونیورسٹی کے گریجوایٹ سکول کے رسالے میں قسطوں کی صورت میں چھپا۔ ۱۹۸۳ء میں اسی پروفیسر نے اقبال کے تصور تصوف پر مقالہ لکھا۔ ۱۹۸۴ء میں اسی پروفیسر نے شمع اور شاعر اور طلوع اسلام کا جاپانی میں ترجمہ شائع کیا۔ ۱۹۸۴۔۱۹۸۵ء میں اقبال کے تمام قطعات کا جاپانی میں ترجمہ اوساکا یونیورسٹی کے گریجوایٹ سکول کے تحقیقی رسالے میں شائع ہوا۔ ٹوکیو یونیورسٹی کے ہاتسونو (Hatswno) نے مطالعہ اقبال جاری رکھا اور اقبالیات اور جاپان کے

زیرِعنوان تفصیل سے لکھا۔۱۹۹۵ء میں انہوں نے علامہ اقبال کا تصورِ ملت کے نام سے مضمون لکھا۔ پروفیسر سومایا نے ایک مضمون" مودودی کا احیائے اسلام" لکھا تھا جس میں اقبال کا نظریہ بھی پیش کیا گیا تھا۔ یہ مضمون ۲۰۰۱ء میں اوساکا یونیورسٹی کے فورن سٹڈیز کے رسالے میں چھپ گیا تھا۔۱۹۵۲ء سے ۱۹۷۶ء تک یوم اقبال پر اجلاس منعقد ہوتے رہے جس میں اقبال متعارف ہوتے رہے۔۱۹۷۷ء میں علامہ اقبال کے سوسالہ جشن ولادت پر پروفیسر کاگایا نے "اقبال کے فلسفے کا جائزہ" نامی مضمون اردو میں پڑھا۔ اسی موقع پر کاتاؤ کا نے شکوہ اور جواب شکوہ، کا جاپانی ترجمہ شائع کیا۔۱۹۸۱ء میں یومِ اقبال کے موقع پر ڈاکٹر تبسم کاشمیری نے "اقبال اور تیسری دنیا، مقالہ لکھا۔ ایک اور یوم اقبال میں تبسم کاشمیری نے "اقبال کا تہذیبی جغرافیہ" کے عنوان سے مقالہ پڑھا۔ ابھی تک جاپان میں علامہ اقبال اتنے زیادہ شناسا نہیں ہوئے۔۲۰۰۲ء میں جاپان میں تین انسائیکلوپیڈیا لکھے گئے۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام انسائیکلوپیڈیا آف ساؤتھ ایشیا، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام شائع ہوئے۔ ان تینوں میں علامہ اقبال کا ذکر شامل ہے۔

جرمنی

☆Muhammad Asad, Iqbal's role in Muslim thought voice of islam, March,1957,pp 633-34☆Schimmel, Anne Marie Effects of Western thought ,C.M.G.April 21,1961-Idea of Prayer in Iqbal, The Muslim World, July 1958,pp.205-228-Iqbal gave new ideas to helpless muslims, C.M.G, May,7,1960. Iqbal in Foreign Countries,The Morning News,April,22,1962,p-7-Muhammad Iqbal(Pakistan Bulletine of the Pakistan Embassy,Bonn(VI)(9) April 21,1960,pp.1-4 Review on S A.Vahid's book , Iqbal his Art and Thought , Islamic Review XVIII(3)March-April, 1960 pp 45-47 Western influnce on Iqbal's Thought , The Pakistan Times.April, 1961.pp-10-Where East meets West,Pakistan Quarterly,August, 1951, pp- 18-20 German Translation of the Javed Nama,1957

Schimmet Tari.A.The Javid Namah in the light of the comparative History of Religions, Pakistan Quarterly 16(4) 1956 pp-29-32.☆A Selection from Iqbal's poems, Islamic Review & Arab Affairs, Vol,45,Sept,1957. ☆Hayit Bamirza, Muhammad Iqbal und die welt des Islam, Koin,1956, 22p. ☆Fuck J.W.Muhammad Iqbal und der Indomuslimzche Westoste Abh.R.Tschudi Uberreicht,1954. pp356-365 ☆Schimmet A Muhammad Iqbal in the Welt des Islam,Leiden,3-4, 1954,pp.145-157. ☆Schimmel.A Botschaft des Ubersetzt von Ostens (Payam-e-Mashriq) Wiebaden,1963. ☆Persischer Psalter(ausgeabite Schrifine) Ubersetzt Von .A Schimmel.Koin, 1968. Botschaft des Ostens.(ausge wahlte Schriften) Ubersetzt Von,A Schimmel. Tubingen / Basel, 1982 -Die Entwicklung der Metaphysi in Persien

Annemarie Schimmel Sir Muhammad Iqbal- Dichter und Reformer in Bursen.8/11 1967.s.3-8.Annemarie Schimmel Iqbals Leben und Werken Iqbal und Europa Vier Vortrage in Burgel J.c.(Hrsg) Schweizer asiatische Studen Studienheft 5 s 33-35 ☆Annemarie Schimmel Muhammad Iqbal Propheischer poet und Philosoph, Munchen.1989.☆Syed Ghous Ali Shah. Iqbal,The Meeting point of the East and West/Iqbal Treffpunki Swischen Ost und West .Ubersetzt von.A Schimmel Unveroffentliches Manuskript 1987 Ingeborg H Solbrig.Die Reception des gedichts Mahomets Gesang Bei Goethes Zeitgenossen und in der modernen persischen Adeption Muhammad Iqbals (1923) in Goethe Jahrbuch Bd.100. 1983.s.111-126 . Abdullah Dr S M Nachruf Aeof Iqbal Moslemische Reveu Berlin. August 1938 pp 34-37

چیکوسلاواکیہ

ژان ماریک . Life & work of Iqbal, 1985. Marek The date of Muhammad Iqbal's Birth, Archiu Orientalna, 26 (1958). pp617-620. Masicar N.M.S.Iqbal,The Muslim International Poet, IslamicReview & Arab (Development of Metaphysics in Persia) Ubersetzt Von. A.R.Rahbar and A Schimmel Bonn 1982 ☆Die Wicderbelebuns des religiousen Denkens im Islam(Reconstrction of Religious Thought in Islam) Ubersetzt Von.A.Monte und .T.Stemmer, Berlin,2003 Botchaft der Islamischen Republik Pakistan (Hg)Muhammad Iqbal 1877-1938 Pakistan Dichter-Philosoph. Bonn-Bad Godesberg.1977(Broschure mit Betragen Von and ober Iqbal).Johannes W.Buck Muhammad Iqbal und der indo muslimische Modernismus in Fritz Meier(Hg)West Ostliche Abhandlungen.(Festschrift Rudolf Tschudi)Wiesbaden1954.S 356-365 ☆Wolfgang Kochler (Hrsg) Muhammad Iqbal und die drei Reiche des Geistes Muhammad Iqbal and the Three Realms of the Spirit Band 3 der Schriftentreith des Deutsch. Pakistanischen forums Hamburg:1977.Annemarie Schimmel.Einirge Bemerkungen Zu Muhammad Iqbal Gavidname. In Die Welt des Orients Band II Heft 5/6 1959 s 520-527 Annemarie Schimmel D.c Gestalt des Stans in Muhammad Iqbals Werk in Kamos .1962.s.124-137

Affairs. Vol.50,April,1962.pp28-31. Marcus, Margaret, Iqbal the poet of Islam, Voice of Islam IX(7) April,The Reconstruction of Religious Thought in slam Filip Hajny- :Iqbal Academy Pakistan Lahore

روسی

Muhammad Iqbal Izbrannoe.H B. Kondireva, Moskwa Naoka,1981 Poetica Tworchestva Muhammad Iqbal. H.E. Pregarena.Moskwa Nayoka 1978 The Reconstruction of Religious Thought in Islam Marietta Stepaniant,Mockba PAH, 2002.Poetry Muhammed Iqbala (1900-1924)H E Pregarena Moskwa Nayoka 1972- Problema Chalavika ve Philosophi Muhammed Iqbala. Idibak Zioev-Dushanba: Amri Ilm ,1996-

میر شاکر، اقبال کی ۴۸ نظموں کا مجموعہ، ۱۹۵۸ء (تاجیک زبان میں) کوودونہ سیتو ناپالتر (ناشر) بانگ درا (کلام اقبال پر مبنی ضخیم کتاب (روسی تراجم) ماسکو، ۱۹۶۴ء۔ سرگئی سیور تسیف (Hightenings and Lotus) ۱۷ نظموں پر مشتمل کلام اقبال کا ترجمہ اورینٹل لٹریچر پبلشرز، ۱۹۷۵ء۔ نتالیا پری گارینا، علامہ اقبال کی شاعری، ۱۹۷۲ء، ایضاً "اسرار خودی" کا تعارف، انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹل سٹڈیز، ۱۹۶۴ء، Anikeyev اقبال کے عمرانی و سیاسی نظریات، انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹل سٹڈیز، ماسکو، ۱۹۵۸ء، ایضاً محمد اقبال، ایک عظیم مفکر اور شاعر، ماسکو، ۱۹۵۸ء۔ Gordon Polonskaya ہندو پاک کے سماجی فکر میں مسلمانوں کے رجحانات، ماسکو، ۱۹۶۲ء

Gordon polonskaya L.R.Muhammad Iqbal's social thought , Iqbal Review X(3) Stepanyarts,M.T October، فلسفہ اقبال میں اخلاقیات کے مسائل، مطبوعہ اقبال، ممدوح عالم، ص ۲۶۳۔۲۷۰۔ نوئی عمیسیف. اقبال کی روحانی وراثت اور سوویت علما، مطبوعہ اقبال، ممدوح عالم، ص ۲۷۸۔۲۸۳۔

Miushakar.M.Muhammad Iqbal,The preface to the Book,Iqbal Sherbo, Staliabad,1958- Muhammad Iqbal, Sharhi Surh 1958 No 8 Glebov,N A Poet of the East Contemporary East,1958 No 5- Western thought ,C M G April,21 1961- Idea of Prayer in Iqbal, The Muslim world, July 1958,pp.205-228- Iqbal Gave new Ideas to helpless muslims, C.M.G.May 7,1960- Iqbal in foreign countries.The Morning News, April ,22 , 1962 .p.7 - Muhammad Iqbal Bulletine of the Pakistan Embassy , Bonn (VI)(9) April,21, 1960 P1-4- Review on S A.Vahid's book , Iqbal, his Art and thought , Islamic Review, XVIII(3) March- April.1960.pp.45-47. western Influence on Iqbal's thought The Pakistan Times, April,1961.pp.10- Where East meets West,Pakistan Quarterly, August,1951.pp.18-20-German Translation of the Javed Nama.1957. Schimmet lari.A.The Javid Namah in the light of the comparative History of Religions, Pakistan Quarterly 16(4)

1956,pp.29-32- A selection from Iqbal;s Poems, Islamic Review & Arab Affairs.Vol 45, September,1957-

سپین

Allama Iqbal Poeta-e-Filosofo do Oriente, Shairf al Mujahid-Lisboa Deposito Legal, 1991. La reconstruccio del pensament religio's a L'islam, Marc Alba-Unesco:Marc Alba,2002. La Reconstruccion Del Pensamiento Religiosos En El Islam. Lahore: Iqbal Academy Pakistan,1989

سری لنکا

Korunaratine,W.S,Iqbal and the third world (Iqbal's Centenary Papers,1982)

سعودی عرب

شاعر الاسلام اقبال، سفارتخانہ پاکستان، جدہ، ۱۹۵۸ء☆ محمد اقبال و المستفقون اسعودیون ، محمد حنیف شاہد ، مطبوعہ الشرق الاوسط، ۷۔۱۱۔۱۹۸۷ء، لندن ☆ العلامہ محمد اقبال واللغۃ العربیہ، مراسلہ الی الشرق الاوسط، لندن ، سال وروز ناخوانا۔

شام

روائع اقبال، ابوالحسن ندوی، ترجمہ انگریزی، دارالفکر، دمشق، ۱۹۶۰ء☆ اقبال الشاعر والفیلسوف والانسان، حمید مجید سودا، مرتبہ ذکری محمد اقبال، دارالفکر، دمشق۔

فرانس

Introduction a La Pensee d'Iqbal Luce-Claude Maitre Paris Pierre Seghers 1955.Iqbal Le Poete De L'Islam.Traduction et Annotation de Brigitte Piquard. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1991. Le Livre De L' eternite. (Djavid-Nama) Traduit par Eva Meyerovitch et Dr. Mohammad Mokri-Paris, Albin Michel, 1962- Le Poete National Du Pakistan Iqbal.Ambassade du Pakistan,Paris ,Ambassade du Pakistan (N.D.)- Les Secrets du Soi:Suivi Par Les Mysteres du Non-Moi,Traduit du persan par Djamchid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch-Paris-Albin Michel, 1989.Massage De L,orient. Traduit par Eva Meyerovitch et Mohammad Achena-Paris, Les Belles Lettres, 1956. Massage De L'orient: Radio Unesco Vous Presente. Paris: Unesco, (N.D.) Mohammad Iqbal. Luc-Claude Maitre. Paris: Pierre Seghers,1964.Ali Morad, Un penseur Musalman Modern Muhammad Iqbal, in the Ibla(Journal Institute des belles letre Arabs.Vol,XVII, Zetrim, 1955,pp.347-399. Guinbretiere Andre, Elemental Dynasuics in Iqbal's Poetry (Asro-Analysis) Times of Karachi, April,21.1956. Mailtse.L.C. Iqbal, A great Humanist, Iqbal Review ii(I) 1961, pp.22-34- Introduction to Iqbal,s thought (French) Paris, 1955- Rondot Pierre.The Spirit of Movement in the history of Islam Vision, XI (2) May,1961,pp.22-23.

Indonesia .P.T. Inaltu- Jakarta, P.T. Inaltu, 1977- Asrari-i- Khudı, Rahasia-Rahasia Prıbadi- Bahrum Rangkuti Jakarta, Penerbıt Bulan Bıntang,1976-Iqbal Sekilas Tentang Hidup Dan Pikiran-Pıkırannya H H B.lgramı Jakarta, Penerbıt Bulan Bıntang,1982- Introductıon to the Thought of Iqbal, Luce Claude Maıtre Jakarta, Penerbit Mizan, 1993- The Reconstructıon of Religious thought in Islam Osman Ralıby Jakarta, Penerbıt Bulan Bıntang,1978- Fılsafat Dan Puısı Iqbal, Abdul Wahhab Azam. Ahmad Rafı Usman(tr) Cetakan, Penerbit pustaka, 1985- Stray Reflectıons of Iqbal.Lında P Malık-Bandung Penerbıt Mızan,1992- Iqbal Education of Philosophy K G Saıyıdaın M I Soelaeman Bandung Penerbıt cv.Dıponegoro,1981

کینیڈا

Sheıla Mcdonough,prophetıc faıth ın Iqbal,Buber and Tıllıch (Iqbal Centenary Papers,1982. M.A.K. Khalıl, The Cail of Marching Bell, Neisfounlland, 1997. Mahlıqa Qara, I and Lalch Bak Btıar, Iqbal Manifestation of the Islamic Spirit, Canada: Open Press Holdıngs, 1991.

مصر

عالم عرب میں اقبالیت کے فروغ کے لیے مصر میں سب سے

Megerovitch, Eva, French Translatıon of Payam-e-Mashrıq, Parıs, 1956.194.pp. French Translation of the Reconstruction of Religious thought in Islam, Parıs,1955. Iqbal,Poee et Phılsophe.The Pakistan Embassy , Parıs, Vol.II No.8. Aprıl,20.1954 Masse. Henri, Etude sur Iqbal, Pakistan Embassy, Parıs, Vol.II No.8.Aprıl,20.1954.

فن لینڈ

Bromo,Houri,Muhammad Iqbal (Helsınki, Fınland, Jassi Taneli Aro, Iqbal's Linguistic Sıtuatıon,1982 (Iqbal Centenary Papers).

کوریا

مطالعات وتحقیقات شعر علامہ محمد اقبال (شامل احوال وافکار اقبال) گیوساب شین،۱۹۹۴ء۔ تاثیر حضر، اندیشہ علامہ محمد اقبال در شعرای فارسی گوی شبہ قارہ وایران۔

انڈونیشیا

What Should Then Be Done.Abdul Hadı W M (tr) Cetakan Kelına, Penerbıt Mizan, 1993-A Message from the East, Abdul Hadi WM.(tr) Bandung, Penerbit Pustaka, 1985-The Development of Metaphysics ın Persıa Manzoor Ahmad(tr) Cetakan Kelima, Penerbit Mizan, 1992- About Iqbal and His Thought. M M Syarıf.Yusuf Jamıl(tr) Cetakan Kelima, Penerbit Mizan,1993- D Muhammad Iqbal, Cıta dan ajaran, serta sekelumit perıstıwa dalam revolusi 1945 dı

زیادہ حسین مجیب المصری، قاہرہ، مکتبہ انجیلو المصری نے کام کیا ہے۔
اقبال، سرمحمد، ماوراء الطبیعه فی ایران، عربی ترجمہ Development of Metaphysics in Persia حسین مجیب المصری، مصر، مکتبہ الانجیلو المصریہ، ۱۹۸۷ء۔ اقبال، سرمحمد، مختارات من شعر اقبال، مترجم الصاوی شعلان، اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیہ پاکستان، ۱۹۶۹ء۔ اقبال سرمحمد، من مثنویات محمد اقبال، مترجم، یوسف عبدالفتاح فرج، قاہرہ، المجلس الاعلیٰ للثقافہ ۲۰۰۲ء۔ اقبال، سرمحمد، والان، ماذاتصنع یا امم الشرق ۶، بی ترجمہ مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق نثر از محمود احمد غازی و شعر از الصاوی شعلان، دمشق، دارالفکر، ۱۹۸۸ء۔ اقبال، سرمحمد، ہدیہ الحجاز، رباعیات شاعر الباکستان الاکبر محمد اقبال، مترجم و شارح حسین مجیب المصری، قاہرہ، اینگلو ایجپشین بک شاپ، ۱۹۷۵ء۔ اقبال، سرمحمد ہدیہ الحجاز، رباعیات شاعر الباکستان الاکبر محمد اقبال، عبدالحمید ابراہیم قاہرہ، المجلس الاعلیٰ للثقافہ، ۲۰۰۲ء۔ اکرم احمد علی، محمد، الامہ الاسلامیہ العربیہ فی شعر محمد اقبال، المترجم الی اللغہ العربیة دراسته تحلیلیه، غیر مطبوعہ مقالہ خصوصی، قاہرہ، جامعہ الدول العربیہ، ۲۰۰۲ء۔ امجد سید احمد و ابراہیم محمد ابراہیم، شاعر مشرق محمد اقبال، طبع اول قاہرہ، سفارۃ جمہوریہ الباکستان، ۱۹۹۷ء۔ الامیری، عمر بہاؤ الدین، اقبال و الزبیری، ریاض، سفارتخانہ پاکستان، ۱۴۰۸ھ۔ ثناء اللہ، الشاعر الباکستانی محمد اقبال، حیاته و الاثار الاسلامیه فی شعره، غیر مطبوعہ مقالہ خصوصی، قاہرہ، جامعۃ الازہر، ۱۹۹۸ء۔ الجھوری، عبداللطیف، مع اقبال، شاعر الوحدة الاسلامیہ، مصر مکتبہ النور، ۱۹۸۶ء۔ حسون علی، فلسفہ اقبال، الشاعر و الفیلسوف الباکستانی محمد اقبال، دمشق، دارالسوال ۱۹۸۵ء۔ خلیل، محمد البوزر، اثر الاداب العربیه فی شعر اقبال الشاعر، غیر مطبوعہ مقالہ خصوصی، ملتان، جامعۃ بہاءالدین زکریا،۔ دارالفکر دمشق (مرتبہ) ذکری محمد اقبال، مقالات لبعض المفكرين والادباء مع مختارات للمشاعر الفيلسوف الكبير، دمشق، دارالفکر، ۱۹۶۴ء۔ السعید جمال الدین محمد و امجد حسن سید احمد (مرتب) نخبه من آراء مفكرى العرب حول محمد اقبال، قاہرہ السفارۃ الباکستانیہ بالقاہرہ، ۱۹۹۸ء۔ پاکستان، سفارۃ (مصر) محمد اقبال المفوہ من کبار الکتاب منہم الدکتور طٰہٰ حسین والاستاذ فتحی رضوان والاستاذ عباس محمود العقاد و الدکتور محمد حسین ہیکل و الاستاذ احمد حسن الزیات، قاہرہ، سفارۃ الباکستانیہ، (س۔ن)۔ پاکستان، سفارہ (السعودیہ) الآفاق ریاض، سفارۃ جمہوریہ الباکستان، ۱۹۸۶ء۔ پاکستان سفارہ (شام) شاعر و الفيلسوف الكبير محمد اقبال الدكتور محمد اقبال، سفارہ الباکستان، ۱۹۸۵ء۔ پاکستان، سفارۃ (شام) افکار اقبال، اربع احصرات حول الدكتور اقبال، دمشق، سفارہ جمہوریہ پاکستان، ۱۹۸۷ء۔ پاکستان، سفارہ (شام) اقبال الشاعر و الفيلسوف البذره التى ازهرت باكستان، دمشق، سفارۃ جمہوریہ پاکستان، ۱۹۸۵ء۔ سہیل محمد اقبال، اقبال و الامة الاسلامیه، ریاض، سفارہ جمہوریہ الباکستان، ۱۹۸۶ء۔ الصاوی شعلان (مرتب) ایوان اقبال، مصر، للجنة الباکستانیہ المصر، ۱۹۷۷ء۔ الطرازی، عبداللہ مبشر، المفكر الاسلامی الكبير العلامه الدكتور محمد اقبال، جدہ سفارۃ جمہوریہ الباکستان الاسلامیہ، ۱۹۸۷ء۔ الحامودی، محمد سعید، من اوراقی، جدہ (ن۔م) ۱۹۸۳ء۔ عبدالرحمٰن خلیل الرحمٰن، محمد اقبال و موقفه من الحضارة الغربيه، مکہ مکرمہ، دار حرا، ۱۹۸۸ء۔ عثمان، عبدالکریم، معالم الثقافة الاسلاميه، قاہرہ موسسۃ الرسالہ، (س۔ن)۔ عزام۔ عبدالوہاب، محمد اقبال، سیره و فلسفته و شعره، طبع دوم قاہرہ، دارالقلم، ۱۹۶۰ء۔ عزام، عبدالوہاب، محمد اقبال، سیره و فلسفه و شعره، طبع سوم، لاہور اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۵ء۔ الفضلی، عبدالہادی، المسئولیه الخلقيه فى فكر الدكتور محمد اقبال، ریاض، سفارہ جمہوریہ پاکستان الاسلامیہ، ۱۹۸۶ء۔ القاسمی، احمد ندیم، العلامته

محمد اقبال (۱۸۷۷ـ۱۹۳۸)تعریب الدکتور عبدالرحمان شاہ ولی ،راولپنڈی،فرخ پرنٹنگ ورکس، ۱۹۷۷ء۔الکیانی نجیب،اقبال الشاعر الشائر ،قاہرہ، دارالعلمیہ ،۱۹۷۱ء۔الثانی محمد، محمد اقبال ، مفکراء اسلامیا، رباط، دارالثقاف،۱۹۷۸ء۔محفوظ حازم محمد ونبیلا اسحاق، اقبال و الازہر (۹۹ـ۱۹۰۵)طبع اول،قاہرہ،دارالبیان،۱۹۹۹ء۔ محفوظ،حازم محمد ونبیلا اسحاق، دراسات اقبال فی مصر، (۹۹ـ۱۹۹۷) طبع اول ، قاہرہ دارالبیان، ۲۰۰۰ء۔محفوظ ، حازم محمد (مرتب) حکیم الامتہ و شاعر الاسلامی العلامتہ محمد اقبال، طبع الثانیہ،قاہرہ،دارالکتب،۱۹۹۷ء۔محفوظ،حازم محمد ، اقبال شاعر الاسلام ،طبع اول،قاہرہ،دارالبیان، ۱۹۹۹ء۔محفوظ،حازم محمد،محمد اقبال و القضیة الفلسطینیہ طبع اول،قاہرہ،دارالحدایہ،۲۰۰۱ء۔محفوظ،حازم محمداقبال ، المصلح ، الفیلسوف ، الشاعر الاسلامی الکبیر ،طبع اول،قاہرہ،دارالثقافیہ،۱۹۹۹ء۔المصری، حسین مجیب،اقبال بین المصلحین الاسلامیین، قاہرہ، مکتبہ الانجلو المصریہ،۱۹۸۱ء۔المصری،حسین مجیب،اقبال و العالم العربی ،قاہرہ،ایڈوانچ پبلشنگ بک شاپ،۱۹۸۶ء۔المصری،حسین مجیب، اقبال و القرآن، دراسة قرانیه مقارنه ،قاہرہ،مکتبہ الانجلو المصریہ،۱۹۷۸ء۔المصری،حسین مجیب، الاندلس بین شوقی و اقبال، دراستہ فی الادب الاسلامی المقارن،طبع اول،قاہرہ، دارالوفا،۱۹۹۴ء۔المصری،حسین مجیب،الاندلس بین شوقی و اقبال، دراسته فی الادب الاسلامی المقارن ،طبع اول، بیروت،دارالثقافیہ للنشر ،۱۹۹۹ء۔احمد معوض،العلامه اقبال، حیاة و آثار ،مصر،الهیه المصریہ العامہ الکتاب،۱۹۸۰ء۔عباس محمود، ”تجدید التفکیر الدینی فی الاسلام “مصر،دارالهدایه للطباعة والنشر والتوزیع،ابحاث ذکری اقبال، لاہور،شعبہ اقبالیات جامعہ پنجاب،۱۹۸۲ء۔حیاة اقبال تعریب ڈاکٹر ظہور احمد اظہر، طبع اول،لاہور،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۱۹۹۸ء

Hussain, Dr.Taha, Iqbal As Shair, alkashif, Beirut, May-June, 1958. Detler Khalid, Ahmed Amin and Muhammad Iqbal, Iqbal review XII(I) April, 1971 pp.39-68.Moosvi,Z.H.Iqbal and the Arab world, Illustrted weekly of Pakistan, April,20,1952.pp.32-34.Abdul wahhab Azzam Arabic Translation of Asrar-e-Khudi & Rumuz-e-Bekhudi,Cairo,1955.الحیاۃ الجماعت فی فلسفۃ الاقبال،Hyderbad, 1940. Arabic Translation of Payam-e-Mashriq, Majlis -i-Iqbal,Karachi,171.p. Arabic Translation of Zarb-e-Kalim, Cairo, 1952,130p. Muhammad Iqbal,سیرتہ وفلسفتہ وشعرہ Cairo.1953. Muhammad Abbas, Arabic Translation of the Reconstration of Religious Thought in Islam,Cairo, 1955.

محمد حسن الاعظمی ،فلسفۃ الاقبال وثقافۃ الاسلامیہ،حیدرآباد،۱۹۶۵ء،شعلان و حسن الاعظمی ،فلسفہ اقبال امیر الشعری،قاہرہ

ملائیشیا

ملائیشیا کی جانب سے پیام مشرق کا ترجمہ صادی حسین نے A Message from the East کے عنوان سے کیا جو اقبال اکیڈمی پاکستان ،لاہور نے ۱۹۷۷ء میں شائع کیا۔ملائیشیا زبان میں اس کا ذکر حسب ذیل ہے۔

Diterjemahkan dari payam-e-Mashriq, Karya Muhammad Iqbal,Melalui terijemahan Inggris M Hadi Husain,A Message from the East , Iqbal Academy, Lahore 1977

کتابیات
عبدالغنی اور نور الٰہی A Bibliography of Iqbal مطبوعہ بزم اقبال، لاہور☆ خواجہ عبدالوحید A Bibliography of Iqbal مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۶۵ء☆ Muhammad Aslam. Articles on Iqbal. ☆ اختر النسا، اشاریہ اقبالیات ۱۹۶۰ء۔۱۹۹۳ء، اقبال اکادمی، ۱۹۹۸ء☆ انعام الحق کوثر اقبال شناسی اور بلوچستان کے کالج میگزین جلد دوم، ۱۹۸۶۔۱۹۹۳☆ انور رمان، اقبال شناسی اور ادبائے بلوچستان کی تخلیقات، ج۱، ۱۔۱۵۔☆ جگن ناتھ آزاد، ہندوستان میں اقبالیات، آزادی کے بعد، مرتبہ اقبال انسٹیوٹ یونیورسٹی، سری نگر، ۱۹۸۹ء☆ رفیع الدین ہاشمی، تحقیق اقبال کے مآخذ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء☆ رفیع الدین ہاشمی، علامہ اقبال، منتخب کتابیات، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۳ء☆ رفیع الدین ہاشمی، کتابیات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۷۷ء☆ زاہد منیر عامر، اقبال شناسی اور نوید صبح، ۱۵۔۹۳☆ زمرد محمود، علامہ محمد اقبال، کتابیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد، ۱۹۷۸ء

☆A Bibliography of Articles on Iqbal, Bashir Ahmad, Iqbal Academy of Pakistan Lahore

وحید عشرت

آ

آدم

علامہ اقبال نے کلمہ "آدم" کو تین مفاہیم میں استعمال کیا ہے۔ بنیادی مفہوم تو وہی قصہ آدم ہے جو قرآن میں مذکور ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے

"رب عظیم نے فرشتوں سے کہا، میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔ فرشتوں نے کہا۔ کیا آپ ایسا شخص بنانے والے ہیں جو زمین پر فساد برپا کرے گا اور خون بہائے گا۔ ہم آپ کی حمد وتقدیس میں معروف رہتے ہیں۔ خدا نے فرمایا: میں وہ کچھ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔ خدا نے آدم کو تمام اسماء کی تعلیم دی، پھر فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا، اگر تم اپنی بات میں سچے ہو تو ان اسماء کے متعلق آگاہ کرو۔ انہوں نے کہا، اے رب آپ پاک ہیں، ہم تو وہی کچھ جانتے ہیں جو آپ نے ہمیں بتایا ہے۔ بے شک آپ علیم وحکیم ہیں۔ خدا نے آدم سے کہا کہ تم ان اسماء سے متعلق ان کو آگاہ کرو۔ جب اس نے ان اسماء کے متعلق معلومات فراہم کیں تو خدا نے فرمایا:
کیا میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ میں آسمان اور زمین کی چھپی ہوئی باتوں کو جانتا ہوں اور تمہاری ظاہری اور باطنی باتوں کو بھی جانتا ہوں۔ پھر خدا نے فرشتوں کو فرمایا کہ آدم کو سجدہ کرو۔ ابلیس کے سوا سب نے سجدہ کیا۔ اس نے انکار کیا اور تکبر کیا۔ وہ منکرین میں سے تھا۔ (۲: ۳۰۔۳۴)

اس کے بعد خدا نے فرمایا: آدم تم اور تمہاری اہلیہ جنت میں رہو۔ جو چاہو کھاؤ پیو لیکن اس درخت کے قریب نہ جاؤ، وگرنہ تم ظالموں میں سے ہو جاؤ گے۔ لیکن شیطان نے ان کو بہکا دیا" (قرآن ۲: ۳۵۔۳۶)۔"اور کہا تمہارے رب نے اس درخت سے کیوں روکا ہے۔ اس لیے کہ تم فرشتے نہ بن جاؤ یا ہمیشہ رہنے والے نہ بن جاؤ" (قرآن ۔۷: ۲۰) پھر کہا۔ اے آدم کیا میں تجھے ایسے شجر کی طرف رہنمائی نہ کروں اور ایسی بادشاہی نہ بتاؤں جو زائل نہ ہو۔ انھوں نے اس میں سے کھالیا ..... آدم نے نافرمانی کی اور گم راہ ہوا (۲۰: ۱۲۱) خدا نے فرمایا۔ ہم نے اس سے پہلے آدم سے عہد لیا لیکن وہ بھول گیا اور ہم نے اس میں عزم نہ پایا (۲۰: ۱۱۵) اس طرح شیطان نے ان کو اس آسایش سے نکلوا دیا جس میں وہ تھے۔ ہم نے کہا۔ نیچے اتر جاؤ۔ تم ایک دوسرے کے دشمن ہو گے۔ زمین ہی تمہارا ٹھکانا ہوگی۔ کچھ مدت کے لیے فائدہ اٹھاؤ گے۔ اپنے رب کی طرف سے آدم کو کلمات نصیب ہوئے انہوں نے کہا۔ ربّنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین (۷: ۲۳) ۔ وہ اللہ کی طرف راجع

ہوئے۔ بے شک وہ توبہ قبول کرنے والا رحیم ہے۔ ہم نے کہا تم سب نیچے اتر جاؤ۔ ہماری طرف سے ہدایت آئے گی۔ جس نے ہدایت کی پیروی کی اس پر خوف اور حزن نہیں ہوگا (قرآن ۲: ۳۷۔۳۸)۔

خدا نے شیطان سے پوچھا، تجھے سجدہ کرنے سے کونسی چیز مانع ہوئی۔ اس نے کہا: میں اس سے بہتر ہوں۔ مجھے آپ نے آگ سے پیدا کیا اور اسے مٹی سے۔ خدا نے کہا: تجھے زیب نہیں دیتا کہ تو تکبر کرے۔ اب یہاں سے نکل جا۔ اس نے کہا مجھے قیامت تک مہلت دو۔ میں ابن آدم کو صحیح راستے سے بھٹکاتا رہوں گا اور ان میں سے کوئی آپ کا سپاس گزار نہیں ہوگا۔ خدا نے فرمایا: یہاں سے ذلیل و خوار ہو کر نکل جا۔ تیرے پیچھے چلنے والوں کو بھی جہنم سے بھر دیں گے (قرآن۔ ۷ ۱۸، ۳۸، ۲، ۷۷)

مندرجہ بالا بیان ایک واقعہ ہے جس کے کردار خدا، آدم، شیطان، فرشتے اور شجر ممنوعہ ہیں۔ خدا خلیفہ نامزد کرتا ہے۔ فرشتے اس کا حکم بجالاتے ہیں۔ شیطان نافرمانی کرتا ہے۔ آدم درخت ممنوعہ کے پاس جاتا ہے، اس لیے جنت سے باہر نکال دیا جاتا ہے۔ شیطان نافرمانی کی وجہ سے راندۂ درگاہ ہوا۔

اس ضمن میں اقبال لکھتے ہیں: ”شیطان نے اسے ورغلایا کہ علم مخفی کے شجر ممنوعہ کا پھل چکھے اور آدم اس کے ورغلانے میں آ گیا۔ اس لیے نہیں کہ شر اس کی سرشت میں داخل ہے بلکہ اس لیے کہ فطرتاً جلد باز ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ علم کی منزلیں عجلت میں طے کرے...... اس کی پرورش ایسے ماحول میں ہو جہاں دکھ درد کی تکلیف کے باوجود اسے اپنی ذہنی قوتوں کے اظہار کا موقع ملتا رہے تاکہ شیطان کے ارادوں کو شکست دے جو اس کا دشمن ہے (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۱۳۰)۔“ جنت سے آدم کے نکلنے اور زمین پر آنے کے متعلق اقبال کا یہ خیال ہے کہ:

”ہبوط کا اشارہ کسی اخلاقی پستی کی طرف نہیں...... وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا...... اس کی پہلی نافرمانی کو معاف کر دیا گیا (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۱۳۱)

علامہ اقبال نے اپنی ایک نظم ”تسخیر فطرت“ (پیام مشرق، ۵۵) میں قصہ آدم کے متعلق نئی تعبیر پیش کی ہے۔ اس نظم کو مندرجہ ذیل پانچ حصوں میں ترتیب دیا گیا ہے:

۱۔ میلاد آدم ۲۔ انکار ابلیس ۳۔ اغوائے آدم ۴۔ آدم از بہشت بیرون آمدہ می گوید ۵۔ صبح قیامت، (آدم در حضور باری، کلیات فارسی، ۲۵۵۔۲۵۸)

علامہ اقبال نے نظم کے پہلے حصے میں آدم کی پیدائش پر مسرت کا اظہار کیا ہے۔ آدم کو صاحب نظر، خودگر، خودشکن، اور خودنگر کہا ہے اور اس کے مستقبل کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ پوشیدہ حقایق کو ظاہر کرے گا۔ وہ نیا جہان پیدا کرے گا اور زمین و آسمان کے اسرار منکشف کرے گا۔

دوسرے حصے میں انکار ابلیس کے تحت ابلیس کا ایک نیا روپ پیش کیا ہے۔ اس کی زبانی کہلوایا ہے کہ زمین و آسمان میں حرکت و ولولہ میری وجہ سے ہے۔ وہ اپنی باغیانہ اور گستاخانہ صفات کا ذکر کرتا ہے کہ میں خود ہی چیزوں کو بناتا ہوں اور پھر توڑ دیتا ہوں۔ انسانوں میں شورشیں اور ہنگامے پیدا کرتا ہوں۔ مجھ میں بھی قہاری اور دلاوری ہے لیکن میرے پاس دوزخ اور محشر نہیں۔ آدم کم علم، کم نظر اور کم ہمت ہے۔ میرے سامنے وہ کم زور اور بے بس ہو جاتا ہے۔

تیسرے حصے میں اقبال نے آدم کو جنت سے اغوا کرنے میں شیطان کا مثبت کردار پیش کیا ہے۔ ابلیس کہتا ہے کہ آدم سکون و راحت کی زندگی بسر کر رہا ہے اور جنت کی آسایش سے لطف اندوز ہو رہا ہے۔ اسے چاہیے کہ وہ نئی دنیا میں آئے۔ جدوجہد کرے۔ اپنی تمناؤں کو حاصل کرے۔ وہ شمشیر قاطع ہے۔ وہ باز ہے شاہین ہے۔ اس کا کام شکار کرنا ہے، لذت وصل میں نہیں۔ اس سے تو شوق ختم ہو جاتا ہے۔

چوتھے حصے میں علامہ اقبال نے بیان کیا ہے کہ ابلیس کے مندرجہ بالا بیان سے متاثر ہو کر آدم سکون و آرام کی زندگی چھوڑنے پر رضامند ہو گیا۔ اب وہ یہاں کی زندگی کو سوز و ساز سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ ناز و نیاز اور سوز و گداز سے آشنا ہو رہا ہے۔ گردش افلاک کے راز معلوم کرنا چاہتا ہے۔ کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت دیکھتا ہے۔ اسے سوز ناتمام اور درد آرزو حاصل ہے۔ اسے جستجوئے مسلسل سے شک و گمان کے بعد یقین حاصل ہو گیا ہے۔

پانچویں حصے میں اقبال نے کہا ہے کہ اگر آدم سے غلطی ہوئی ہے تو قابل معافی ہے۔ کیونکہ وہ یہ فریب کھائے بغیر اپنے ارادے کو استعمال نہ کرتا اور کائنات کو تسخیر کرنے کے قابل نہ ہوتا۔ اس بلند مقصد کے لیے ابلیس کا مشورہ مان لیا۔ اب وہ عقل و زیرکی سے فطرت کو تسخیر کر سکے گا اور ساتھ ہی

شیطانی وساوس پر بھی قابو پالے گا۔

علامہ اقبال نے قصہ آدم سے الگ کلمہ آدم کو دنیا میں انسان کے احوال وکوائف بیان کرنے کے لیے بھی استعمال کیا ہے۔ مثلاً اردو میں ان کی ایک نظم ''سرگذشت آدم'' ہے۔ (کلیات اردو، ۸۱-۸۲) مثالیں یہ ہیں۔

اقبال اس نکتے کی وضاحت کر رہے ہیں کہ وطن اساس ملت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ اس کے برے نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ انسانیت ہی دنیا سے اٹھ جاتی ہے اور آدمی آدمی سے بیگانہ ہو جاتا ہے (کلیات اقبال فارسی، ۱۱۵) اقبال نے اپنی نظم ''صحبت رفتگان'' میں کارل مارکس کا قول نقل کیا ہے۔ ''سرمایہ داری کا نتیجہ یہ ہے کہ آدم آدم کا قاتل ہو گیا ہے (کلیات اقبال فارسی، ۳۶۶) اقبال نے غلامی کے برے نتائج بیان کرتے ہوئے بتایا ہے کہ غلامی کی وجہ سے آدم کی ایسی حالت ہو جاتی ہے جیسی کہ مچھلی جال میں پھنسی ہو۔ ملوکیت پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ اسلام میں موکیت حرام ہے اور افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آدم ابھی تک غلام ہے (کلیات اقبال فارسی، ۹۷۲) اقبال اسرار شریعت بیان کرتے ہوئے تہذیب جدید کے کارناموں پر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ بنکوں کا کاروبار اور یہودیوں کی عیاریاں آدمی کے نور ایمان کو سلب کر لیتی ہیں۔ اقبال ملوکیت کے حوالے سے اظہار تاسف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آدم خود شناس نہ ہونے کی بنا پر بندگی آدم کرتا ہے جو اس کی بے بصری ہے:

آدم از بے بصری بندگی آدم کرد

علامہ اقبال نے تیسری جہت میں کلمہ آدم کے توسط سے انسان کی صفات و کمالات بیان کیے ہیں یا اس سے وابستہ توقعات کا ذکر کیا ہے مثلاً: اقبال نے ''محکمات عالم قرآنی'' کے زیر عنوان خلافت آدم کا ذیلی عنوان انتخاب کر کے فرمایا ہے کہ خلافت ارضی کا مرتبہ حاصل ہو جانے کے بعد انسان برگزیدہ صفات کا مالک ہو جاتا ہے۔ اس نظم میں سراسر آدم کے اعلیٰ مراتب کا ذکر ہے (کلیات اقبال، فارسی، ۶۵۶) اپنی نظم ''بخشے بہ نژاد نو'' میں اقبال نے زندگی کو سنوارنے اور بنانے کی دور رس نصیحتیں کی ہیں۔ وہیں احترام آدم کی بھی تلقین کی ہے اور کہا ہے، باخبر شو از مقام آدمی (کلیات اقبال فارسی، ۷۹۳)۔ حکمت کلیمی کے زیر عنوان اقبال نے نبوت کے مؤثرات کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ نبی کی تربیت سے آدم کے سینے میں ایسا دل تیار ہوتا ہے جو خوف وحزن سے بے نیاز ہو جاتا ہے (کلیات اقبال فارسی، ۸۰۹) نغمۂ ملائک، کے زیر عنوان اقبال نے آدم کے شاندار مستقبل کی نشاندہی کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ آدم فرشتوں سے بھی بڑھ کر فروغ حاصل کر لے گا اور یہ دنیا اس کی برکت سے بلند مرتبہ حاصل کر لے گی (کلیات اقبال فارسی، ۶۰۴)

کتابیات:

محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم، سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۷ء ☆ وحید عشرت، تجدید فکریات اسلام، اقبال اکادمی پاکستان ۲۰۰۳ء، لاہور

ظہور الدین احمد

آربری، آرتھر جان

یورپ کے مستشرقین میں برطانوی مستشرق پروفیسر آرتھر جان آربری ایک نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ اقبال جس سال ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے انگلستان گئے پروفیسر آربری اسی سال پیدا ہوئے۔ آپ نے کیمبرج سے تعلیمی اسناد حاصل کیں اور ۱۹۳۱ء میں ہمبرگ کالج کیمبرج کے فیلو مقرر ہوئے۔ ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۴ء تک قاہرہ یونیورسٹی میں کلاسکس ڈیپارٹمنٹ کے صدر رہے۔ اس کے بعد ایک مدت تک انڈیا آفس لندن میں لائبریرین کی حیثیت سے کام کیا، جہاں انہوں نے انڈیا آفس میں فارسی کتابوں کی ایک توضیحی فہرست بھی مرتب کی۔ ۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۴ء تک برطانوی دفتر جنگ اور وزارت اطلاعات میں جنگی خدمات انجام دیں۔ ۱۹۴۴ء سے ۱۹۴۵ء تک لندن یونیورسٹی میں فارسی کے پروفیسر مقرر ہوئے، جس کے بعد کیمبرج یونیورسٹی میں عربی

کے سرٹامس ایڈیم پروفیسر رہے۔ آپ نے زیادہ تر فارسی ادبیات پر کام کیا اور فارسی منظومات کے انگریزی تراجم پیش کیے جن میں تصوف، مولانا روم، عمر خیام، حافظ، عراقی اور اقبال کی شاعرانہ تخلیقات کے تراجم قابل ذکر ہیں۔ پروفیسر آربری اگرچہ زندگی بھر مشرقی ادبیات بالخصوص فارسی زبان کی شعری تخلیقات کو انگریزی زبان کا جامہ پہناتے رہے۔ لیکن حکیم الامت علامہ اقبال پر انہوں نے خصوصی توجہ دی اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ یورپی مستشرقین میں اقبال پر جس نے سب سے زیادہ کام کیا ہے وہ پروفیسر آربری ہیں جنہوں نے "بانگ درا" "زبور عجم" اور "پیام مشرق" کے چند اہم حصوں اور رموز بیخودی اور جاوید نامہ کو مکمل طور پر انگریزی زبان کا جامہ پہنایا ہے۔ ان تراجم کے تمہید و تعارف میں اقبال کے فکر و فن پر تنقیدی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ایک زبان کی تخلیق سے کسی دوسری زبان میں معیاری ترجمے کے لیے تنقیدی بصیرت کا ہونا بہت ضروری ہے اور پروفیسر موصوف اس اعتبار سے اقبال کے مغربی ناقدین میں ایک اہم اور منفرد حیثیت کے حامل ہیں۔ اس پس منظر کے ساتھ اب ہم پروفیسر آربری کے اقبال کی شعری تخلیقات کے تراجم اور ان کے تمہید و تعارف میں موجود تنقیدی آرا کا ایک اجمالی تذکرہ کریں گے۔

علامہ اقبال کی شعری تخلیقات میں "اسرار و رموز" کا ایک مخصوص فکری مقام ہے۔ یہ مجموعہ جو مثنوی مولانا روم کی تقلید میں لکھا گیا، ابتدا میں "اسرار خودی اور رموز بیخودی" کے ناموں سے دو مختلف مجموعوں کی شکل میں شائع ہوا۔ بعد میں اسے یکجا کر دیا گیا اور اب یہ "اسرار و رموز" کے نام سے معروف ہے۔ اس میں سے اول الذکر کا انگریزی ترجمہ تو مشہور برطانوی مستشرق ڈاکٹر نکلسن نے The Secrets of the Self کے نام سے کیا مگر "رموز بیخودی" کا ترجمہ پروفیسر آربری نے ۱۹۵۳ء میں کیا جو The Mysteries of Selflessness کے نام سے لندن میں شائع ہوا جس کی ابتدا میں پروفیسر موصوف نے نو صفحے کا ایک مبسوط دیباچہ تحریر کیا ہے اور آخر میں اہم موضوعات کی توضیح بھی کی ہے۔ پروفیسر آربری نے اپنے اس دیباچے میں علامہ اقبال کو ایک شاعر اور فلسفی کی حیثیت سے پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ اقبال فلسفہ دانوں کی صف میں وہ منفرد فلسفی ہیں جنہوں نے اپنے فلسفیانہ اور حکیمانہ افکار و خیالات کو نثر کی بجائے نظم میں پیش کیا ہے۔ پروفیسر آربری کے نزدیک مغرب میں اقبال کے حکیمانہ افکار سے شناسائی کا مرحلہ اس وقت شروع ہوا۔

جب پروفیسر نکلسن نے ۱۹۲۰ء میں "اسرار خودی" کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا جس میں فرد اور معاشرے کے روابط کی حیثیت کا تعین کیا گیا اور بتایا گیا کہ انسان کا مذہبی یا اخلاقی آئیڈیل نفی ذات نہیں بلکہ اثبات ذات ہے۔ اسی نظریے کا تکمیلی حصہ "رموز بیخودی" میں پیش کیا گیا جسے پروفیسر آربری نے ترجمہ کیا ہے۔ اپنے دیباچے میں پروفیسر موصوف اس مجموعے کے موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اقبال صرف فرد کے ذاتی تشخص کے ہی قائل نہ تھے بلکہ وہ ایک مثالی معاشرے کے ارتقاء میں بھی برابر دلچسپی رکھتے تھے اور فرد کی ذات تنازع للبقا اور بقائے اصلح کے اصولوں کے ساتھ نشو و نما پاتی ہے۔ آربری کے نزدیک فرد کی ذات کے بارے میں کوئی نئے تصورات نہیں ہیں لیکن اقبال نے انفرادی تشخص کے اس فلسفیانہ نظریے کی تشریح و توضیح اسلام کے مذہبی اور سیاسی معتقدات کی روشنی میں کی ہے۔ آربری نے اس کتاب کے تاریخی پس منظر پر بھی لکھا ہے کہ اقبال نے اسلام کے پیغام کو بین الاقوامی سطح پر متعارف کرانے کی کوشش کی ہے اور خلافت الٰہیہ کے احیا کی ضرورت پر زور دیا ہے۔

پروفیسر آربری نے اقبال کو تہذیب مغرب کا بہت بڑا نقاد تسلیم کیا ہے اور اقبال کی اس رائے کو بھی درج کیا ہے کہ "مجھ پر یقین کیجئے کہ آج یورپ انسان کی اخلاقی ترقی کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔" پروفیسر آربری نے اپنے اس دیباچہ کے آخر میں اپنے ترجمہ کے بارے میں بھی اظہار خیال کیا ہے کہ مجھے بھی پروفیسر نکلسن کی طرح ترجمے میں دقت پیش آئی ہے اور اگر نکلسن جیسا فارسی داں بھی اظہار کے وسائل میں دقت محسوس کر سکتا ہے تو میرے لیے تو اور بھی مشکل ہوگا۔ لہذا اس میں ترجمہ کی نسبت مفاہیم و مطالب کی ترجمانی کا پہلو زیادہ غالب ہے۔

"رموز بیخودی" کے اس انگریزی ترجمہ کے تعارف کے بعد پروفیسر آربری کے ان نوٹس کی تدوین کا ذکر بھی ضروری ہے جو علامہ اقبال نے ڈاکٹر نکلسن کے اسرار خودی کے انگریزی ترجمہ پر لکھے

ہیں۔۱۹۴۵ء میں ڈاکٹر نکلسن کی وفات کے بعد ان کی لائبریری کیمبرج کے ایک معروف کتب فروش کو بیچ دی گئی۔ پروفیسر آربری ایک روز ان کتابوں کے جائزے اور مطالعے میں معروف تھے کہ انہیں ایک ایسی بیاض بھی ہاتھ لگی جو اسرار خودی کا ڈاکٹر نکلسن والا ترجمہ تھا اور اس کے حاشیے پر علامہ اقبال کے توضیحی نوٹس بھی موجود تھے جن میں نکلسن کے ترجمہ سے اختلاف کیا گیا تھا۔اس نسخے پر نکلسن کے علاوہ کسی دوسرے کی اصلاح بھی موجود تھی اور کئی ایک شہادتوں سے اس بات کی تصدیق ہوگئی کہ یہ تحریر علامہ اقبال کی تھی۔انہی نوٹس کو پروفیسر آربری نے Notes on Iqbal's Asrar-e-Khudi(The Secrets of the self) کے نام سے شائع کردیا۔یہ نوٹس بھی اقبال کے شاعرانہ فن پر روشنی ڈالتے ہیں۔شعر اقبال کا دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے والے حضرات اس امر کا بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ وہ شعر کے داخلی شعور تک پہنچنے میں کس طرح اپنے عجز کا اظہار کرتے ہیں۔آربری نے خود ان نوٹس کے دیباچے میں اس قسم کے عجز کا اظہار کیا ہے لیکن یہ اہل علم اور بالخصوص اقبالیات پر کام کرنے والوں کی خوش نصیبی ہے کہ اقبال کے یہ اصلاحی نوٹس مدون شکل میں موجود ہیں۔پروفیسر آربری نے ۱۹۵۲ء میں انہیں مرتب کیا۔

''پیام مشرق'' علامہ کے فارسی کلام کا مجموعہ ہے جو جرمنی کے شہرہ آفاق شاعر گوئٹے کے دیوان کے جواب میں لکھا گیا۔اس کے ابتدائی حصے میں ۱۶۳ رباعیات ''لالہ طور'' کے نام سے ہیں جن کا انگریزی ترجمہ پروفیسر آربری نے The Tulip of Sinai کے نام سے کیا اور جو ۱۹۴۷ء میں رائل انڈین سوسائٹی لندن سے شائع ہوا۔اسی طرح ''زبور عجم'' کے بھی کچھ حصوں کا ترجمہ آربری نے Persian Psalms کے عنوان سے کیا۔''زبور عجم'' کے حصہ اول میں ۶۶ اور حصہ دوم میں ۷۵ غزلیں ہیں جن کے علاوہ ''گلشن راز جدید'' اور بندگی نامہ کے عنوان سے دو طویل نظمیں بھی موجود ہیں لیکن پروفیسر موصوف نے ''زبور عجم'' کے حصہ دوم کی ۷۵ غزلوں کا ترجمہ کیا ہے اور اس کی ابتدا میں ایک مختصر تعارف بھی تحریر کیا ہے جس میں انہوں نے اقبال کی غزل پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا کہ زبور عجم کی فارسی غزلوں کا مطالعہ کرتے ہوئے اقبال کے سامنے فارسی غزل کی ہزار سالہ روایت موجود تھی۔اقبال سے پہلے فارسی غزل کی ہیئت اور موضوعات کی یکسانی جدت اور تازگی کا تقاضا کررہی تھی۔اقبال نے اسے نیا آب و رنگ عطا کیا بلکہ غزل کو اپنے پیغام کا موضوع بنالیا۔آربری نے ان غزلوں کا ترجمہ کرتے ہوئے قوافی کی مخصوص پابندی تو قائم نہیں رکھی بلکہ محض خیال کو ہی منتقل کرنے پر اکتفا کیا ہے۔مگر ترجمانی کے باوجود اس میں ادبی چاشنی موجود ہے۔مولانا عبدالمجید سالک نے ان ترجمہ شدہ غزلوں پر بہت سے تنقیدی مشورے دیئے جنہیں آربری نے اپنے ترجمہ میں شامل کرلیا اور اس طرح سے ۱۹۴۸ء میں یہ ترجمہ زیور طباعت سے آراستہ ہوا۔یہاں یہ امر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ آربری نے اس کتاب کی رائلٹی پاکستان کے یتیم بچوں میں تقسیم کے لیے وقف کردی۔''زبور عجم'' کی غزل کے ایک مطلع اور آربری کے ترجمہ کو ملاحظہ کیجئے کہ کس طرح پروفیسر موصوف نے ترجمہ کے باوجود ادبی چاشنی پیدا کی ہے۔

فرصت کشمکش مدہ ایں دل بیقرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

leave no quarter to resist to this restless heart of mine. Give thy curls another twist tresses interwine.

پروفیسر آربری نے علامہ اقبال کی اردو شاعری سے صرف ایک ہی طویل نظم کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے جو ''بانگ درا'' میں شکوہ اور جواب شکوہ کے عنوان سے موجود ہے۔اس کا ترجمہ آربری نے Iqbal Complaint and Answer کے نام سے کیا ہے جسے شیخ محمد اشرف نے لاہور سے ۱۹۵۵ء میں شائع کیا۔جس کے بعد ازاں متعدد ایڈیشن شائع ہوئے۔پروفیسر آربری نے اس ترجمہ کی ابتداء میں ایک مختصر مگر جامع دیباچہ بھی تحریر کیا ہے۔پروفیسر موصوف نے اس نظم کی تشریح و تحسین کے ضمن میں اس کے تاریخی پس منظر پر بھی گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ نظمیں اقبال کی اردو شاعری میں ایک اہم مقام رکھتی ہیں اور اقبال کی اول اول شہرت انہی کے حوالے سے ہوئی۔ان میں اسلام کے احیاء کا پیغام

بھی موجود ہے۔

اقبال کے تراجم کے سلسلہ میں پروفیسر آربری کا سب سے اہم کارنامہ "جاوید نامہ" کا انگریزی ترجمہ ہے جو ۱۹۶۶ء میں لندن سے شائع ہوا۔ آربری نے اس ترجمہ کے شروع میں ایک تفصیلی دیباچہ سپرد قلم کیا ہے جس میں ان کی تنقیدی بصیرت کا بھرپور اندازہ ہوتا ہے۔ آربری نے ابتدا میں اقبال کے سوانح زندگی بھی پیش کیے ہیں جن سے بعض مقامات پر تحقیقی اختلاف کیا جاسکتا ہے اور اس کے بعد جاوید نامہ کا اجمالی تعارف موجود ہے۔

پروفیسر آربری نے لکھا ہے کہ کسی بھی فنکار کے فن کو جانچنے کے لیے دو چیزیں اہم ہیں۔ ایک Style یا اسلوب بیان دوسرا Substance یا موضوع۔ جہاں تک جاوید نامہ کے انداز بیان کا تعلق ہے اس میں اظہار کی عظمت دکھائی دیتی ہے۔ اس میں ڈکشن کا حسن اور لسانی تشکیلات کی میناکاری ہے۔ جہاں تک اس کے موضوع کا تعلق ہے، اس میں روح کی ابدی اور لازوال کش مکش کا ذکر ہے۔ معصیت کے خلاف انسانی جدوجہد کی داستان ہے۔ اس کتاب کے ہر مصرع میں قاری کے لیے ایک پیغام موجود ہے۔ یہ اقبال کا وہ الہامی شاہکار ہے جسے پروفیسر موصوف نے انداز بیان اور موضوع ہر دو اعتبار سے ادب عالیہ کا نمونہ قرار دیا ہے۔

آربری نے جاوید نامہ کے اس دیباچہ میں اقبال کے دوسرے فارسی کلام کا بھی تعارف کرایا ہے اور ان تمام مجموعہ ہائے کلام کی ہیئت پر گفتگو کی ہے۔ اقبال نے ان نظموں کے لیے جو عروضی پیمانہ اختیار کیا ہے وہ رمل مسدس محذوف تھا۔ اس سے قبل مولانا روم بھی اسی عروضی پیمانے کو استعمال کر چکے تھے۔ جاوید نامہ ایک بیانیہ نظم ہے بلکہ ایک منظوم ڈراما ہے جس میں تغزل کا رچاؤ بھی شامل ہے۔

جاوید نامہ شاعر کے روحانی سفر کا تذکرہ ہے جس میں فلک قمر، فلک عطارد، فلک زہرہ، فلک مریخ، فلک مشتری، فلک زحل اور آنسوئے افلاک کا ذکر ہے۔ اس کتاب کا موضوع ایک اسلامی روایت معراج سے ماخوذ ہے اور اسی روایت کے متعلق اس سے قبل بہت سی شاہکار اور کلاسیکی کتب لکھی جا چکی تھیں جن میں دانتے کی ڈیوائن کامیڈی (Divine Comedy) ملٹن کی فردوس گم گشتہ (Paradise lost) ابوالعلامعری کی "رسالۃ الغفران" اور پہلوی زبان میں "ارداویراف نامہ" کے نام سے بھی کتابیں موجود ہیں۔ جاوید نامہ "واقعہ معراج" کے ضمن میں لکھی جانے والی کتب کی آخری کڑی ہے۔ پروفیسر آربری نے واقعہ معراج کی تفصیل بھی بیان کی ہے کہ کس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جبریل امین کے ذریعے روحانی سیر و سیاحت کے لیے تشریف لے گئے۔ اسی طرح سے اقبال بھی مرشد رومی کی معیت میں اس روحانی سفر کی روداد جاوید نامہ میں بیان کرتے ہیں۔

آربری لکھتے ہیں کہ اقبال نے "جاوید نامہ" میں ایک مترجم کے لیے بہت سی مشکلات پیدا کی ہیں۔ ایک تو اس کا انداز الہامی اور وجدانی ہے۔ دوسرا اقبال نے اپنے ان فلسفیانہ خیالات کے اظہار کے لیے فارسی زبان کا انتخاب کیا۔ لیکن یہ کوئی نیا کام نہ تھا۔ ہندی مسلمان اور شاعر سینکڑوں سالوں سے اس زبان سے مانوس، فارسی شاعری کے دلدادہ تھے۔ اقبال کے کلام میں جدت اور تازگی ہے۔ اقبال نے لفظوں اور تراکیب کے انتخاب میں بہت احتیاط سے کام لیا ہے اور بہت سی تراکیب خود وضع کی ہیں۔ کچھ پرانے الفاظ کو نئے مفاہیم عطا کیے ہیں اور انہی الفاظ و تراکیب، انداز بیان کی جدت او رموضوع کی تازگی نے اقبال کے کلام کو شہرت عام اور بقائے دوام کا تاج پہنایا۔ پروفیسر آربری نے جاوید نامہ کا ترجمہ جولائی ۱۹۶۶ء میں کیا۔ ترجمے کا یہ کام اقوام متحدہ میں یونیسکو کے شعبہ ترجمہ کو پاکستان کی سفارش پر دو سال قبل تفویض کیا گیا۔

آربری کے بقول جاوید نامہ علامہ کے سیاسی فلسفہ کی سب سے بڑی تفسیر ہے۔ اسی شہرۂ آفاق کتاب کے ضمن میں آربری کے ایک تحقیقی اور تنقیدی مقالے کا ذکر بے جا نہ ہوگا جو آپ نے اقبال اور ملٹن کے موازنہ کے موضوع پر سپرد قلم کیا۔ اقبال کے کلام کے تراجم میں بالعموم اور جاوید نامہ کے ترجمہ میں بالخصوص آربری محض مترجم کے فرائض ہی سے عہدہ برا نہیں ہوئے بلکہ انہوں نے فکر اقبال کی بھی بھرپور تفہیم و تشریح کی ہے۔ پروفیسر آربری کو اسلامی اور مشرقی علوم و فنون کی تحقیق و تنقید اور ترجمہ سے شغف رہا ہے۔ تراجم اقبال کے علاوہ قرآن مجید کا انگریزی میں ترجمہ اور تصوف کی بعض بلند پایہ کتب کے تراجم ان کی عالمانہ بصیرت کے شاہد ہیں۔ پروفیسر موصوف کی کتاب Revelation and

Reason in Islam اگرچہ براہ راست اقبالیات کے متعلق نہیں مگر بالواسطہ اس کے مباحث ان کی عالمانہ اور فلسفیانہ تصنیف The Reconstruction of Religious thought in Islam کو سمجھنے میں ایک کلیدی اہمیت کی حامل ہے۔ پروفیسر آربری کے ان تمام علمی کارناموں کا مشاہدہ کرتے ہوئے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا تعلق یورپ کی اس علمی روایت سے ہے جسے انگلستان میں پروفیسر براؤن، ڈاکٹر نکلسن، اور سر ڈینی سن راس نے پروان چڑھایا۔ اس علمی روایت کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ بے لاگ علمی تحقیقات کی حامل ہے۔ اس اعتبار سے پروفیسر آرتھر جان آربری کے علمی کارنامے مشرقی علوم کو بالعموم اور اقبالیات کو بالخصوص سمجھنے میں ممد و معاون ثابت ہوئے ہیں۔

کتابیات

عبدالجبار شاکر

آرٹ

علامہ اقبال کے افکار و تصورات کے مطالعہ کے ضمن میں یہ امر ملحوظ رہے کہ انہوں نے مشرق و مغرب کے فلسفیانہ دبستانوں سے آگہی حاصل کی تھی۔ لہٰذا وہ ان کی فکری اور دلایل کی کجی سے واقف تھے۔ فلسفہ سے شغف کے باوجود قرآن مجید ان کا محور مطالعہ تھا اور مولانا روم سے بھی معنوی ارادت رکھتے تھے۔ اسی لیے جب بھی وہ عقل و منطق پر تنقید کرتے قرآن سے دلایل پیش کرتے۔

مسلم دانش کی تاریخ میں علامہ اقبال اس لیے ممتاز و منفرد نظر آتے ہیں کہ انہوں نے پہلے اپنے خودی اور اس سے وابستہ تصورات کی اساس استوار کی اور پھر اس کی روشنی میں فرد، معاشرہ، زندگی اور اس کے مظاہر کے بارے میں اظہار رائے کرتے ہوئے انہیں قبول یا مسترد کیا۔ علامہ اقبال کے افکار میں خودی مرکزی حیثیت کی حامل ہے۔ چنانچہ ادب اور فنون لطیفہ کے بارے میں انہوں نے جن خیالات کا اظہار کیا وہ بھی خودی پر استوار ہیں۔

ادب اور فنون لطیفہ کے متعلق ان کا نقطہ نظر مقصدیت اور افادیت پر مبنی ہے۔ اسی ضمن میں انہوں نے کابل میں اپنی تقریر میں ادب و فنون لطیفہ پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا تھا: "میرا عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا شاعری یا مصوری یا موسیقی یا معماری ان میں سے ہر ایک زندگی کا معاون اور خدمت گار ہے اور اسی لیے میں آرٹ کو ایجاد و اختراع سمجھتا ہوں نہ کہ محض آلہ تفریح۔ شاعر قومی زندگی کی بنیاد کو آباد بھی کر سکتا ہے اور برباد بھی، ملک کے شعرا پر لازم ہے کہ وہ نوجوان قوم کے لیے رہنما بنیں۔ زندگی کی عظمت اور بزرگی کی بجائے موت کو زیادہ بڑھا کر نہ دکھائیں۔ کیونکہ جب آرٹ موت کا نقشہ کھینچتا ہے اور اس کو بڑھا چڑھا کر دکھاتا ہے، اس وقت وہ سخت خوفناک اور برباد کن ہو جاتا ہے اور جو فن قوت سے خالی ہو وہ محض پیام موت ہے۔

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است
(کلیات اقبال، ۳۱۸)

ممتاز مصور عبدالرحمٰن چغتائی نے اقبال کے نظریہ فن پر اظہار رائے کرتے ہوئے کہا:

"علامہ اقبال کی بھی یہی مرضی تھی کہ آرٹسٹ ملت کے کام آئے۔ ان کی ہمیشہ آرزو رہی کہ میں ان کے اشعار کو تصویروں میں ڈھال دوں اور سب سے زیادہ اس جذبے کا اظہار وہ اکثر یوں فرماتے تھے۔ شعر کو رنگوں اور خطوں میں جنم دیا جا سکتا ہے۔" علامہ اقبال کے مصور ایڈیشن میں جو تکمیل کے قریب ہے میں نے کوشش کی ہے کہ ان کی ایک سنجیدہ آرزو کسی حد تک پوری ہو سکے۔ اقبال رنگوں اور خطوں میں وہی پیغام وہی جذبہ وہی خودی کو دیکھنے کے آرزومند تھے۔ چاہتے تھے کہ آرٹ کی اہمیت اور آرٹسٹ کی صلاحیتیں روحانی اور وجدانی حیثیت سے مالامال ہوں (مقالات یوم اقبال، ۱۶۵۔۱۶۶)۔ علامہ اقبال نے مرقع چغتائی غالب کا پیش لفظ لکھا تھا۔ اس میں آرٹ (فن) کی اہمیت اور افادیت کے بارے میں اپنے نقطہ نظر کو پیش کیا ہے۔ مثلاً وہ فرماتے ہیں "جہاں تک اسلام کی ثقافتی تاریخ کا تعلق ہے، میرا ایمان ہے کہ فن تعمیر کے سوا فنون اسلامی یعنی موسیقی، نقاشی اور شاعری ابھی تخلیق کے منتظر ہیں۔ وہ فن جس کا مقصد تخلقوا با خلاق الله، یعنی انسان اپنے کو خدائی صفات سے متصف کرے تو اسے لامحدود اجر حاصل ہوگا (اجر غیر ممنون) اور آخر کار وہ خلیفۃ اللہ فی الارض کا مقام حاصل کرنے میں کامیاب

ہوگا"اگر ایک فن زوال وانحطاط کے میلانات لیے اپنے معاصرین کو فریفتہ کرتا ہے تو سمجھ لیجیے وہ اٹیلا یا چنگیز کے لشکروں سے زیادہ تباہ کن ہوگا۔جیسا کہ رسول اکرم ﷺ نے جاہلی عرب کے عظیم شاعر امرء القیس کے بارے میں فرمایا تھا"وہ سب سے بڑا شاعر ہے لیکن وہ لوگوں کو جہنم کی طرف رہنمائی کرتا ہے(مرقع چغتائی غالب،پیش لفظ ص ۲)علامہ اقبال کا عقیدہ یہ ہے کہ ایسی تخلیق کریں جس سے صحت اور زندگی پیدا ہو۔اس کے بغیر باقی سب کچھ پژمردگی اور موت ہے۔(پیش لفظ،مرقع چغتائی غالب)علامہ اقبال فنون لطیفہ اور ادب کو خودی کے تابع اور اس کے استحکام اور فروغ کا باعث سمجھتے تھے۔چنانچہ انہوں نے اپنی منظومات میں جابجا اس امر کا اظہار کیا ہے۔مثلاً

یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تو ، تو نہ سوز خودی، نہ ساز حیات
(ضرب کلیم،۱۰۶/۵۶۸)

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر
وائے صورتگری و شاعری و نائے و سرود
(ضرب کلیم،۱۱۴/۵۷۶)

اقبال نے جابجا ادب و ہنر کی زندگی آموز اور حیات افروز خصوصیات کا ذکر کیا ہے مثلاً:

وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگ سرافیل
(ضرب کلیم،۱۳۳/۵۹۵)

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا
(ضرب کلیم،۱۱۹/۵۸۱)

علامہ اقبال نے نظریہ فن کے سلسلے میں خون جگر کے الفاظ استعمال کیے ہیں،خون جگر شاعرانہ ترکیب ہے۔ادب وشعر اور فنون لطیفہ کے تنقیدی مباحث میں خون جگر بطور اصطلاح مستعمل نہیں ہوتے۔جمالیات کے مباحث یا تاثراتی تنقید میں ذوق سلیم اور وجدان کی مانند خون جگر بھی استعمال ہوسکتا ہے۔علامہ اقبال نے خون جگر کو فنکار کی تخلیقی مساعی اور بالخصوص تکمیل فن میں محنت کے لیے استعمال کیا ہے۔اس فن میں سب سے مشہور مثال مسجد قرطبہ کے ان اشعار میں ملتی ہے

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف وصوت
معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود
(بال جبریل،۹۵/۳۸۷)

قطرۂ خون جگر سل کو بناتا ہے دل
خون جگر سے صدا سوز و سرور و سرود
(بال جبریل،۹۵/۳۸۷)

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر
(بال جبریل،۱۰۱/۳۹۳)

خون دل و جگر سے ہے میری نوا کی پرورش
ہے رگ ساز میں رواں صاحب ساز کا لہو
(بال جبریل،۱۱۳/۴۰۵)

دل وجگر کا خون ہونا اردو غزل میں ناکام عشق اور نامراد زیست کے لیے قدیم سے مستعمل ہے اور اتنا مستعمل کہ کلیشے کی صورت اختیار کر گیا ہے لیکن علامہ اقبال کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے خون جگر کو غزل سے مخصوص قدیم روایتی مفہوم میں استعمال نہیں کیا۔انہوں نے اسے خاص مفہوم عطا کر کے ادب اور فنون لطیفہ کی تخلیق میں اساسی کردار سونپ دیا۔

کتابیات:

محمد اقبال، مقالات اقبال ،مرتبہ عبدالواحد معینی و محمد عبداللہ قریشی، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء ☆ محمد اقبال، مرقع چغتائی غالب، پیش لفظ، ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۸۳ء

سلیم اختر

آرزو

خانقاہی تصوف، بدھ مت، فلسفہ ویدانت، اور قدیم فلسفہ

یونان میں دنیا کو ایک چھاؤں خواب یا سراب قرار دیا گیا ہے۔ محض خیال اور فریب کہا گیا ہے۔ اس لیے مکتی (نجات) کے لیے ضروری ہے کہ دنیا اور اس کے علایق سے کنارہ کشی کی جائے۔ دل کو خواہشات سے پاک کیا جائے۔ زندگی کی کشمکش سے بچنے کے لیے جنگلوں اور پہاڑوں کی راہ لی جائے۔ یہ طریقہ اپنانے سے زندگی میں افسردگی اور مایوسی پیدا ہو جاتی ہے۔ اسباب زندگی سے نفرت اور بیزاری آ جاتی ہے۔ اگر کسی قوم کے زیادہ افراد اس نہج فکر کو اپنا لیں تو کشمش حیات ہی ختم ہو جاتی ہے۔ آدمی موت کو پسند کرتا ہے اور ہستی کو مٹانے کی سوچتا ہے۔ جہد و طلب کو خیر باد کہہ دیتا ہے۔ اس رجحان کو عام کرنے کے لیے شعراء نے بڑا کام کیا۔ مثلاً اس قسم کے اشعار کاہل طبیعتوں کو پسند ہیں

مٹا دے اپنی ہستی کو اگر کچھ مرتبہ چاہے
کہ دانہ خاک میں مل کر گل و گلزار ہوتا ہے

مرتا ہوں آرزو میں مرنے کی
موت آتی ہے پر نہیں آتی

ایک زمانے میں مسلمانوں نے زندگی کے اس نقطہ نظر کو اپنایا۔ درویشوں، فقیروں کی تعداد زیادہ ہوگئی۔ افلاس کی تعریف کی گئی۔ دنیاوی امور میں نفی تمنا کو بدیدۂ تحسین دیکھا گیا۔

علامہ اقبال نے قوم کے بڑے طبقہ میں اس زندگی کش روش کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی اور وہ قومی زندگی کی کشمکش میں شریک ہوئے۔ مشکلات کا مقابلہ کرنے اور رکاوٹوں پر تسلط کرنے کے لیے فلسفہ خودی پیش کیا اور امت میں زندگی کے لیے جذبہ پیدا کرنے کے لیے اس میں مایوسی افسردگی کی بجائے ایک سوز طلب اور آرزو بیدار کی۔ پہلی منزل پر فرمایا

مسلم استی سینہ را از آرزو آباد دار
(بانگ درا، ۲۶۶)

منہ از کف چراغ آرزو را
بدست آور مقام ھائے و ھو را
(ارمغان حجاز، ۹۹۴/۱۱۲)

گرم خوں انساں ز داغ آرزو ست
آتش این خاک از چراغ آرزو ست
(اسرار خودی، ۳۴)

امت کے دل میں آرزو کو زندہ و پایندہ رکھنے کے لیے مقاصد اور مطمع نظر ہونے چاہییں۔ مسلمان کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ایمان و ایقان کو پختہ کرے۔ دوسروں کی اصلاح کرے۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی میں حریت و مساوات کو پیدا کرے۔ شیطانی سرکش قوتوں کو شکست دے۔ اقبال کہتے ہیں:

ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تابندہ ایم

حصول مقاصد کے لیے اقبال تیسری منزل کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ان کے حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کو اپنائیں۔ تگ و دو سے کام لیں۔ سستی کا اظہار نہ کریں۔ یہ کام سعی و عمل کی دعوت دیتا ہے۔ جب تک منزل حاصل نہ کر لیں جستجو جاری رکھیں۔ اقبال زندگی گزارنے کے لیے ایک اصول پیش کرتے ہیں جس پر عمل پیرا ہونے سے کامیابیاں ملتی ہیں:

زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است

ایک جگہ کہتے ہیں کہ وہ مسلمان ہی کیا جس میں طلب و جستجو نہ ہو:

صاحب قرآن و بے ذوق طلب
العجب ثم العجب ثم العجب
(جاوید نامہ، ۷۸۹)

کتابیات

اشفاق حسین، پیام اقبال، ادارہ اشاعت اردو، کراچی، ۱۹۵۲ء ☆ ظفر اوتانوی، اقبال اور فلسفہ آرزو، مطبوعہ اقبال صدی تقریبات کمیٹی کلکتہ یونیورسٹی، کلکتہ، ۱۹۸۴ء ☆ عبدالرحمن طارق، اقبال کی حکمت آرزو مطبوعہ جوہر اقبال ☆ نصیر احمد ناصر، علامہ اقبال کا فلسفہ آرزو، مطبوعہ مقالات یوم اقبال مرتبہ

یعقوب توفیق اولڈ راوین ایسوسی ایشن، کراچی، ۱۹۶۶ء

ظہور الدین احمد

آرنلڈ، ٹامس واکر

علامہ میر حسن نے اقبال کے بچپن اور لڑکپن میں ان کے ادبی ذوق کی تربیت اور علمی رجحان کی پرورش کی اور سر تھامس واکر آرنلڈ نے اقبال کے زمانہ بلوغت میں ان کی علمی شخصیت کی تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا، بلکہ اسے تکمیل کے مرحلے تک پہنچایا۔ آرنلڈ ایک انگریز مستشرق تھے جنہوں نے ۱۱ فروری ۱۸۹۸ء کو گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسر فلسفہ کا چارج لیا۔ اقبال اس سال وہاں ایم۔ اے فلسفہ کے طالب علم تھے۔ ایک سال آرنلڈ سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد اقبال نے مارچ ۱۸۹۹ء کو امتحان دیا اور کامیاب ہوئے۔

آرنلڈ ۱۹ اپریل ۱۸۶۴ء کو لندن سے تین سو میل دور ایک قصبہ ڈیون پورٹ (Devan port) میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے یہیں پہلے پلائی ماؤتھ (Plymouth) ہائی سکول اور پھر ۱۸۸۰ء سے سٹی آف لندن سکول میں ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ اس زمانے میں انہوں نے مصوری اور آثار تاریخی میں کافی دلچسپی دکھائی۔ ۱۸۸۳ء میں ایک وظیفہ حاصل کر کے ماڈلین (Magdalina) کالج کیمبرج میں چلے گئے اگرچہ وہ کلاسیکل ٹرائی پاس (Classical Tripos) کے لیے داخل ہوئے تھے مگر وہ کئی دوسرے اساتذہ خصوصاً پروفیسر ای۔ بی کاول (Cowell) اور ڈبلیو۔ آر سمتھ کی صحبت سے فیض یاب ہوئے۔ ٹرائی پاس میں کامیابی کے بعد انہوں نے چوتھا سال تاریخ اسلام کے خصوصی مطالعہ میں گزارا۔ انہی دنوں انہوں نے انعامی مقابلہ کے لیے اسلام پر ایک تحقیقی مضمون قلم بند کیا۔ یہ مقالہ بعد ازاں ان کی مشہور کتاب، دعوت اسلام (Preaching of Islam) کی بنیاد بنا۔ آرنلڈ ۱۸۸۸ء میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ میں پروفیسر فلسفہ مقرر ہوئے جہاں سے آپ گورنمنٹ کالج لاہور میں آئے۔

پروفیسر ایچ۔ اے۔ آر۔ گب (H A R Gibb) کے بقول آرنلڈ نے جو دس برس (۱۸۸۸ء۔۱۸۹۸ء) علی گڑھ میں گزارے وہ ان کے کردار اور نقطہ نظر پر پائیدار اثرات چھوڑ گئے۔ انہوں نے علی گڑھ میں پرنسپل تھیوڈر بیک (Theodor Beck) اور سر تھیوڈر موریسن (Theodor Morison) کی قیادت میں انگریزوں کا چھوٹا سا حلقہ قائم کیا جنہوں نے کالج کے بانی سر سید احمد خاں کے پیش کردہ نصب العین یعنی مسلم ثقافت اور مغربی سائنسی فکر اور منہاج کے امتزاج کی کوششوں کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ آرنلڈ اس نصب العین کو اپنی اور اپنے طلبا کی زندگی میں ایک حقیقت بنانے کے لیے بڑے جوش اور ولولہ کے ساتھ ہمہ تن مصروف ہو گئے۔ اس غرض سے انہوں نے کالج میں ''انجمن الفرض'' کی بنیاد رکھی، جس کے ارکان نے انفرادی طور پر احیائے قوم کے لیے کام شروع کیا۔ موریسن، گب، سید سلیمان ندوی اور مولوی عبدالحق نے لکھا ہے کہ آرنلڈ نے قیام علی گڑھ کے زمانے میں مسلمانوں کا لباس اور وضع بود و ماند اختیار کر لی تھی (دعوت اسلام) پروفیسر آرنلڈ نے بہت جلد اپنے مسلم رفقائے کار کی نظروں میں معتبر مقام حاصل کر لیا۔ مولانا شبلی، مولوی عباس حسین اور مولوی خلیل احمد سے ان کے گہرے روابط استوار ہو گئے۔ وہ ان علما سے اسلامی نظریات اور اسلامی تاریخ کے متعلق استفادہ کے خواہش مند تھے۔ مگر تھوڑے عرصہ میں ان کو احساس ہوا کہ ان کے اپنے علوم کے مآخذ تک آرنلڈ کو جو رسائی ہے وہ ان کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔ مولانا شبلی تو ان کے علم سے اس قدر متاثر ہوئے کہ ان سے فرانسیسی پڑھنا شروع کر دی اور خود انہیں عربی پڑھایا کرتے تھے۔ آرنلڈ علی گڑھ کے اساتذہ اور طلبا میں بے حد مقبول اور ہر دلعزیز تھے۔

۱۸۹۸ء کے آغاز میں انہوں نے Indian Education Service اختیار کی تو گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسر متعین ہوئے۔ آرنلڈ نے لاہور آنے کے بعد یہاں کی مجلسی زندگی میں بھی بھرپور حصہ لیا۔ وہ یہاں کے زعما، علما، اساتذہ اور طلبا میں

خوب گھل مل گئے۔ ۱۸۹۸ء میں سرسید کا انتقال ہوا تو انہوں نے لاہور میں سرسید کے تعزیتی جلسوں اور سرسید میموریل فنڈ (Memorial Fund) کی مہم میں میاں شاہ دین ہمایوں اور دوسرے نیازمندان سرسید کے ساتھ مل کر سرگرم حصہ لیا۔

۱۸۹۹ء میں آرنلڈ نے گورنمنٹ کالج لاہور میں اپنے فرائض منصبی انجام دینے کے ساتھ ساتھ اورینٹل کالج کے پرنسپل مارک اورل سٹائن کے رخصت پر ہونے پر وہاں تقریباً سات ماہ تک قائم مقام پرنسپل کے فرائض بھی انجام دیے۔ اسکے علاوہ وہ اورینٹل فیکلٹی کے ڈین رہے۔

گورنمنٹ کالج میں آرنلڈ کی ملازمت کا آغاز ہوا تو اقبال شعبہ فلسفہ میں ایم۔ اے کے طالب علم تھے۔ استاد اور ایسے شاگرد کا قران السعدین دونوں کی خوش قسمتی تھی۔ آرنلڈ کے ذوق مطالعہ، وسعت علم، طویل تدریسی تجربہ، تحقیق، مہارت تالیف و تصنیف اور تلامذہ کے ساتھ شفقت و محبت سے اقبال کا متاثر ہونا بدیہی و فطری امر تھا۔ آرنلڈ بھی اقبال کے علمی و ادبی ذوق تحقیق سے رغبت اور ذہنی ذہانت سے اتنا متاثر ہوئے کہ وہ کہا کرتے تھے "اقبال جیسا شاگرد استاد کو محقق اور محقق کو محقق تر بنا دیتا ہے"۔

۱۱ فروری ۱۸۹۸ء سے اقبال آرنلڈ کے دائرۂ تلمذ میں آ گئے۔ اس کے بعد اقبال نے اورینٹل کالج اور گورنمنٹ کالج میں ملازمت (۱۹۰۶ء تک) کا عرصہ آرنلڈ کی سرپرستی میں گزارا۔ اقبال کا پہلا تحقیقی اور علمی مقالہ The Doctrine of the Absolute Unity as expounded by Abdul Karim Aljili آرنلڈ کی تجویز پر لکھا گیا جو آرنلڈ کی نظر ثانی اور سفارش سے اس وقت کے مؤقر علمی رسالے The Indian Antiquary بمبئی کے شمارہ ستمبر ۱۹۰۰ء میں شائع ہوا۔ اقبال کی پہلی تصنیف علم الاقتصاد کے نام سے ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی۔ وہ اس کے دیباچے کے آخر میں لکھتے ہیں: " حضرت قبلہ آرنلڈ صاحب کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے مجھے اس کتاب کے لکھنے کی تحریک کی، جن کے فیضان صحبت کا نتیجہ یہ اوراق ہیں۔"

آرنلڈ ۲۶ فروری ۱۹۰۴ء کو ملازمت ترک کر کے انگلستان روانہ ہوگئے تھے۔ لاہور میں ان کے اعزاز میں متعدد الوداعی جلسے ہوئے۔ اقبال نے اس موقع کی مناسبت سے نظم "نالہ فراق" لکھی جو بانگ درا میں شامل ہے:

تو کہاں ہے اے کلیم ذروۂ سینائے علم
تھی تری موج نفس باد نشاط افزائے علم
اب کہاں وہ شوق رہ پیمائی صحرائے علم
تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں بھی سودائے علم
شور لیلیٰ کو کہ باز آرائش سودا کند
خاک مجنوں را غبار خاطر صحرا کند

(کلیات اقبال اردو، ۷۸)

اقبال نے آرنلڈ کی ترغیب اور تجویز پر اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے کیمبرج میں داخلہ لیا۔ بعد میں آرنلڈ کی مدد اور راہنمائی میں جرمنی سے پی ایچ۔ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ اقبال کی زندگی کا اہم واقعہ یہ ہے کہ وہ آرنلڈ کی ہدایت پر ترک سخن کے ارادے سے رک گئے۔ ۱۹۰۸ء میں لندن سے علامہ اقبال کا پی ایچ۔ ڈی کا تحقیقی مقالہ: The Development of Metaphysics in Persia کے نام سے شائع ہوا۔ اقبال کتاب کے انتساب میں لکھتے ہیں:

"مائی ڈیر آرنلڈ، یہ چھوٹی سی کتاب اس ادبی اور فلسفیانہ تربیت کا پہلا ثمر ہے جو آپ سے میں گزشتہ دس سال سے حاصل کر رہا تھا اور شکر گزاری کے طور پر میں یہ کتاب آپ کے نام منسوب کرنے کی اجازت چاہتا ہوں "

۱۹۰۴ء میں انگلستان واپس پہنچ کر آرنلڈ نے انڈیا آفس لائبریری میں اسسٹنٹ لائبریرین کے عہدہ کا چارج لیا لیکن ساتھ ہی وہ یونیورسٹی کالج لندن میں عربی کے جز وقتی پروفیسر ہو گئے۔ آرنلڈ نومبر ۱۹۰۷ء میں چھ ماہ کی رخصت پر گئے تو اقبال نے ان کی جگہ عربی تدریس کی۔ ۱۹۰۹ء میں ایک نئی قائم ہونے والی اسامی Educational Adviser for Indian Studies in England پر فائز ہوئے۔ انہوں نے گیارہ سال (۱۹۰۹ء-۱۹۲۰ء) تک بڑی محنت سے یہ خدمت انجام دی۔ ہندوستانی تعلیم کے لیے ان کی خدمات کا مناسب اقرار کرتے ہوئے ۱۹۱۲ء میں سی۔ آئی ای اور ریٹائرمنٹ ۱۹۲۰ء پر انہیں نائٹ ہڈ (سر)(Knighthood) کا خطاب دیا گیا۔

آرنلڈ کی علمی اور تحقیقی صلاحیتوں کو ان کے انتظامی فرائض

نے پوری طرح بروئے کار نہ آنے دیا۔ صرف دعوت اسلام ۱۹۳۰ء تک ان کی اہم کتاب رہی۔ اس کتاب نے مغرب میں تفہیم اسلام کی اشاعت میں گراں قدر کردار ادا کیا۔ اس پر نظر ثانی اور اضافوں کے ساتھ ۱۹۱۳ء میں اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ اس کتاب کی اشاعت سے مغرب میں اسلام کے خلاف تعصب میں کمی ہوئی۔ سرسید اس کتاب کی علمیت، اہمیت اور افادیت کے بے حد قائل تھے۔ ان کی خواہش پر مولوی عنایت اللہ دہلوی نے ۱۸۹۷ء میں اس کا اردو ترجمہ مکمل کیا جو سرسید کی وفات کے بعد وسط ۱۸۹۸ء میں شائع ہوا۔ سرسید نے صاحب حیثیت مسلمانوں سے کہا تھا کہ یہ کتاب گورنمنٹ اور مشنری کالجوں کے مسلمان طالب علموں میں بلا قیمت تقسیم کی جائے۔ آرنلڈ کے ایک نامور شاگرد ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ نے لاہور میں نیا اردو ترجمہ شائع کیا۔ ترکی زبان میں بھی اس کا ترجمہ ہوا۔ ہندوستان سے ۱۹۰۲ء میں معتزلہ پر ان کی ایک مختصر کتاب بھی چھپی تھی۔

آرنلڈ کو اوائل عمر میں ہی مصوری کے ساتھ گہری دلچسپی تھی جس کی بنا پر وہ اس فن کے رموز سے خوب آشنا ہو گئے تھے۔ اس کا اظہار اسلامی مصوری پر ان کی تحقیقات سے ہوتا ہے۔ انہوں نے عہد مغلیہ کے درباری مصوروں اور ظفر نامہ کے مسودہ میں بہزاد کی مصوری کے مطالعہ سے منی ایچر (Miniature) کے مطالعہ کو وسعت بخشی۔

آرنلڈ کو جنوری ۱۹۳۰ء میں قاہرہ یونیورسٹی مصر میں لیکچر دینے کی دعوت دی گئی جسے اپنی اہلیہ کی علالت کے باوجود انہوں نے قبول کر لیا۔ اپنے ان علمی خطبات سے فارغ ہو کر وہ قبرص، روڈز، یروشلم اور استنبول وغیرہ میں مختصر قیام کرتے ہوئے مئی کے آخر میں لندن پہنچے اور سکول آف اورینٹل اسٹڈیز میں اپنا کام شروع کر دیا۔ دو ہفتہ بعد ۱۰ جون ۱۹۳۰ء کو وہ آرام کرسی پر لیٹے محو مطالعہ تھے کہ اچانک ان کی حرکت قلب بند ہو گئی۔

اقبال نے بیگم آرنلڈ کے نام اپنے تعزیتی خط میں لکھا: ''......میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ انگلستان، ہندوستان اور ان تمام ملکوں کے لوگ جہاں ان (آرنلڈ) کا کام بحیثیت ایک عظیم مستشرق کے متعارف ہے، آپ کے غم میں شریک ہیں۔ بلاشبہ ان کی موت جس طرح برطانوی سکالرشپ کے لیے عظیم شان نقصان ہے اس طرح دنیائے اسلام کے لیے بھی انہوں نے اپنی حیات ارضی کے آخری لمحہ تک پر جوش خدمت سرانجام دی۔ میرے لیے یہ ذاتی نقصان ہے کیونکہ میرا ان کے ساتھ تعلق رہا تھا جس نے میری شخصیت کی تشکیل کی اور اسے علم کے راستہ پر ڈالا......'' (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۳، ص ۱۳)

کتابیات

حالی الطاف حسین، حیات جاوید، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۶۶ء ☆ سعید اختر درانی، اقبال یورپ میں، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۹ء ☆ سلیمان ندوی سید، حیات شبلی، مکتبہ عالیہ، لاہور ☆ سلیمان ندوی سید، شذرات۔ آہ آرنلڈ، رسالہ معارف اعظم گڑھ، اپریل ۱۹۳۰ء، جولائی ۱۹۳۰ء ☆ صدیق جاوید، اقبال پر تحقیقی مقالے، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء ☆ طاہر تونسوی، مرتب، اقبال اور مشاہیر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۲ء ☆ عاشق حسین بٹالوی، چند یادیں، چند تاثرات، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۹۲ء ☆ عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۵ء ☆ عنایت اللہ شیخ، دعوت اسلام (ترجمہ) محکمہ اوقاف، لاہور ☆ گوہر نوشاہی (مرتب) یادگار سرسید، اسلام آباد، ۱۹۹۹ء ☆ محمد عنایت اللہ، مولوی دہلوی، دعوت اسلام، ترجمہ، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۹ء ☆ نذیر نیازی، مکتوبات اقبال، ☆ وحید قریشی، کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ مکتبہ ادب جدید، لاہور ☆ M.A.Stein, In Memoria Thomas Walker Arnoldn extract from the proceedings of the British Academy Vol XVI, London, Humphery Milford, ☆ T. Morison and H.A.R.Gibb, Sir Thomas Arnold, Journal of the central Asian Society, Vol.XVII, 1930.P.P.398-400. ☆ H A R. Gibb, Arnold, Sir Thomas Walker

Dictionary of National Biography (1922-1930)P-25-26.Times 11-14 June 1930 (Ref. D.N.B).☆Bakhtyar Hasan Siddiqi,T.W.Arnold Life and works of Iqbal,Bazm-e-Iqbal Lahore, 1968. ☆ Eminent Mussalmans,B A.Natesam & Co, Publishers, Madras, Jan,1996.☆ A. Anwer Beg,Khawa Publishing Cooperative Society, Abbot Road Lahore, 1961 p-8☆B.A Dar, (Col) letters and writings of Iqbal, Iqbal Academy, Karachi, 1967 ☆Emerson, Ralph Waldo, Lectures and biographical Sketches, London George Rautledge and Sons Ltd. 1894, P-144

صدیق جاوید

آزادی

دوسری جنگ عظیم اپنے شباب پر تھی اور اس آگ کے شعلے کرہ ارض کے مشرق اور مغرب دونوں حصوں میں پوری شدت کے ساتھ پھیل چکے تھے۔ کوئی شخص پیش گوئی نہیں کر سکتا تھا کہ اونٹ کس کروٹ بیٹھے گا۔ بظاہر یہ نظر آتا تھا کہ مشرقی دنیا پر جاپان کا اور مغربی نصف کرہ پر جرمنی کا تسلط نا گزیر ہے اور انسانی تاریخ میں ایک نئے باب کا آغاز ہو رہا ہے۔

اسی زمانے میں برصغیر کے مسلمانوں نے اپنے وجود کو برقرار رکھنے اور اقدار حیات کی حفاظت کرنے کے لیے ایک علیحدہ مملکت کی وہ منزل مقرر کی تھی جس کی نشان دہی علامہ اقبال نے کی تھی اور جس تک راہبری کرنے کے لیے انہوں نے خضر راہ کا انتخاب بھی کر دیا تھا۔ اگرچہ اس وقت میر کارواں کی رہنمائی میں قافلہ منزل مقصود کی طرف چل پڑا تھا لیکن غیروں کا تو کیا ذکر، خود اپنوں کو بھی اس کا یقین نہیں تھا کہ آیا منزل مقصود کا تعین صحیح طور پر کیا گیا ہے؟ اور اگر صحیح بھی ہے تو آیا وہ عملی طور پر قابل حصول بھی ہے؟

اس ربع صدی میں یہ تصویر بڑی حد تک بدل چکی ہے۔ سرمایہ و محنت کا باہمی خروش مصلحت وقت کے تحت عارضی طور پر ختم ہو گیا اور دونوں نے متحدہ طور پر جرمنی کے خلاف محاذ قائم کیا جس کی بنا پر جنگ عظیم کا نتیجہ بھی غیر متوقع نکلا۔ ۴۳۔۱۹۴۲ء میں مشرق و مغرب کی جن دو قوموں یعنی جاپان اور جرمنی کو ناقابل تسخیر سمجھا جانے لگا تھا، انہیں بالآخر شکست ہوئی۔ اگرچہ برطانیہ فاتح قوموں کی فہرست میں شامل تھا لیکن اس جنگ کے نتیجے میں اس کی عظیم الشان سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا۔ مسلمانان ہند کا قافلہ اقبال کے بتائے ہوئے راستے پر چل کر ابھی منزل کو پہنچنے والا ہی تھا کہ ایک منظم سازش نے منزل مقصود کی ہیئت مسخ کر دی اور آزادی کی سحر ابھی طلوع ہی ہوئی تھی کہ وہ لاکھوں کروڑوں انسانوں کے لیے تباہی اور بربادی کی تاریک شب میں تبدیل ہو گئی۔ اس کے علاوہ برصغیر میں رہنے والے مسلمانوں کی معتد بہ تعداد کو اور خاص کر کشمیر جنت نظیر کے باشندوں کو، اسیری سے رہائی نصیب ہی نہیں ہوئی بلکہ ان پر قید و بند کی سختیاں اور زیادہ ہو گئیں۔ اقبال کی الہامی فکر اور قائداعظم کی بے مثال قیادت کی بدولت ہم اب آزاد ہیں، اپنے مستقبل کی آپ تشکیل کر سکتے ہیں۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس قفس میں ہم مقید تھے، اگرچہ اس کا دروازہ کھل گیا ہے اور ہم صحن چمن سے نکل آئے ہیں مگر ہمارے بال و پر ایک عرصے تک بند رہنے کی وجہ سے معطل ہو چکے ہیں اور طاقت پرواز بڑی حد تک کھو بیٹھے ہیں۔ اس کیفیت کو اقبال نے بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے

از غلامی دل بہ میرد در بدن
از غلامی روح گردد بار تن
از غلامی بزم ملت فرد فرد
این و آں با این و آں اندر نبرد
از غلامی مرد حق زنار بند
از غلامی گوہرش نا ارجمند

(کلیات اقبال فارسی، ۵۷۲)

یعنی غلامی سے دل مردہ ہو جاتا اور روح بار تن بن جاتی ہے۔ عین عالم شباب میں ضعف پیری نمودار ہو کر تمام قویٰ مضحل ہو جاتے ہیں، بزم ملت کا شیرازہ بکھر جاتا ہے اور افراد ملت آپس ہی میں لڑ مرتے ہیں۔

حالت غلامی مردان حق کو مجبور کرتی ہے کہ وہ ارباب باطل کی پیروی کریں۔ پھر اقبال بتاتے ہیں کہ اگرچہ ہم ایک حد تک سیاسی غلامی سے آزاد ہو چکے ہیں لیکن اس سے بھی بدتر لعنت، یعنی ذہنی اور اخلاقی غلامی میں ابھی تک جکڑے ہوئے ہیں اور ایک قید سے نکلنے بھی نہیں پاتے کہ دوسری میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔

اگر علت و معلول کے اصول کی بنا پر یہ صحیح ہے کہ نتائج سے اسباب و علل کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے تو آیئے اس امر پر غور کریں کہ آزاد قوموں کی کتنی عادات اور خصائل ہماری فطرت میں پائی جاتی ہیں۔ کیا ہم میں زندگی کا وہ ذوق موجود ہے جو ایک آزاد اور جاندار قوم میں پایا جاتا ہے؟ یا ہم اقبال کی اس تشخیص کے مصداق بن گئے ہیں کہ غلامی میں جسم روح سے خالی ہو جاتا ہے اور ایسے بے جان جسم سے بہتری کی کیا توقع کی جا سکتی ہے۔ انسان تو کجا اگر جبرئیل کو بھی غلام بنا دیا جائے تو وہ اپنے ملکوتی صفات کھو کر عرش معلی سے گر کر تحت الثریٰ پہنچ جائے گا

در غلامی تن ز جاں گردد تہی
از تن بے جاں چہ امید بہی
جبرئیلے را اگر سازی غلام
بر فتد از گنبد آئینہ فام

(کلیات اقبال فارسی، ۵۸۰)

آزاد مردوں اور غلاموں کا فرق بیان کرتے ہوئے اقبال بتاتے ہیں کہ محکوم قوموں میں نئے حقائق منکشف کرنے، نئے علوم حاصل کرنے اور نئے آلات ایجاد کرنے کا وہ ذوق و شوق نہیں پایا جاتا جو آزاد قوموں کا خاصہ ہے بلکہ محکوم صرف غیروں کی تقلید ہی پر اکتفا کرتے ہیں:

ذوق ایجاد و نمود از دل رود
آدمی از خویشتن غافل رود

(کلیات اقبال فارسی، ۵۸۰)

یعنی اس کے دل سے ایجاد اور تحقیق کا ذوق ختم ہو چکا ہے یہاں تک کہ وہ خود اپنے آپ سے اور اپنی صلاحیتوں سے غافل اور ناواقف ہے۔ اس کا مذہب تقلید پر مبنی ہے اور وہ صرف اپنے آقاؤں کی پرستش کرتا ہے۔ کوئی جدت پیدا کرنا یا نادر کام کرنا اس کے نزدیک کفر کے برابر ہے۔ اس کی زبان سے جو باتیں نکلتی ہیں وہ دوسروں سے مستعار ہوتی ہیں حتیٰ کہ اس کے دل میں جو آرزو پائی جاتی ہے وہ بھی اغیار سے مانگی ہوئی ہے۔ اقبال اس کی تشریح کرتے ہیں کہ آزاد لوگوں کا مذہب وہ دین حق ہوتا ہے جو دل و دماغ کی گہرائیوں تک پہنچتا ہے جس سے زندگی کا چشمہ پھوٹتا ہے جو انسانوں کے قول کو فعل سے ہم آہنگ کرتا ہے، جس کی خاطر آزاد مرد اپنی جان اور اپنا مال سب کچھ نثار کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں، جو ان میں توحید کا، وہ ایمان اور یقین پیدا کرتا ہے جس کی بدولت وہ سب سے بے نیاز ہو جاتے ہیں اور دنیا کی کسی بڑی سے بڑی ہستی کے آگے بھی سر نہیں جھکاتے۔ اس کے برخلاف غلاموں کا مذہب محض ایک رسمی اقرار باللسان ہے جس کا عشق الٰہی سے کوئی واسطہ نہیں اور ہے بھی تو صرف اس قدر کہ وہ اس کے متعلق لفاظی اور چرب زبانی تو بہت دکھاتے ہیں لیکن ان کے اعمال اور افعال میں اس کا کوئی اثر نہیں پایا جاتا۔ وہ دنیا کی عارضی منفعت کی خاطر اپنی جان بچانے کے لیے حق گوئی اور حق کاری سے احتراز کرتے ہیں اور ان کا سر باطل کی ہر قوت کے آگے جھک جاتا ہے۔

یہاں کچھ تجزیہ محکوم اقوام میں ان لوگوں کی حالت کا کیا جاتا ہے جو اہل فکر یا اہل ذکر کہلاتے ہیں۔ پہلے درس گاہوں سے شروع کیجیے۔ کیا ان کے نوجوان طلبہ جذبۂ دین سے بہرہ ور ہیں یا بے بہرہ؟ کیا وہ اپنی صلاحیتوں سے واقف ہیں اور ان صلاحیتوں سے کام لے رہے ہیں؟ کیا ان کے اساتذہ ان متعلمین کی خودی کو بیدار اور ان کی صلاحیتوں کو اجاگر کر رہے ہیں؟ یا ان کے دماغوں میں فرسودہ معلومات ٹھونسنے پر اکتفا کرتے ہیں:

ایں غلام ابن غلام ابن غلام
حریت اندیشہ او را حرام
مکتب از وے جذبۂ دیں در ربود
از وجودش ایں قدر دانم کہ بود
ایں ز خود بیگانہ، ایں مست فرنگ
نان جو می خواہد از دست فرنگ
شیخ مکتب کم سواد و کم نظر
از مقام او نداد او را خبر

(کلیات اقبال فارسی، ۸۴۵)

یعنی جو شخص کئی نسلوں سے غلام اور محکوم چلا آرہا ہو اس کے لیے غور وفکر کی آزادی حرام ہو جاتی ہے۔ مکتب کی تعلیم سے اس کا دینی جذبہ مفقود ہو جاتا ہے اور اس کا حقیقی وجود قصہ پارینہ بن جاتا ہے۔ وہ اپنی خودی سے بیگانہ اور مغرب کی غلامی میں سرشار رہتا ہے اور اہل مغرب کے سامنے روٹی کے ٹکڑے کی خاطر دست سوال دراز کرتا ہے۔ ان کے استادوں میں بھی یہ صلاحیت اور استعداد نہیں ہوتی کہ وہ ان نوجوان طلبہ کو ان کے صحیح مقام سے باخبر رکھیں۔ مکتب سے نکل کر اب ذرا ان فکر گاہوں کا رخ کیجیے جہاں شاعر، عالم، حکیم، مفکر سب ہی موجود ہیں۔ یہاں سے محکوم قوم کو کیا رہنمائی ملتی ہے؟ اس کا خاکہ اقبال چند اشعار میں یوں کھینچتے ہیں

شاعر بھی ہیں پیدا، علماء بھی حکماء بھی
خالی نہیں قوموں کی غلامی کا زمانہ
مقصد ہے ان اللہ کے بندوں کا مگر ایک
ہر ایک ہے گو شرح معانی میں یگانہ
بہتر ہے کہ شیروں کو سکھا دیں رم آہو
باقی نہ رہے شیر کی شیری کا فسانہ
کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضامند
تاویل مسائل کو بناتے ہیں بہانہ

(کلیات اقبال اردو، ۶۰۲)

مکتبوں اور فکر گاہوں کو چھوڑ کر خانقاہوں کی طرف چلیے کہ دیکھیں وہاں اہل ذکر کا کیا حال ہے۔ کیا یہ حضرات اپنے وقت کے فرعونوں سے برسر پیکار ہیں یا محض مریدین اور معتقدین کے حلقے میں اپنے بزرگوں کی کرامات بیان کرنے میں مصروف ہیں

ہو اگر قوت فرعون کی در پردہ مرید
قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم اللّٰہی

(کلیات اقبال اردو، ۶۲۰)

اس شعر میں اقبال اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ کلیسا اور حکومت کا جو ساز باز اہل مغرب پر مسلط تھا، تاریخ اسی کو دہرا رہی ہے اور اب اہل مشرق بھی اسی سازش کا شکار ہیں۔ غرض اس تجزیے سے پتا چلتا ہے کہ ملوکیت نے ہمارے پاؤں میں جو بیڑی ڈالی تھی اگرچہ وہ کٹ گئی ہے لیکن ابلیس کی سیاست نے ہمارے ذہنوں اور اخلاق پر اور ہمارے دل و دماغ پر تسلط حاصل کر لیا ہے اور اس طوق گردن کے ذریعے جدھر کھینچا جاتا ہے ہم چلے جاتے ہیں۔ نہ خداوندان مکتب اور اہل فکر اس قابل ہیں کہ ہماری رہنمائی کر سکیں اور نہ اہل ذکر ہمیں نور ہدایت دکھا سکتے ہیں۔

غلامی کو خواہ وہ کسی شکل میں ہو، اقبال نوع انسان کے لیے سب سے بڑی لعنت سمجھتے ہیں اور ہر فرد بشر کو آزاد دیکھنے کے متمنی ہیں۔ آزاد اور محکوم کا فرق ''ضرب کلیم'' میں واضح کرتے ہیں:

آزاد کی اک آن ہے محکوم کا اک سال
کس درجہ گراں سیر ہیں محکوم کے اوقات
آزاد کا ہر لحظہ پیام ابدیت
محکوم کا ہر لحظہ نئی مرگ مفاجات
آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منور
محکوم کا اندیشہ گرفتار خرافات
محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا
ہے بندہ آزاد خود اک زندہ کرامات

(کلیات اقبال اردو، ۵۴۰)

ان نادان انسانوں کو جو اپنی غلامی پر مطمئن ہیں اقبال یہ کہہ کر جھنجھوڑتے ہیں کہ ایسے لوگ اپنی غلامی کی خصلت کے باعث کتوں سے بھی ذلیل تر ہیں کیونکہ کوئی کتا کسی دوسرے کتے کے آگے سر خم نہیں کرتا:

آدم از بے بصری بندگی آدم کرد
گوہرے داشت ولے نذر قباد و جم کرد
یعنی از خوے غلامی ز سگاں خوار تر است
من نہ دیدم کہ سگے پیش سگے سر خم کرد

(کلیات اقبال فارسی، ۳۰۴)

محکوموں کے فنون لطیفہ میں موت کی خواہش پنہاں ہوتی ہے

اور محکومیت کا جادو ایسا ہوتا ہے کہ اس خواہش کو حسین پیکر عطا کرتا ہے۔ غلاموں کے نغمے زندگی کی حرارت سے خالی ہوتے ہیں اور محکوم کی بانسری سے جو نالہ برآمد ہوتا ہے اس میں ساری قوم کی موت کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ یہ نغمہ انسانوں کو کمزور و ناتواں بنا دیتا ہے اور دنیا سے بیزار کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف آزاد مردوں کا نغمہ سیلاب کی طرح تیز رو ہوتا ہے اور دل سے غموں کو دور کر دیتا ہے۔ یہ نغمہ مرد آزاد کے خون دل میں شعلوں کی تپش پیدا کرتا ہے۔ جب اقبال محکوموں کی مصوری اور شاعری کو دیکھتے ہیں تو بے اختیار پکار اٹھتے ہیں کہ ان غلاموں کے قلم سے صرف موت کا مضمون ہی نکلتا ہے اور جدھر دیکھو موت ہی کا افسانہ قلم بند ہو رہا ہے۔ محکوم چونکہ بے یقین ہوتا ہے اس لیے وہ لذت تحقیق اور قوت تخلیق، دونوں سے محروم ہے۔ محکوم قوم کے مذہبی پیشوا برہمن سے زیادہ کافر ہیں کیونکہ ان کا بت خانہ باہر نہیں بلکہ ان کے دماغ میں پوشیدہ ہے۔ انہوں نے عرب سے منہ موڑ لیا ہے اور عجم کے میخانوں میں سرشار پڑے ہوئے ہیں۔ عجم کی برف آلودہ فضا میں ان کے اعضا شل اور دماغ مختل ہو گئے ہیں اور ان کی شراب ان کے آنسوؤں سے زیادہ سرد ہو گئی ہے:

شیخ ما از برہمن کافر تر است
زاں کہ او را سومنات اندر سراست
رخت ہستی از عرب برچیدۂ
در خمستان عجم خوابیدۂ
شل ز برفاب عجم اعضائے او
سرد تر از اشک او صہبائے او

(کلیات اقبال فارسی، ۱۶۷)

کتابیات

رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصور زمان و مکان، بزم اقبال، کلب روڈ، لاہور، ☆ اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء

سید رضی الدین صدیقی

آغا خان

آغا سلطان محمد شاہ (۱۸۷۷ـ۱۹۵۷م) اسماعیلیوں کے پیشوا تھے۔ ان کا نسبی تعلق ایران کے مشہور شیعہ خاندان سے تھا۔ ان کے بزرگوں میں آغا حسن علی شاہ اسماعیلیوں کے چھیالیسویں امام تھے۔ حکومت ایران نے انھیں آغا خاں کا خطاب دیا تھا۔ شاہی خاندان کی جانشینی کے سلسلے میں مداخلت کی وجہ سے انہیں ایران چھوڑنا پڑا اور وہ سندھ میں مقیم ہو گئے۔ انہوں نے انگریزی حکومت کے استحکام میں مدد کی۔ برطانوی حکومت سے انہیں His Highness کا خطاب ملا۔

سلطان محمد شاہ ٹکری (کراچی) میں ۷، نومبر ۱۸۷۷ء کو پیدا ہوئے۔ انگریز اساتذہ سے گھر پر مغربی تعلیم حاصل کی۔ عربی، فارسی، انگریزی اور فرانسیسی زبانیں سیکھیں۔

وہ بڑے ثروت مند اور اثر و رسوخ کے مالک تھے۔ انہوں نے انگلینڈ اور یورپ کی سیاحت کی، ملکہ وکٹوریہ، قیصر جرمنی اور سلطان حمید (ترکی) سے ملاقاتیں کیں اور کنگ ایڈورڈ اور شاہ افغانستان کی تاجپوشی کی تقریبات میں شرکت کی۔ ۱۹۳۰ء میں امپیریل لیجسلیٹو کونسل کے رکن نامزد ہوئے۔

سیاسی زندگی: جنوری ۱۹۰۳ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی صدارت کی۔ دسمبر ۱۹۰۳ء میں مسلم یونیورسٹی ایسوسی ایشن کے صدر، آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس، بمبئی کے صدر بنے۔ یکم اکتوبر ۱۹۰۶ء میں لارڈ منٹو وائسرائے کے پاس مسلم وفد کی نمائندگی کی۔ انہوں نے علی گڑھ میں مسلم یونیورسٹی کے قیام کے لیے ایک کروڑ روپے کے لیے اپیل کی۔ ۱۹۱۰ء میں ان کی اپیل پر تیس لاکھ روپے جمع ہوئے۔ ۱۹۰۸ سے ۱۹۱۳ء تک آل انڈیا مسلم لیگ کے مستقل صدر رہے۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے پرو وائس چانسلر رہے۔ ۱۹۲۱ء میں وائس چانسلر بھی رہے۔ دسمبر ۱۹۳۶ء میں ڈھاکہ میں آل انڈیا مسلم لیگ کی تاسیس کے لیے فعال کردار ادا کیا۔

یکم جنوری ۱۹۱۱ء کو الہ آباد میں ہندو مسلم اتحاد کے لیے کانفرنس

منعقد کی جس میں قائداعظم محمد علی جناح بھی شریک ہوئے۔ انہوں نے تقسیم بنگال کی منسوخی پر مسرت کا اظہار کیا۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان ہندوؤں کی خوشنودی کے لیے اپنے طور پر علانیہ گاؤ کشی سے دست کش ہو جائیں۔ آل انڈیا مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس ۱۹۰۸ء میں امرتسر میں منعقد ہوا۔ حاجی محمد موسیٰ نے رپورٹ پیش کی اور آغا خاں کے متعلق لکھا:

"ہز ہائنیس کا دوسرا سیاسی کام وہ پولیٹیکل چٹھی ہے جو دکن پروونشل مسلم لیگ کے افتتاح کے موقع پر پڑھی گئی تھی اور جس میں سوراج کے متعلق نہایت مضبوط دلایل کے ساتھ بیان کیا گیا تھا کہ یہ تحریک ہندوستان کے حق میں کسی صورت سے مفید نہیں ہے"۔

غلام رسول مہر گول میز کانفرنس کے دوران میں لندن میں موجود تھے اور علامہ اقبال کی مصروفیات کے متعلق روزنامہ انقلاب میں تفصیل لکھتے تھے۔ انہوں نے ۲۸ اکتوبر ۱۹۳۱ء کو آغا خان کے متعلق اپنی اور علامہ اقبال کی رائے کے متعلق لکھا۔ لندن میں نیشنل لیگ کی طرف سے ۵ دسمبر ۱۹۳۲ء کو کمیٹی روم میں ایک جلسہ منعقد ہوا جس میں بیرونی ممالک کے سفرا، پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں کے اراکین اور مسلم وفد کے ارکان موجود تھے۔ علامہ اقبال نے سیاسی نقطہ نظر سے بڑی معرکہ آرا تقریر فرمائی۔ ضمناً سر آغا خان کے متعلق فرمایا: "ہم نے مطالبات کو ہز ہائی نس سر آغا خان کے زیر قیادت کانفرنس میں پیش کر دیا ہے۔ آغا خان وہ قابل مدبر ہیں جن کو ہم سب قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور جن سے مسلمانان ہند اس خون کی وجہ سے محبت کرتے ہیں جو ان کی رگوں میں رواں دواں ہے

(اقبال کا سیاسی کارنامہ، ۳۸۸)

آل پارٹیز مسلم کانفرنس یکم جنوری ۱۹۲۹ء کو دہلی میں زیر صدارت سر آغا خان منعقد ہوئی۔ اس جلسے میں سر محمد شفیع نے مسلم مطالبات کے سلسلے میں ایک قرارداد پیش کی۔ علامہ اقبال اگرچہ سر آغا خان کو قابل احترام بزرگ سیاستدان اور مسلمانوں کے ہمدرد سمجھتے تھے لیکن جہاں مسلم مفاد کے خلاف مسئلہ آپڑا وہ اپنے بیانات سے اس کی مخالفت کرتے۔

پہلی گول میز کانفرنس ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ء کو شروع ہوئی۔ برطانیہ کی لیبر گورنمنٹ نے مسلمانوں کے نمائندوں بالخصوص سر محمد شفیع (پنجاب) اور فضل الحق (بنگال) پر دباؤ ڈالا کہ وہ ہندوؤں سے مفاہمت کر کے مخلوط انتخاب کو کسی شکل میں قبول کر لیں۔ یہ خبر اس شکل میں ہندوستان پہنچی کہ گول میز کانفرنس کے مسلم مندوبین اس قسم کی مفاہمت کے لیے تیار ہو گئے ہیں۔ اس خبر سے علامہ اقبال مضطرب ہو گئے اور انہوں نے سر آغا خان کو جو گول میز کانفرنس میں مسلم مندوبین کے سربراہ تھے بتاریخ ۵ نومبر ۱۹۳۰ء کو حسب ذیل الفاظ میں تار بھجوایا۔

"تازہ خبریں اضطراب انگیز ہیں۔ مسلمانان پنجاب کی رائے عامہ دہلی مسلم کانفرنس کی منظور کردہ قراردادوں پر قائم ہے۔ ان میں رد و بدل کو ناقابل برداشت خیال کرتی ہے۔ اگر کوئی رد و بدل کیا گیا تو مسلم مندوبین پر اعتماد نہیں رہے گا۔ اگر ہندو، مسلم مطالبات کو نہیں مانتے تو مسلمان کانفرنس چھوڑ کر چلے آئیں" (اقبال کا سیاسی کارنامہ، ۲۰۵۔۲۰۶)۔

لارڈ کرزن نے عراق و فلسطین کے تنازعہ پر تشویش ظاہر کی اور سر آغا خان سے کہا کہ ہندوستان سے تائید کے لیے ایک وفد بھجوائیں۔ علامہ اقبال نے اس مسئلہ پر منظوم تبصرہ کیا:

حضرت کرزن کو اب فکر مداوا ہے ضرور
حکم برداری کے معدے میں ہے درد لایطاق
وفد ہندوستان سے کرتے ہیں سر آغا خاں طلب
کیا یہ چورن ہے پئے ہضم فلسطین و عراق

(بانگ درا، ۲۹۰)

علامہ اقبال دوسری گول میز کانفرنس میں شریک ہوئے لیکن ہندو مسلم مندوبین کسی سیاسی متحدہ اصول پر اتفاق نہ کر سکے۔ مسلمان مندوبین بھی کسی باہمی نظریہ پر مجتمع نہ ہوئے۔ علامہ اقبال نے اس کارروائی سے بدظن ہو کر کانفرنس سے علیحدگی کا ارادہ کر لیا اور مسلم وفد کے سربراہ سر آغا خان کو مندرجہ ذیل خط لکھ کر اس امر کی اطلاع دی:

میں نہایت دردمندی کے ساتھ آپ کو یہ خط لکھ رہا ہوں میں شروع سے ہی مسلم مندوبین کی سرگرمیوں کا مشاہدہ کرتا رہا ہوں۔ ان کی خفیہ رقابتوں، سازشوں اور بعض ارکان کی بے وفائیوں کی وجہ سے مجھے بہت دکھ ہوا ہے۔ اس رویہ سے بے زاری کی وجہ سے میں نہایت افسوس کے ساتھ آپ کو اطلاع کر رہا ہوں کہ آج کے بعد میں اس نمائندگی سے کوئی تعلق نہیں رکھوں گا جسے مسلم وفد کی موہوم کابینہ کہا جاتا ہے۔ (محمد اقبال ۱۶/۱۱/۱۹۳۱ء) قرائن سے معلوم ہوتا ہے

کہ سر آغا خان علامہ اقبال کو محترم و گرامی جانتے تھے۔ جب انہیں معلوم ہوا کہ وہ بیماری کی وجہ سے کام کرنے سے معذور ہو گئے ہیں تو انہوں نے علامہ اقبال کے لیے پینشن دینے کی پیشکش کی۔ علامہ اقبال ۱۱ دسمبر ۱۹۳۵ کو سر راس مسعود کو خط میں لکھتے ہیں کہ میں نے سر آغا خان کا شکریہ ادا کر دیا ہے یعنی ان کا عطیہ قبول نہیں۔ (اقبالنامہ، حصہ اول، ۳۷۵)

کتابیات

Aga Khan , Memoirs of Aga Khan,
Aga Khan,India in ☆London,1954.
Dar, B.A. letters and ☆Transition,Bombay.
writings of Iqbal, Iqbal Academy Pakistan,
Greenwall.H.I. His Highness ☆Lahore
☆Khan of Ismailies,London, 1952. Agha
Iqbal Ali Shah,The Prince Aga Khan,
The , Johnson,Stanley☆London 1938.
Shariful ☆Aga Khan, London 1952.
Mujahid,Muslim Documents, Karachi,
1990 Vanguard Publication,Muslims of
India, a Biographical Dictionary,Lahore,
1985 ☆عطاء اللہ، شیخ، اقبال نامہ، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۴۵ء
☆محمد احمد خان، اقبال کا سیاسی کارنامہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷م☆محمد رفیق افضل، گفتار اقبال، ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور ۱۹۷۷ء☆محمد عبداللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء

ظہور الدین احمد

آفاقی شاعر

علامہ اقبال کو عموی طور پر مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا شاعر قرار دیا جاتا ہے مگر ان کے کلام کی آفاقیت اس بات کی دلیل ہے کہ وہ پوری نوع انسانی کے لیے خودی، محبت، آزادی، اور امن کے مبلغ اور عظیم آفاقی شاعر ہیں۔ ان کا منظوم کلام اور خطبات عالمگیر اخلاقی اور عمرانی قدروں کو پیش کرتے ہیں جس کی عصر حاضر میں پوری نوع انسانی کو ضرورت ہے۔ یہاں یہ امر پیش نظر رہے کہ اقبال کی تعلیمات کے ماخذ محض قرآن و حدیث ہیں۔ قرآن میں اسلام کو ایک آفاقی دین کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو حضرت آدم سے لے کر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک بھیجا گیا۔ یہ قیامت تک کے لیے پوری نوع انسانی کے لیے ہدایت خداوندی ہے۔ اسلام کے اسی آفاقی پیغام کو اقبال نے اپنے شعر و فلسفہ میں پیش کیا۔ لہذا فکر اقبال کی آفاقیت اظہر من الشمس ہے۔ سر تیج بہادر سپرو لکھتے ہیں

”میرے خیال میں اقبال کے ساتھ وہ لوگ بہت بے انصافی کرتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ وہ محض اسلامی شاعر تھا۔ یہ کہنا اس کے دائرہ اثر کو محدود کرتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس نے اسلامی فلسفہ، اسلامی عظمت اور اسلامی تہذیب پر بہت کچھ کہا ہے۔ کسی نے آج تک ملٹن کی نسبت یہ کہہ کر کہ وہ عیسائی مذہب کا شاعر تھا یا کالی داس کی نسبت یہ کہہ کر کہ وہ ہندو مذہب کا شاعر تھا، ان کے اثر کو محدود نہ کیا اور نہ دوسرے مذہب کے لوگوں نے اس وجہ سے ان کی قدر دانی میں کمی کی۔“ (فروغ اقبال، ۴۸۳)

اگر اس وجہ سے کسی شاعر کی آفاقیت سے انکار کیا جائے کہ وہ فلاں مذہب یا ملک سے تعلق رکھتا ہے تو اس طرح دنیا کا کوئی شاعر بھی ساری انسانیت کا شاعر نہ کہا جا سکے گا۔ شیکسپیر بھی جسے دنیا کا عظیم شاعر سمجھا جاتا ہے، انگلستان کے بادشاہوں کے قصے سناتا ہے اور اپنی مذہبی اور تاریخی روایات سے آزاد نہیں ہے۔

علامہ اقبال کو صرف مسلمانوں کا شاعر قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی شعائر کی اشاعت و تبلیغ کی ہے۔ وہ دوسرے شاعروں سے اس طرح مختلف ہے کہ اس نے ایک اچھا معاشرہ تخلیق کرنے کے لیے ایک خاص فلسفہ پیش کیا۔ وہ شاعر ہی نہیں بلکہ فلسفی بھی ہے۔ وہ ڈاکٹر نکلسن کو ایک خط میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے رقمطراز ہیں

”میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری قوت اور طلب و جستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ ایک جدید معاشرتی نظام تلاش کیا جائے اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کوشش

میں ایک ایسے معاشرتی نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس کا مقصد وحید ذات پات رتبہ و درجہ، رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے۔ اسلام دنیوی معاملات کے باب میں بھی نہایت ژرف نگاہ ہے اور پھر انسان میں بے نفسی اور دنیوی لذائذ و نعم کے ایثار کا جذبہ بھی پیدا کرتا ہے اور حسن معاملت کا تقاضا یہی ہے کہ اپنے ہمسایوں کے بارے میں اسی قسم کا رویہ اختیار کیا جائے۔ یورپ اس گنج گراں مایہ سے محروم ہے اور یہ متاع اسے ہمارے ہی فیض سے حاصل ہو سکتی ہے''۔ (کلیات مکاتیب اقبال، ج۔۲، ۲۳۶)

علامہ اقبال ہی نہیں غیر مسلموں کی بھی اسلام کے متعلق یہی رائے ہے مشہور مصنف بریفالٹ نے اپنی کتاب ''تشکیل انسانیت'' میں لکھا ہے:

''آزادی، مساوات، اخوت، مشورہ اور عوامی رائے دہندگی کے بلند اصول جنہوں نے فرانسیسی انقلاب اور اعلان حقوق آزادی میں روح پھونکی، جنہوں نے امریکی آئین کی راہ نمائی کی اور لاطینی امریکہ کی جدوجہد آزادی کو تقویت بخشی، وہ اصول مغربی ایجاد نہیں بلکہ ان تمام کا منبع قرآن ہے۔ یہ امر واقعی ہے کہ عربوں کے بغیر موجودہ مغربی تہذیب جنم ہی نہ لیتی۔ اس قدر تو یقینی ہے کہ عرب نہ ہوتے تو اس تہذیب پر وہ رنگ اور نکھار نہ آتا جس کی وجہ سے یہ سابقہ تہذیبوں سے سبقت لے گئی۔''

(The Making of Humanity ,186,191,206,212)

جن اصولوں اور قوانین کی وجہ سے مغربی مفکرین نے اسلام کی تعریف کی ہے ان کا منبع قرآن ہے اور اسلامی حکومت میں قرآن کو آئین کا درجہ حاصل ہے جسے حکومت یا پارلیمنٹ یا کوئی بھی با اختیار ادارہ یا شخص تبدیل نہیں کر سکتا۔ مخلوق انسانی کی حفاظت خدائی حکم ہے اور اسے نظر انداز کرنا ناممکن ہے۔ علامہ اقبال نے ''جاوید نامہ'' میں ''حکومت الٰہی'' کے عنوان سے جو شعر کہے ہیں ان سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین مخصوص مفادات کے حامل ہوتے ہیں مگر خدا کا بنایا ہوا قانون سارے انسانوں کے مفادات کا محافظ ہوتا ہے

بندۂ حق مرد آزاد است و بس
ملک و آئینش خداداد است و بس
عقل خود بیں غافل از بہبود غیر
سود خود بیند نہ بیند سود غیر
وحی حق بینندہ سود ہمہ
در نگاہش سود و بہبود ہمہ
غیر حق چوں ناہی و آمر شود
زورور بر ناتواں قاہر شود

(جاوید نامہ ا/ ۶۵۹)

اقبال کے نزدیک وہ تمام آئین بادشاہوں اور آمروں کے آئین ہیں جو غریب کو غریب تر بناتے چلے جائیں۔ ظاہر ہے کہ یہ انسانیت کی خدمت نہیں بلکہ انسانیت کو جڑ سے اکھاڑ دینے کے مترادف ہے:

حاصل آئین و دستور ملوک
دہ خدایاں فربہ و دہقاں چو دوک

(جاوید نامہ ا/ ۶۵۹)

اسلام انسانیت کی خدمت کا کام دوسروں کی نسبت بہتر طریق پر سرانجام دیتا ہے۔ اقبال نے مغربی جمہوریت کو اس لیے رد کیا کہ یہ بادشاہی کی ہی بدلی ہوئی صورت ہے۔ جب انسان اپنے حقوق سے آشنا ہوا تو ہوشیار امراء نے جمہوریت کے نام پر اپنی حکومت قائم کر لی۔ یہ حقیقت ہے کہ اس نظام میں کبھی کوئی غریب پارلیمان کا ممبر نہیں بن سکتا کیونکہ اشتہار بازی اور الیکشن کی مہم چلانے کے لیے کافی روپیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ نیز اس میں ممبری کے امیدوار کے کردار پر نظر نہیں رکھی جاتی، چنانچہ پارلیمان کے ممبر زیادہ تر اپنے ہی حقوق کا تحفظ کرتے ہیں۔ اقبال اس چیز کو انسانیت کے بنیادی تقاضوں کے خلاف سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ان کی نظم ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں ابلیس کا ایک مشیر کہتا ہے:

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خودشناس و خودنگر
مجلس ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

(ارمغان حجاز، ۷۔۸)

ابلیس ہی کی زبان سے وہ اسلام کی خصوصیات گنواتے ہیں

جن کی وجہ سے اسلام ابلیسی نظام کے لیے خطرہ بن کر سامنے آتا ہے۔ ان اشعار کے مطالعہ سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر اسلام کو اس کی اصلی حالت میں دیکھا جائے تو وہ انسانیت کا علمبردار ہے:

موت کا پیغام ہر نوع غلامی کے لیے
نے کوئی فغفور و خاقاں نے فقیر رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک وصاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب
پادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں

(ارمغان حجاز، ۱۳)

اسلام انسانیت کا مذہب ہے۔ وہ رنگ، نسل اور جغرافیائی حدود میں قید نہیں بلکہ وہ خالص انسانی بنیادوں پر استوار ہوا ہے چنانچہ اقبال بھی انسانیت کا شاعر ہے اور اس نے بھی رنگ نسل اور جغرافیے کے امتیازات کو مٹا دیا ہے۔ انہوں نے مغرب کی وطنیت کے سیاسی تصور کی اس لیے مخالفت کی کہ یہ ایک قوم کو دوسری قوم سے لڑا دیتا ہے اور انسانیت کو بھلا کر اقوام کا پرستار بنا دیتا ہے:

آں چناں قطع اخوت کردہ اند
بر وطن تعمیر ملت کردہ اند
تا وطن را شمع محفل ساختند
نوع انساں را قبائل ساختند
مردمی اندر جہاں افسانہ شد
آدمی از آدمی بیگانہ شد

(رموز بیخودی، ۱۱۵)

اسلام دین فطرت ہے۔ فطرت کا مقصود اور مسلمانی کا تقاضا دونوں ایک ہیں:

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی

(بانگ درا، ۲۷۰)

اسلام اسی محبت کے رشتے سے منسلک کر کے ساری انسانیت کی کثرت کو وحدت میں لانا چاہتا ہے۔ ملت اسلامیہ کو ملت آدم کے مترادف سمجھتا ہے کیونکہ وہ غربت و امارت، بلندی و پستی، اور رنگ و نسل کے امتیاز کو ختم کر دیتا ہے۔ وہ اقوام متحدہ کی بجائے جمعیت آدم کو وجود میں لانا چاہتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم
مکے نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم

(ضرب کلیم، ۵۸)

اخوت اور محبت تمام عالم انسانی کو ایک ملت بنا سکتی ہیں۔ ان کے سوا انسان کا انسان سے کوئی رشتہ نہیں۔ اگر ایک طبقہ ملک یا قوم کے لوگ دوسرے طبقہ ملک یا قوم سے نفرت کریں تو وہ انسانی برادری کے فرد نہیں ہو سکتے کیونکہ انسانیت کا مذہب محبت اور اخوت ہے۔ جب انسان انسان سے ملتا ہے تو بندہ و آقا کا فرق مٹ جاتا ہے۔ محمود و ایاز ایک ہی صف میں کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو اپنے سامنے جھکنے پر مجبور کرے تو وہ انسانیت کی توہین کرتا ہے۔ بقول اقبال

تمیز بندہ و آقا فساد آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

(بانگ درا، ۲۷۱)

اسی بنیاد پر انہوں نے ایک حد تک سوشلزم کی تعریف کی۔ کیونکہ اس کے ذریعے غریبوں اور مزدوروں کو اپنی طاقت کا اندازہ ہوا، ورنہ وہ سوشلزم کو کلی طور پر قبول نہیں کرتے اور اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وہ جبر سے کام لیتا ہے اور انسان کی انسانیت کا احترام نہیں کرتا۔ وہ انسانوں کی سوچ پر تالے لگا دیتا ہے اور حکمران طبقہ کے خلاف آواز بلند کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ یعنی طریق کوہکن نے بھی پرویزی حیلے اختیار کر لیے ہیں۔ جہاں انسان کو پیٹ بھر کر روٹی چاہیے وہاں آزادی کی زندگی بھی چاہیے۔ مگر افسوس کہ سوشلزم نے صرف پیٹ کی مساوات پر اپنی بنیاد رکھی:

دین آں پیغمبر حق ناشناس
بر مساوات شکم دارد اساس

(جاوید نامہ، ۶۹، ۶۵۳)

علامہ اقبال نے ''خضر راہ'' میں مزدوروں کے متعلق جو اشعار خضر کی زبان سے کہے ہیں وہ ان کی مزدور دوستی کا بیّن ثبوت ہے۔ انہوں نے ان اشعار میں مزدوروں کے استحصال کی تمام صورتوں کی بھی نشاندہی کر دی ہے اور سب سے بڑی بات یہ کہ اسلامی مساوات کے اس پیغام کو پیام کائنات قرار دیا ہے۔

ایک دوسرا مظلوم طبقہ کسانوں کا ہے۔ علامہ اقبال نے جو نظم ''فرمان خدا'' کے نام سے کہی ہے، اس میں غریبوں اور کسانوں کی بڑے زور دار انداز میں حمایت کی گئی ہے۔ اتنی زور دار نظم کسی اور انسان دوست کے قلم سے نہیں نکلی

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو
کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو

(بال جبریل، ۱۰۹۔۱۱۰)

اس نظم میں علامہ اقبال نے کہیں بھی مسلم اور غیر مسلم کی تمیز نہیں کی۔ مزدور اور کسان خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، ان کے حقوق کا تحفظ ضروری ہے اور جو لوگ ان پر ظلم کرتے ہیں وہ انسان دوست نہیں ہیں اور نہ انہیں خدا کا دوست ہی کہا جا سکتا ہے۔ اس نظم میں جہاں مٹی کا حرم بنانے کا ذکر ہے وہاں پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دینے کا حکم بھی دیا گیا ہے تاکہ خدا اور مخلوق میں براہ راست رابطہ قائم ہو سکے۔ کلیسا، حرم اور دیر کا ذکر ایک ساتھ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ علامہ اقبال ساری انسانیت کی وکالت کے فرائض سرانجام دے رہے ہیں۔

ساری دنیا کے غریب ان کے نزدیک عزت و احترام کے مستحق ہیں اور ساری دنیا کے ظالم ان کی نفرت کا نشانہ بنتے ہیں۔

علامہ اقبال نے انسان اور خدا کا رشتہ مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے کیونکہ جب یہ رشتہ مضبوط بنیادوں پر استوار ہوگا تو استحصال کا خاتمہ ہو جائے گا۔ انہوں نے ان تمام جذبات و احساسات کو بھی بیان کیا ہے جو انسان کے دل میں پیدا ہوتے ہیں۔ خدا نے انسان کو زمین کا مالک بنا کر بھیجا مگر اس نے یہاں آ کر کیا کیا۔ خدائی میں مشکلات ہیں مگر بندگی خدائی سے بھی زیادہ دوبھر ہے۔ علامہ اقبال نے اس کا اظہار ایک رباعی میں بڑے خوب صورت انداز میں کیا ہے (بال جبریل، ۸۸/۳۸۰)۔ اسرار خودی کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں: ''حق یہ ہے کہ انگریز قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں حسِ واقعات اور اقوام عالم کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دماغ یافتہ فلسفیانہ نظام جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہو سکتا ہو، انگلستان کی سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیات عالم میں خاص درجہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ اس سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں'' (مقالات اقبال، ۱۹۸) ان اقتباسات سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ علامہ اقبال متعصب مسلمان نہیں ہیں بلکہ وہ انسانیت کو چاہنے والے ہیں اور پوری انسانی برادری میں جہاں انہیں خوبی نظر آتی ہے اس کی تعریف کرتے ہیں۔ انہوں نے نطشے کی تعریف بھی اسی لیے کی ہے کہ اس کا دل انسان کی پستی پر کڑھتا تھا:

از سستی عناصر انسان دلش تپید
فکرِ حکیم پیکر محکم تر آفرید

(پیام مشرق، ۱۹۸/۳۶۸)

اسی طرح آئن سٹائن کی عالم انسانی کے لیے خدمات کی وجہ سے تعریف کی:

من چہ گویم از مقام آں حکیم نکتہ سنج
کردہ زردشتے ز نسل موسیٰ و ہاروں ظہور

(پیام مشرق، ۲۰۰/۳۷۰)

انسان کی بے تابی، کوشش پیہم اور جفا طلبی اسے نئی دنیاؤں کی تسخیر پر اکساتی رہتی ہے چنانچہ اقبال انسان سے کہتے ہیں کہ اس کے سامنے سیکڑوں جہان ہیں جن کو وہ اپنی محنت، ہمت اور کوشش سے (جو عشق کے کارندے ہیں) فتح کرسکتا ہے:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

(بال جبریل،۶۱)

اقبال کسی انسان کی زمینی شناخت کو بھی لازم تصور کرتے ہیں۔ مگر وہ اسے پاؤں کی زنجیر بنانے کے قائل نہیں، یہ ایک جسمانی احتیاج ہے۔لیکن اس سے بڑی انسان کی ضرورت اس کا روحانی استخلاص ہے جو اسے فکری اور نظری بلندی کی طرف لے جاتا ہے اور وہ زمینی رشتوں سے اوپر اٹھ کر پوری نوع انسانی سے تعلق جوڑتا ہے۔ پیام مشرق کے صفحہ اول پر اقبال نے قرآن مجید کی یہ آیت لکھی ہے۔ وَلِلّٰہِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ (۲:۱۱۵) یعنی تمام روئے زمین اللہ کی ہے اور تمام انسان اللہ کی مخلوق ہیں۔ چنانچہ پیام مشرق میں اقبال نے اہل مغرب کو پیغام دیا ہے کہ وہ نفرت اور عداوت کی بجائے اخوت اور محبت کو اصول حیات بنائیں تاکہ تمام نوع انسانی کے لیے احترام کی فضا پیدا ہو سکے۔ اقبال کے نزدیک اسلام ہی وہ ضابطہ حیات ہے جو رنگ ونسب کے امتیازات کی نفی کرتا ہے:

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم
چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیز رنگ و بو بر ما حرام است
کہ ما پروردۂ یک نو بہاریم

(پیام مشرق،۲۲۲)

وہ پوری نوع انسانی کے روحانی استخلاص کے لیے بے تابی کا اظہار کرتے ہیں۔انسان کی عظمت کے ساتھ ساتھ اقبال اس کی آفاقیت پر بھی یقین رکھتے ہیں کیونکہ انسان اگر کسی ملک میں محدود ہو کر رہ جائے تو دوسرے انسان کا دشمن بن جائے گا:

نہ چینی و عربی وہ نہ رومی و شامی
سما سکا نہ دوعالم میں مرد آفاقی

(بال جبریل،۶۶)

انسان کی آفاقیت میں جغرافیائی حدود حائل ہوتے ہیں یا پھر رنگ ونسل اور خون، انسان کو انسان سے لڑا دیتے ہیں۔ وہ ان امتیازات کو ختم کردینا چاہتے ہیں:

بتانِ رنگ وخوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

(بانگ درا،۲۷۰)

اقبال انسان کی عظمت، آفاقیت اور آزادی کے بعد اس کی ابدیت کے بھی قائل ہیں۔ اگر انسان تھوڑے عرصہ بعد فنا کا جام نوش کر کے معدوم ہو جانے والی چیز ہوتو پھر ظاہر ہے کہ وہ کوئی اعلیٰ ہستی نہ ہوگی۔ علامہ کہتے ہیں:

ہو نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی

(بال جبریل،۱۹)

موت تجدید مذاق زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

(بانگ درا،۲۳۳)

اقبال خطبات میں کہتے ہیں کہ اگرچہ انسانی فطرت میں ابدیت موجود ہے مگر اسے انسان کو خود حاصل کرنا پڑتا ہے یعنی ابدی نہیں ہے بلکہ وہ ابدیت حاصل کرسکتا ہے کیونکہ اس کے اعمال اسے ابدیت یا فنا کی طرف لے جاتے ہیں۔ یہاں وہ آزاد محض ہے، اس پر فنا ہو جانے یا بقائے دوام حاصل کرنے کی پابندی نہیں ہے۔

اقبال کا فلسفہ خودی انسانیت کو اس کی اصلیت سے آگاہ کرتا ہے اور ایک ایسے معاشرے کی تشکیل میں مدد دیتا ہے جس میں کوئی شخص کسی کا محتاج نہ ہو اور یہی انسانیت کی معراج ہے بقول اقبال:

کس نہ باشد در جہاں محتاج کس
نکتہ شرع مبیں این است و بس

(پس چہ باید کرد، ۸۲۸)

چنانچہ ثابت یہ ہوا کہ اقبال کا فلسفہ زندگی تمام کا تمام انسانیت کی بھلائی کے لیے ہے۔ البتہ مسلمان بھی عالم انسانی کا ایک حصہ ہیں اور ان کی بھلائی اور بہتری کے لیے سوچنا عالم انسانی کی بھلائی اور بہتری کے لیے ہی سوچنا ہے۔ خصوصاً اس وقت جبکہ مسلمانوں کا مذہب اسلام تمام دنیا کے قوانین اور نظاموں سے زیادہ انسانیت کی بھلائی پر یقین رکھتا ہے۔ علامہ اقبال نے خود بھی یہ کہا ہے کہ ان کا دل انسانوں کی زبوں حالی پر کڑھتا ہے اور انہوں نے کئی راتیں انسان کی بھلائی کے متعلق سوچنے میں صرف کر دیں، تب کہیں جا کر انہیں زندگی کا راز معلوم ہوا اور انہوں نے اسے فلسفیانہ افکار اور اشعار میں انسانیت کی بھلائی کے لیے پیش کر دیا:

بہر انساں چشم من شب ہا گریست
تا دریدم پردۂ اسرار زیست

(اسرار خودی، ۱۱)

اقبال کو صرف مسلمانوں کا شاعر کہنا درست نہیں۔ وہ ایک آفاقی شاعر ہے جو پوری انسانیت کا درد آشنا ہے اور پوری نوع انسانی کے لیے امن، سلامتی اور خوشحالی کا بشیر ہے۔

کتابیات

افتخار احمد صدیقی، فروغ اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۶ء ص ۲۸۲ ☆ حسن اختر ملک، اقبال ایک آفاقی شاعر، مطبوعہ اقبال اور نئی نسل، نذیر سنز، اردو بازار لاہور، ۱۹۸۸ء ☆ حمید احمد خان، اقبال، شخصیت اور شاعری، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۶ء ☆ شوکت سبزواری، اقبال، آفاقی شاعر، مشمولہ خیابان اقبال، مرتبہ طاہر فاروقی، یونیورسٹی بک ایجنسی، پشاور، ۱۹۶۶ء ☆ عزیز احمد، اقبال کی آفاقیت کا مسئلہ، مطبوعہ اقبال کے منور گوشے مرتبہ سلیم اختر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ محمد اقبال، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۸ء ☆ محمد اقبال کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۷۸ء ☆ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجمہ نذیر نیازی، بزم اقبال لاہور، ۲۰۰۰ء ☆ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی، دہلی ☆ وقار عظیم، پیغام اقبال کی آفاقیت مطبوعہ، اقبالیات کا مطالعہ، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء

☆Briffault,Robert, Making of Humanity, Islamic foundation Lahore. ☆Taseer, M.D.Iqbal,The universal poet, Merit Publications , Lahore,1967.

حسن اختر ملک

آئن سٹائن

آئن سٹائن (Einstein Albert)(۱۸۷۹-۱۹۵۵ء)

ماہر طبعیات اور نظریہ اضافیت کے بانی، جرمنی میں ۱۴ مارچ ۱۸۷۹ء میں پیدا ہوئے۔ میونخ میں ابتدائی تعلیم شروع کی۔ بعد میں سوئٹزرلینڈ (Switzerland) میں تعلیم جاری رکھی۔ ۱۸۹۶ء میں طبعیات اور ریاضیات کے معلم کی حیثیت سے تربیت حاصل کی اور علمائے سائنس کے نظریات کا مطالعہ کیا۔ ۱۹۰۵ء میں زیورچ (Zurich) یونیورسٹی سے پی ایچ۔ڈی (P h . D) کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۹۰۹ء میں طبعیات کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ ۱۹۱۰ء میں پراگ یونیورسٹی اور ۱۹۱۳ء میں برلن یونیورسٹی میں پروفیسر مقرر ہوئے۔ ۱۹۱۶ء میں انھوں نے اپنا نظریہ اضافیت شائع کیا جس سے ان کی شہرت دور دور تک پھیلی۔ وہ یورپ ایشیا اور امریکہ کی سیر و سیاحت کو گئے۔ ۱۹۲۱ء میں انھیں طبعیات میں نوبل انعام ملا۔ جرمنی میں سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے وہ ۱۹۳۳ء میں مستقل طور پر امریکہ چلے گئے اور (Institute of Atomic Study in Princeton) میں مصروف ہو گئے۔ ۱۹۴۰ء میں امریکی شہریت حاصل کر لی۔ انھوں نے صدر روز ویلٹ کو خط لکھا جس میں جرمنی کے ایٹم بم بنانے کے متعلق خدشہ ظاہر کیا۔ چنانچہ صدر نے ایٹم بم بنانے کا (Manhatton) نامی منصوبہ شروع کیا۔ آئن سٹائن ۱۸ اپریل ۱۹۵۵ء کو پرنسٹن میں فوت ہوئے۔ آئن سٹائن نے طبعیات کی دنیا میں

مندرجہ ذیل اضافات کیے: نظریہ اضافیت(Theory of Relativity)☆اعدادی میکانیات(Statistical Mechanism)☆فوٹن(Photon)نظریہ نور☆ طبیعیات کی ہندسی تعمیل (Geometerization of Physics)۔

آئن سٹائن کی تالیفات جن کے انگریزی تراجم شائع ہو چکے ہیں:

The meaning of Relativity ☆About Tionism 1931☆ Builders of the Universe,1932.☆ Why war, 1933 ☆The world as I see it . 1949 ☆ The Rvolution of Physics ☆ Out of my later year -1950. ☆Encyclopaedia Britannica)

علامہ اقبال نے آئن سٹائن اور اس کے انکشافات کے متعلق اپنا نقطہ نظر بیان کیا ہے۔مثلاً آئن سٹائن کے نظریے نے کائنات کو ایک نئے روپ میں پیش کیا ہے اور ہم محسوس کر رہے ہیں کہ اس طرح ان مسائل پر بھی جو فلسفہ اور مذہب میں مشترک ہیں نئے زاویوں کے تحت غور کرنا ممکن ہو گیا ہے(تشکیل جدید،۴۴)

''مشہور ماہر طبیعیات آئن سٹائن کے انکشافات نے فکر انسانی میں ایک بڑا اور دور رس انقلاب پیدا کر دیا ہے''(تشکیل جدید،۷۸)۔

''آئن سٹائن کا نظریہ، سائنس کا نظریہ ہے لہذا اسے بحث ہے تو اشیاء کی ترکیب سے۔یہ نہیں کہ اشیاء کی ترکیب کا حامل کیا ہے اور ان کی ماہیت بالآخر کیا۔بایں ہمہ فلسفیانہ اعتبار سے دیکھا جائے تو اس نظریے کی دو خوبیاں ہیں:ایک تو یہ کہ نظریہ اضافیت نے نفی کی ہے تو اس خیال کی جس کے ماتحت قدیم طبیعیات کو مادیت کا قائل ہونا پڑا اور جس کی رو سے جوہر کی حیثیت وقوع فی المکان سے زیادہ نہیں رہتی۔فطرت کے وجود خارجی سے بہرحال اس نے انکار نہیں کیا(تشکیل جدید،۸۲)۔

''آئن سٹائن کی اضافیت سے ایک زبردست مشکل رونما ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کا نظریہ صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ زمانے کا وجود بھی غیر حقیقی ہے کیونکہ جس نظریے کی رو سے زمانے کی حیثیت بُعد رابع سے زیادہ نہیں اس سے یہ ماننا لازم آئے گا کہ ماضی کی طرح مستقبل کا وجود بھی پہلے سے ہی قائم ہے اور اس لیے متعین۔لہذا زمانہ کوئی آزاد تخلیقی حرکت نہیں۔وہ مرور نہیں کرتا۔نہ حوادث رونما ہوتے ہیں۔ہم صرف ان سے دو چار ہو جاتے ہیں۔لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ اس نظریے میں زمانے کی، جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے، بہت سی خصوصیات نظر انداز کر دی گئی ہیں''(تشکیل جدید،۸۳)۔

''آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت میں زمانہ اپنی خصوصیت مرور کھو بیٹھا ہے اور ایک پراسرار طریق پر مکان میں ہی مدغم ہو جاتا ہے (تشکیل جدید،۲۰۱)آئن سٹائن کے تصور کائنات سے جو اس نے ریاضیات کے نقطہ نظر سے قائم کیا گویا اس عمل کی جس کی ابتداء ہیوم (Hume)نے رکھی تھی، تکمیل ہو گئی جیسا کہ ہیوم کی تنقید کا تقاضا تھا۔اس نظریے(اضافیت)نے قوت کے تصور کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا (تشکیل جدید،۲۸۱)۔

علامہ اقبال نے پیام مشرق میں حکیم آئن سٹائن کے زیر عنوان اس کی تعریف کی ہے کہ وہ بنی اسرائیل کی اولاد میں سے تھا۔اس نے زرتشت کا کردار ادا کیا ہے۔اس نے نور(روشنی)کے متعلق انکشافات سے سائنس دانوں کا زاویہ نظر بدل دیا ہے۔اس نے نور کی حقیقت بیان کی۔روشنی سب سے زیادہ تیز رفتار ہے۔اس کی رفتار شعور سے بالاتر ہے روشنی کی تاثیر سے کانوں میں کوئلہ بنتا ہے۔فضاؤں کو روشن کرتی ہے۔اس کی رفتار کے سامنے بلندی، پستی، نزدیکی و دوری اضافیتوں سے بالاتر ہے۔تاریکی و روشنی، سوز و ساز، مرگ و زیست، ابلیس و جبریل اسی نور کے مختلف کرشمے ہیں۔(کلیات اقبال فارسی،۱۹۹/۳۶۹)

کتابیات

ضمیر علی، اقبال اور آئن سٹائن، مطبوعہ اوصاف اقبال مرتبہ بہار الہ آبادی، چمن بک ڈپو، دہلی، ۱۹۸۱ء☆ظفر اقبال، اقبال اور آئن سٹائن مطبوعہ، اقبال ادیبوں کی نظر میں☆محمد اقبال، پیام مشرق، غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۸۳ء☆محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجمہ سید نذیر نیازی، بزم اقبال، اشاعت پنجم، ۲۰۰۰ء

Encyclopaedia Britannica, Einstein Albert.☆Muhammad Iqbal, Reconstruction of religious thought in Islam, M.Ashraf , Lahore ,1965.☆Albert Einstein, A documentary Biography , 1956.☆Card Seeling (ed) Ideas & Opinions English Translation by Sonja Bargmann,1954 ☆Paul Arthur Schilpp (ed) Albert Einstein, Philosopher , Scientist, 1949.☆Phillip , Frank , Einstein, His life and times , English Translation by George Rosen 1947.

ظہورالدین احمد

آئینۂ عجم

آئینہ عجم پنجاب یونیورسٹی کے میٹریکولیشن امتحان کے لیے فارسی کی درسی کتاب کا نام ہے جسے علامہ اقبال نے مرتب کیا۔ یہ کتاب میسرز عطر چند کپور اینڈ سنز، انارکلی، لاہور کے توسط سے شائع ہوئی۔ مکمل نام درج ذیل تھا

آئینہ عجم یعنی منتخبات نثر و نظم فارسی برائے طلبہ میٹریکولیشن مرتبہ [illegible] محمد اقبال ایم۔اے، پی ایچ۔ڈی [illegible] منیر ان دنوں ایران میں مقیم تھے۔ ۳۰ جنوری ۱۹۲۲ء کے خط میں اس قسم کی کتاب سے متعلق اپنے ارادے کا اظہار کرتے ہیں اور اس سلسلے میں کتابیں مہیا کرنے کے لیے لکھتے ہیں۔

''عرصہ سے میرا ارادہ ایک ٹیکسٹ کورس فارسی ترتیب دینے کا ہے۔ جدید فارسی نظم و نثر سے چیدہ چیدہ اور آسان نمونے مل جائیں تو یہاں کے طلبہ کے لیے نہایت مفید ہوگا۔ اگر آپ کو چند ایسی کتب نظم و نثر مل جائیں تو میرے لیے خرید کر لیجیے۔ نظمیں مشہور اساتذہ حال کی ہوں اور سلیس و آسان طرز جدید میں لکھی گئی ہوں تو زیادہ مناسب ہے۔ پولیٹیکل نظموں کی ضرورت نہیں۔ ایک کتاب ''طالبی'' سنا ہے بہت اچھی ہے مگر ہندوستان میں دستیاب نہیں ہوئی۔ یہ کتاب یا کوئی اور کتاب اس قسم کی مل جائے تو خوب ہے۔ آپ یہاں کے انٹرنس کے طلبہ کی ضرورت کو بخوبی سمجھتے ہیں۔ میرا مقصود یہ ہے کہ فارسی کے ذریعہ سے بھی جدید خیالات اور احساسات طلبہ ہند تک پہنچیں۔ انگریزی کورسوں میں مضامین کا تنوع نہایت دلچسپ ہوتا ہے۔ انتخاب میں وہ بھی زیر نظر رہے'' (کلیات مکاتیب اقبال، جلد۲، ص ۳۲۲۔۳۲۳)

مرتبہ کتاب سے ظاہر ہے کہ علامہ نے حصہ نثر میں صرف جدید ایران کے مصنفین کی نگارشات کا انتخاب کیا ہے۔ حصہ نظم میں قدیم و جدید شعراء کی منظومات کا انتخاب درج کیا ہے۔ یعنی جمال زادہ اور زین العابدین کی کتابوں سے اقتباسات دیے ہیں اور خاص طور پر مکالموں پر مختصر تمثیل شامل کی ہے، قدیم اساتذہ شعراء میں سے سعدی، عبید زاکانی، فردوسی، نظامی، ہاتفی، ابن یمین، سنائی، انوری اور خاقانی کا کلام شامل ہے۔ جدید شعراء میں سے بہار، دہ خدا، حسین دانش، عصمت اللہ کا کلام انتخاب کیا ہے اور اپنی منظومات میں سے فصل بہار، نغمہ ساربان، کرمک شب تاب حصہ نظم میں شامل کیا ہے۔

اس درسی کتاب کی تالیف میں علامہ کا مقصد ومنتہا یہ تھا کہ برصغیر (پاکستان و ہند) کے طلبہ ایران کی موجودہ تمدنی و معاشرتی زندگی سے آگاہ ہوں اور خامیوں اور کوتاہیوں کی اصلاح کے لیے جو کوششیں ہو رہی ہیں، ان سے متعارف ہوں۔ دوسرے یہ کہ موجودہ طرز تحریر اور اسلوب سے آشنا ہوں، منظومات میں جو نئی ہیئتوں میں تجربات ہو رہے ہوں ان سے بھی آشنا ہوں۔ تقریباً تمام منظومات میں جذبہ اصلاح کارفرما ہے۔ اخلاق عالی کی تربیت کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔ نصیحت و پند و موعظت کا پہلو نمایاں ہے۔ کتاب کے آخر میں مشکل الفاظ کی فرہنگ بھی دی گئی ہے تاکہ نئے لب ولہجہ اور روزمرہ محاورہ میں مستعمل الفاظ کے معانی سمجھنے میں آسانی ہو۔

کتابیات

محمد اقبال، آئینہ عجم، عطر چند کپور اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۲۵ء ☆ رفیع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۱ء ☆ فرمان فتح پوری، تصانیف اقبال (نثر)

ظہورالدین احمد

ا

ابراہیم علیہ السلام

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے والد کا نام قرآن مجید میں آزر مذکور ہے (۶:۷۴) کالدانی زبان میں آزر بڑے پجاری کو کہتے ہیں۔ عربی میں وہی لفظ آزر ہو گیا (قصص القرآن، ابراہیم) وہ بت تراش اور بت پرست تھا۔

حضرت ابراہیم بلند پایہ انبیاء میں شمار ہوتے ہیں۔ انھیں جد انبیاء کہا گیا ہے۔ خدا نے انھیں مسلم، جد، حنیف، نبی صدیق، خلیل اللہ، موسس خانہ کعبہ، امام الناس اور صاحب اسوۂ حسنہ کہا ہے۔ وہ بنی اسرائیل کے مورث اعلیٰ تھے۔ حضرت یعقوب کا لقب اسرائیل تھا اور وہ حضرت اسحاق بن حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے تھے۔ قرآن کی ۲۵ سورتوں کی ۶۳ آیات میں ان کا ذکر آیا ہے۔ حضرت ابراہیم کے متعلق علامہ اقبال کی اطلاعات کا منبع قرآن مجید ہے۔ ان کے اردو اور فارسی کلام میں عموماً جن امور کا ذکر ہے ان کی تفصیل قرآن مجید میں اس طرح ہے:

باپ سے مباحثہ: انھوں نے اپنے باپ سے کہا، آپ ان بتوں کی پوجا کرتے ہیں جو نہ سنتے ہیں نہ دیکھتے ہیں اور نہ کسی کے کام آ سکتے ہیں۔ میں ڈرتا ہوں کہ آپ پر عذاب نہ آ جائے۔ باپ نے کہا، تم ہمیں اپنے معبودوں سے منحرف کرنا چاہتے ہو۔ اگر تم باز نہ آئے تو تمہیں سنگسار کر دیں گے۔ تم ہم سے الگ ہو جاؤ۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا میں اللہ تعالیٰ سے آپ کی مغفرت کے لیے دعا کروں گا۔ (۶۰:۴) حضرت ابراہیم نے قوم کو بھی مخاطب کیا۔ وہ کہتے تھے۔ ہم نے اپنے آباء و اجداد کو ایسا کرتے دیکھا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کو احیائے موتی کا راز سمجھانے کے لیے فرمایا۔ چار پرندوں کو اپنے آپ سے مانوس کر لو۔ پھر ان میں کا ایک جز ہر پہاڑ پر رکھ دو۔ پھر ان کو بلاؤ۔ وہ تیرے پاس چلے آئیں گے۔ (۲:۲۶۰)۔

بت شکنی کا رجحان ختم کرنے کے لیے حضرت ابراہیم نے ضرب شدید سے بتوں کو توڑ ڈالا، صرف ایک بڑے بت کو رہنے دیا۔ لوگوں نے کہا ابراہیم نامی ایک شخص ہمارے بتوں کے خلاف باتیں کرتا تھا۔ انھوں نے حضرت ابراہیم سے پوچھا: کیا تم نے ہمارے معبودوں کے ساتھ یہ کیا ہے۔ آپ نے فرمایا: ”اس بڑے بت سے پوچھو اگر یہ جواب دیتا ہے (۶۳:۲۱)

حضرت ابراہیم کو جلا دینے کی سازش: بت پرستوں نے کہا ابراہیم کو جلا دو اپنے دیوتاؤں کی مدد کرو۔ انھوں نے طے کیا کہ ایک عمارت بنائی جائے اور ابراہیم کو آگ میں ڈال دیا جائے۔ انھوں نے یہ تدبیر کی لیکن ہم (خدا) نے انہیں ناکام بنا دیا۔ خدا کے حکم سے آگ ٹھنڈی ہو گئی اور ابراہیم سلامت رہے۔ (۶۹:۲۱)

ایمان کی پختگی: لوگ ستاروں کو بھی قسمتوں کے مالک سمجھتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کے ایمان کو پختہ کرنے کے لیے ان کو ستاروں کی حقیقت بتائی۔ ابراہیم نے ستارہ، چاند، اور سورج کو دیکھا جنہیں لوگ خدا کے ساتھ شریک بناتے تھے۔ جب وہ غروب ہو گئے تو ابراہیم نے کہا کہ غروب ہونے والے ڈوب جانے والے خدا کیسے ہو سکتے ہیں۔ میں تو آسمانوں اور زمین کے خالق کو ہی اپنا رب سمجھتا ہوں اور میں مشرک نہیں ہو سکتا (انعام ۶: ۷۵–۷۶)۔

بیٹے کی قربانی: حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب میں دیکھا کہ وہ بیٹے کو ذبح کر رہے ہیں۔ انھوں نے اپنے بیٹے اسماعیل علیہ السلام سے ذکر کیا۔ انہوں نے کہا، جو حکم ہوا ہے کر گزریے۔ مجھے ان شاء اللہ صابر پائیں گے۔ ابراہیم نے انھیں منہ کے بل لٹایا اور چھری چلانے لگے کہ خدا کی طرف سے وحی آئی کہ ابراہیم! تم نے خواب کو سچا کر دکھایا۔ ہم نے اس کو بڑی قربانی کے لیے بچا لیا۔ یہ عمل تاریخ میں تعمیل امر اور تسلیم امر کا بے نظیر نمونہ ہے (۳۷:۱۰۷)

معمار حرم: حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل خانہ کعبہ کی دیواریں اٹھا رہے تھے اور خدا سے دعا مانگ رہے تھے کہ اے رب، یہ خدمت قبول فرما۔ ہمیں اپنا مطیع بنا اور ہماری اولاد کو

امت مسلمہ بنا۔ ہمارے حال پر توجہ کر۔ تو ہی تو رب و رحیم ہے۔ اس شہر کو امن والا بنا دے (۲:۱۲۷۔۱۲۸)۔ علامہ اقبال نے اپنے اشعار میں حضرت ابراہیم کے واقعات کو تلمیح کے طور پر استعمال کیا ہے ۔ مثلاً: کلیات اقبال اردو میں مندرجہ ذیل اشعار حضرت ابراہیم خلیل اللہ کے حوالے سے اقبال نے رقم فرمائے ہیں جو ان کی عظیم شخصیت پر دلالت کرتے ہیں

صنم کدہ ہے جہاں اور مرد حق ہے خلیل
یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لا الہٰ میں ہے

(کلیات اقبال اردو، ۳۶۰)

آزر کا پیشہ خارا تراشی
کار خلیلاں خارا گدازی

(کلیات اقبال اردو، ۳۶۴)

یقین مثل خلیل آتش نشینی
یقیں اللہ مستی، خود گزینی

(کلیات اقبال اردو، ۳۷۳)

صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

(ایضاً ۴۰۴)

علامہ اقبال نے اپنے کلام میں اکثر جگہ تلمیح کے طور پر یا استعارہ وکنایہ کے طور پر ابراہیم علیہ السلام کے آگ میں پھینکے جانے اور آگ کا ان کے لیے ٹھنڈا ہو جانے کا ذکر کیا ہے۔ (کلیات اقبال اردو، ۲۰۵، فارسی ۳۷۱) علامہ اقبال نے ابراہیم خلیل اور آتش نمرود کا ذکر بھی کیا ہے اور آتش نمرود کا مقابلہ کرنے کے لیے خلیل صفت انسانوں کی ضرورت کا احساس دلایا ہے زمانہ آتش نمرود بھڑکا رہا ہے۔ اس لیے ابراہیم کی ضرورت ہے تاکہ وہ اس آتش فتنہ و فساد کو فرو کرے۔ علامہ اقبال نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اطاعت خداوندی اور وفا شعاری اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کی تسلیم احکام خداوندی کی طرف اشارہ کیا۔ علامہ اقبال کو حضرت ابراہیم کی شخصیت بہت محبوب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: ''ہم مسلمان ہیں اور اولاد خلیل ہیں۔ ہم خارا تراش نہیں بلکہ خارا گداز ہیں۔ وہ اپنے آپ کو ابراہیمی کہتے ہیں اور ابراہیمی نظر پیدا کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اپنے فارسی کلیات میں اقبال نے ۴۷ مقامات پر ان کا ذکر کیا ہے۔ جس میں انہیں دین اسلام کا معمار اول، جد امجد اور دین حنیف کا پیروکار بتایا ہے کہ آج کے دور کو بھی ان کی سخت ضرورت ہے۔

کتابیات

ظہور الدین احمد

ابلیس

متصوفانہ ادب میں ابلیس کے متعلق طرح طرح کے تصورات ملتے ہیں۔ کسی نے اس کو ملعون ہونے کی بجائے سب سے بڑا موحد قرار دیا ہے۔ جس نے حکم الٰہی کے باوجود غیر خدا کو سجدہ کرنے سے انکار کر دیا۔ کسی نے اس کو مادیت کا امام گردانا ہے کہ آدم کا خاکی عنصر تو اس کو نظر آیا اور اس کے عرفانی اور روحانی ممکنات اس کو نظر نہ آ سکے۔ آج بھی فلسفیانہ مادیت انسان کے متعلق وہی زاویہ نگاہ رکھتی ہے جسے قرآن نے ابلیس کی طرف منسوب کیا ہے۔ بعض فرنگی محققین کی یہ رائے ہے کہ شیطان کا تصور وہی ایرانی ثنویت میں اہرمن کا تصور ہے اور بنی اسرائیل نے جلاوطنی کے زمانے میں جو ایرانی تصورات قبول کر کے ان کو مذہب میں داخل کر لیا شیطان کا تصور بھی انہیں تصورات میں سے ہے، کیونکہ بنی اسرائیل کے قدیم انبیاء میں یہ عقیدہ کہیں نہیں ملتا۔

قرآن و حدیث میں شیطان کے متعلق جو تصورات ملتے ہیں ان کا مطالعہ دلچسپ بھی ہے اور حکمت آموز بھی۔ ابلیس کی اگر کوئی ایک شخصیت ہو تو وہ ایک وقت میں ایک جگہ عمل کرتی ہوئی نظر آئے۔ لیکن حدیث شریف میں ہے کہ ہر شخص کے ساتھ اس کا شیطان لگا ہوا ہے۔ اس پر ایک صحابی نے ذرا جرأت سے پوچھا کہ کیا حضور کے ساتھ بھی؟ فرمایا کہ ہاں میرے ساتھ بھی ہے مگر میں نے اسے مومن بنا کر رکھا ہے۔ حضور ﷺ

کا شیطان تو مومن ہو گیا لیکن کفار کے ساتھ لگا ہوا شیطان کافر ہی رہا۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ شیطان انسان کی رگ و پے میں اور اس کی روح کی گہرائیوں میں خون کی طرح گردش کرتا ہے۔ اس بیان میں شیطان کوئی شخصیت معلوم نہیں ہوتی بلکہ زندگی میں ایک تخریب انگیز میلان کا نام ہے۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا جو خیر مطلق ہے اس نے ایسی ہستی کو پیدا ہی کیوں کیا اور انسانوں کو ورغلانے کے لیے اس کو ایسی کھلی اجازت کیوں دی؟ ازروئے قرآن حیات و کائنات کی کوئی قوت خدا کے خلاف بغاوت نہیں کر سکتی۔ سب جگہ آئین الٰہی کارفرما ہے اور مخلوقات میں سے ہر شے خدا کی مطیع ہے۔ یہ اطاعت طوعاً ہو یا کرھاً، اختیار سے ہو یا جبر سے۔

دراصل ابلیس کی ماہیت کا مسئلہ خیر و شر کا مسئلہ ہے۔ حیات و کائنات میں شر کے وجود سے کون انکار کر سکتا ہے۔ حکماء نے شر کے دو بڑے اقسام قرار دیے ہیں۔ ایک شر طبیعی ہے جیسے آندھیاں، طوفان، زلزلے اور ہزاروں قسم کی بیماریاں جن سے انسانوں کو ضرر پہنچتا ہے لیکن وہ انسانی ارادوں کی پیداوار نہیں۔ دوسری قسم نفسی یا اخلاقی شر ہے جو انسان کے اختیار کے غلط استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ المانی حکیم لائبنیز (Leibniz) کے نزدیک شر کی ایک قسم مابعدالطبیعی بھی ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ خدا ہی ہستی لامحدود ہے جو خیر مطلق ہے۔ خدا کے سوا ہر مخلوق میں کچھ نہ کچھ کمی ہونا لازمی ہے۔ یہ کمی یا نقص خیر کا ایک گونہ فقدان ہے۔ چونکہ کوئی مخلوق، خدا نہیں بن سکتی، اس لیے ہر ہستی میں کم و بیش نقص کا ہونا لازمی ہے اور ہر نقص ایک قسم کا شر ہے۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ خیر و شر سب خدا کی طرف سے ہے، لیکن بایں ہمہ سب کچھ خدا کے دست خیر سے صادر ہوتا ہے۔

انسان کے لیے شر کی ماہیت کا سمجھنا اور ہستی میں اس کا مقام متعین کرنا ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ خیر کی ماہیت کو سمجھنا۔ کیونکہ خیر و شر باہمی تقابل ہی سے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ شرق و غرب میں بعض اکابر صوفیہ، حکماء اور شعراء نے ابلیس کو المیہ (ٹریجڈی) کا ایک زبردست کردار بنا دیا۔ ملٹن کے ''فردوس گم گشتہ'' کی دینی نظم میں شیطان ایک زبردست کیریکٹر ہے اور اس کی تشکیل میں ملٹن نے اپنی قوت تخیل کو پوری روانی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بعض نقادوں کی رائے ہے کہ ملٹن کا شیطان اس کے خدا کے مقابلے میں زیادہ قوی اور جاندار حیات معلوم ہوتا ہے۔ گوئٹے کے عظیم ڈرامے ''فوسٹ'' میں زندگی کے گہرے اسرار اور اس کی باطنی قوتوں کی گرہ کشائی کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن اس ڈرامے کا محور بھی فوسٹ کے علاوہ ابلیس ہی ہے۔ اقبال جو ملٹن اور گوئٹے کا ہم پایہ اور روحانی بصیرت والا مفکر شاعر ہے، اس نے بھی ابلیس کی حقیقت کو کئی جگہ بیان کر کے اس تصور کو ایک نئے رنگ میں پیش کیا ہے۔ اقبال کے ہاں ابلیس کا تصور اس کے فلسفۂ خودی کا ایک جزو لاینفک ہے۔ خودی کی ماہیت میں ذات حق سے فراق اور سعی قرب و وصال دونوں داخل ہیں۔ اقبال کے فلسفۂ خودی کی جان اس کا نظریۂ عشق ہے۔ عشق کی ماہیت آرزو، جستجو اور اضطراب ہے۔ اگر زندگی میں موانع موجود نہ ہوں تو وہ خیر کوشی بھی ختم ہو جائے جس کی بدولت خودی میں بیداری اور استواری پیدا ہوتی ہے۔ اگر انسان کے اندر باطنی کشمکش نہ ہو تو زندگی جامد ہو کر رہ جائے۔ اقبال نے شیطان کی خودی کو بھی زور و شور سے پیش کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال جدوجہد کا مبلغ ہے، اور جدوجہد باطنی اور خارجی مزاحمتوں کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ خودی اپنے ارتقاء کے لیے خود اپنا غیر پیدا کرتی ہے تاکہ اس کو جذب کرنے اور اس پر غالب آنے سے انسان روحانی ترقی کر سکے۔ زندگی کی مزاحمتوں کے اندر تو کوئی روح محبت نہیں، لیکن روح محبت ان کی بدولت قوت حاصل کرتی ہے۔ قرآنی ابلیس انکار مجسم ہے جسے نفی حیات سمجھنا چاہیے، لیکن زندگی ہر قدم پر اپنی نفی کر کے بہتر اثبات کی طرف قدم اٹھاتی ہے۔ اثبات کے لیے نفی مقدم ہے:

لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا

(بانگ درا۔۱۱۴)

شیطان زندگی کے مراحل میں اس وقت غالب معلوم ہوتا ہے جب انسان نفی کی منزل میں رک جائے اور آگے اثبات کی طرف اس کے قدم نہ اٹھ سکیں۔ اگر نفی کا عنصر بھی انسان کے لیے اثبات سے کم اہمیت نہیں رکھتا تو اس سے گریز ناممکن بلکہ نا واجب ہے۔ جذبات اگر عقل و

عشق سے کنارہ کش ہو کر عنان گسیختہ مصروف عمل ہوں تو ان میں وہی انداز پیدا ہوتا ہے جسے قرآن نفس امارہ کہتا ہے، لیکن زندگی میں کوئی اچھا کام بھی جذبات کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ افلاطون نے نفس انسانی کو ایک رتھ سے تشبیہ دی ہے جس میں جذبات کے گھوڑے لگے ہوئے ہیں۔ ان کی عنان نفس عاقلہ کے ہاتھ میں ہونی چاہیے۔ اگر عقل کی گرفت ڈھیلی ہو جائے تو یہ گھوڑے رتھ کو ٹکرا کر تباہی پیدا کر دیں۔ لیکن اگر گھوڑے نہ ہوں تو رتھ اپنی جگہ سے جنبش ہی نہ کر سکے۔ غرضیکہ مقصود حیات جذبات کشی نہیں بلکہ ان جذبات کو عقل و عشق و ایمان کے زیر عناں رکھنا ہے۔ مندرجہ صدر حدیث کا بھی یہی مفہوم ہے کہ اسوۂ نبوت یہ ہے کہ شیطان کی گردن مارنے کی بجائے اس کو مومن بنا کر اس سے مومنوں والے کام لیے جائیں۔ خارجی اور باطنی زندگی کی قوتیں اور کائنات میں کام کرنے والی طاقتیں جیسے برق و طوفان، تخریب و تعمیر دونوں میں کام آ سکتی ہیں۔ ان قوتوں کی تخریب کو دیکھ کر انہیں خیر مطلق کا منافی سمجھنا بے بصری کا نتیجہ ہے۔ انہیں قوتوں کی تسخیر انسان کا مقصود حیات ہے۔ لیکن تسخیر کے لیے زبردست مزاحم قوتوں کا وجود لازم ہے۔ اگر یہ مزاحم قوتیں نہ ہوتیں تو ارتقائے حیات ناممکن تھا۔ اس تصور کے مطابق شیطان کائنات میں بھی کارفرما ہے اور ہر شعبہ حیات میں بھی۔ وہی انسان کے جسم میں بھی ہے، اس کے شعور میں بھی اور اس کے تحت الشعور میں بھی۔ لیکن عقل و عشق کی قوتیں اس پر قابو نہ پا سکیں تو زندگی میں کوئی نظم و ضبط پیدا نہ ہو سکے۔ اقبال کی نظم ''تسخیر فطرت'' میں ابلیس سجدہ آدم سے انکار کی وجہ بڑے زور شور سے بیان کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو حرکت کا سرچشمہ بتاتا ہے۔ زندگی میں جو برکت ہے وہ حرکت کی وجہ سے ہے۔ اس لیے وہ زندگی کی برکتوں کو بھی اپنی طرف منسوب کر لیتا ہے۔ وہ ذات باری کو کہتا ہے کہ سب ہنگامۂ حیات اور زندگی کی تمام ہما ہمی اور گہما گہمی میری وجہ سے ہے۔ میں نہ ہوتا تو نہ کائنات میں جنبش نظر آتی اور نہ زندگی میں سوز و ساز ہوتا۔ وہ تخریبی حرکات کے ساتھ ترکیبی عناصر اور مظاہر کو بھی اپنا رہین منت سمجھتا ہے اور کہتا ہے:

نوری ناداں نیم سجدہ بہ آدم برم
او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوز من خون رگ کائنات
من بہ دو صرصرم، من بہ غو تندرم
رابطۂ سالمات ، ضابطۂ امہات
سوزم و سازے دہم آتش مینا گرم
ساختۂ خویش را در شکنم ریز ریز
تا ز غبار کہن پیکر نو آورم
پیکر انجم ز تو ، گردش انجم ز من
جاں بہ جہاں اندرم زندگی مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی شور بہ جاں من دہم
تو بہ سکوں رہ زنی ، من بہ تپش رہبرم
آدم خاکی نہاد دوں نظر و کم سواد
زاد در آغوش تو، پیر شود در برم

(کلیات اقبال فارسی، ۲۵۵۔۲۵۶)

خدا کے سامنے اپنی مدح سرائی کرنے کے بعد وہ آدم کو بہکاتا ہے کہ جنت میں کیا مزا ہے۔ ایک مسلسل سکون و نشاط و سرور کی یک آہنگی۔ نہ ضرورت عمل، نہ نشاط کار، نہ مقصد کوشی، ایسی جنت میں تیرا ساز بے سوز ہے۔ بقول مرزا غالب:

دراں پاک مے خانۂ بے خروش
چہ گنجائی شورش نائے و نوش
سیہ مستی ابر و باراں کجا
خزاں چوں نباشد بہاراں کجا

شیطان آدم کو کہتا ہے کہ تو یہاں کیا فاختہ بن کر شاخ طوبیٰ پر بیٹھا ہے۔ انجیل میں ہے کہ روح القدس حضرت مسیح کو فاختہ کی صورت میں نازل ہوتی دکھائی دی۔ ابلیس کہتا ہے کہ اس عالم قدس میں روحیں فاختہ بن جاتی ہیں، نہایت معصوم، بے ضرر لیکن مزا شاہین بننے میں ہے۔ اس کے لیے شکار کا شوق اور جذبہ چاہیے۔ جنت میں جھپٹنے کی کیا گنجائش ہے۔ سجود نیاز میں عجز کے سوا کیا رکھا ہے۔ انسان کو شیطان کہتا ہے، کوثر و تسنیم کے کنارے شراب طہور پیتے رہنا یہ بھی کوئی زندگی ہے۔ جنت اگر تمام آرزوؤں کے حصول کا نام ہے تو ایسی زندگی موت کے برابر ہے۔ وصل سے شوق مر جاتا ہے، حیات دوام تو فراق و وصل کی

کشمکش ہی سے پیدا ہوسکتی ہے۔اٹھ یہاں سے نکل۔تجھے ایک ایسے عالم کی سیر کراتا ہوں جہاں زندگی سوختن ناتمام ہے۔سکونی جنت میں تو جمادی اور نباتی کیفیت ہے۔چل تجھے آرزو اور جستجو کے عالم میں سرگرم عمل کرتا ہوں:

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام
فاختہ شاہیں شود از تپش زیر دام
ہیچ نیاید ز تو غیر سجود نیاز
خیز چو سرو بلند اے بعمل نرم گام
کوثر و تسنیم برد از تو نشاط عمل
گیر ز مینائے تاک بادۂ آئینہ فام
خیز کہ بنمایمت مملکت تازۂ
چشم جہاں بین کشا بہر تماشا خرام
تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیات دوام سوختن ناتمام

(کلیات اقبال فارسی،۲۵۶)

قرآن نے بھی بعض آیات میں آدم کو نوع انسان کے مترادف قرار دیا ہے۔"فَتَلَقّٰی اٰدَمُ مِن رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ..... قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُم مِّنِّی هُدًی"(۲:۳۷) "آدم نے اپنے رب سے چند کلمے اخذ کیے اور اس نے اس کی توبہ قبول کر لی.....ہم نے کہا تم یہاں سے نکل جاؤ۔اس کے بعد تمہارے پاس اگر میری طرف سے ہدایت آجائے تو جنہوں نے میری ہدایت کی پیروی کی ان کو نہ کچھ خوف ہوگا،نہ وہ غمناک ہوں گے(۲:۳۸)......یہاں آدم کے ذکر کے بعد ہی پوری نوع بشر سے بہ صیغہ جمع خطاب کیا گیا ہے۔اقبال کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ قرآن نے آدم کے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ کسی ایک فرد کا ذکر نہیں بلکہ نوع انسان کی نفسیات اور اس کے ممکنات کا بیان ہے۔علامہ اقبال نظریہ ارتقا کے قائل تھے لیکن یہ نظریہ ڈارونی نہیں تھا بلکہ عارف رومی اور حکیم برگساں کے نظریات کے مماثل تھا۔ان کا خیال تھا کہ نوع انسان ایک درجہ ارتقاء میں حیات کی ایک خاص منزل میں تھی جس سے اس کا نکلنا مزید ترقی کے لیے لازمی تھا اور متقیوں کے لیے جس جنت کا وعدہ کیا گیا ہے اس جنت کی طرف عود نہیں ہے جسے نوع انسان بہت پیچھے چھوڑ چکی ہے۔آئندہ زندگی کی پیکار اور تسخیر سے جو جنت حاصل ہوگی وہ پہلی جنت سے افضل ہوگی اور اسی طرح آگے جو جنتیں آئیں گی ان میں بھی ایک حالت پر قیام نہ ہوگا۔"تخلقوا باخلاق اللّٰہ" کی سعی مسلسل ہر مرحلے میں جاری رہے گی۔ہر جنت ایک نئے انداز کا دارالعمل ہوگی۔عمل اور زندگی ایک ہی چیز ہیں۔از روئے قرآن بھی تکریم آدم پہلی جنت سے نکلنے کے بعد ہی ظہور میں آئی۔آدم پہلی جنت سے نکلنے کے بعد ہی خلیفۃ اللہ فی الارض بنا۔قرآن نے ہبوط آدم کے تصور کو عروج آدم کا نظریہ بنا دیا۔آدم کے متعلق عیسوی اور اسلامی نظریے میں یہ ایک بنیادی فرق ہے۔عیسائیت کے مطابق آدم کی نافرمانی کا گناہ اس کی فطرت میں پیوست ہوگیا۔خدا نے اسے معاف نہ کیا بلکہ سزا کے لیے پہلے دنیا میں بھیج دیا اور قیامت تک اس کی تمام ذریت ناکردہ گناہ میں ملوث ہی پیدا ہوتی رہے گی۔

قرآن نے آدم کی ایک سرسری لغزش کو معاف کر کے اسے انعام واکرام کا مستحق بنا دیا۔جس کے بعد آدم کی اولاد میں سے ہر ایک معصوم پیدا ہوتا ہے اور زندگی اور اس کے بعد اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے۔کسی ایک فرد کا گناہ دوسرے کے ذمے نہیں لگ سکتا۔"لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی"۔(۶:۱۶۴)

آدم اس نئے عالم میں آکر حسرت و حرمان کا شکار نہیں ہوا۔خلافت ارضی کے عطا ہونے کے بعد وہ کیوں پریشان ہوتا۔لیکن یہ نیا بار امانت خطرے سے خالی نہ تھا۔اس امانت میں خیانت سے ظلوماً جہولا ہونے کا بھی کھٹکا تھا۔اس امانت اور خلافت کو نبھانے کے لیے اسے بڑی دشوار گزار گھاٹیوں میں سے گزرنا پڑا۔لیکن تگ و دو میں ایک لذت ہے آرزو و جستجو میں زندگی ہے۔پہلی زندگی میں زندگی کے حقائق کے متعلق ایک غیر شعوری یقین تھا۔اب گمان و یقین کی کشمکش پیدا ہوگئی۔لیکن اس تمام کشاکش کو آدم نے اپنے پہلے سکون پر قابل ترجیح سمجھا اور پھر پہلی جنت میں واپس جانے کی آرزو دل سے نکل گئی۔شیطان کے بہکانے اور آدم کے دنیا میں بھیجے جانے سے کچھ جدوجہد ہوئی۔اپنے آپ کو اور کائنات کو مسخر کرنے کا ایک عمل ہاتھ آگیا:

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دل کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن

ز قفس درے کشادن بہ فضائے گلستانے
رہ آسمان نوردن، بہ ستارہ راز کردن
بہ گدازھائے پنہاں، بہ نیازھائے پیدا
نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن
ہمہ سوز ناتمامم ہمہ درد آرزویم
بگمان وہم یقیں را کہ شہید جستجویم

(کلیات اقبال فارسی، ۲۵۷/۸۷)

بال جبریل میں بھی جبریل و ابلیس کے مکالمے میں ابلیس اپنی کارگزاری پر فخر کرتا ہے۔ ابلیس جبریل کو محض طاعت گزار، بے چون وچرا فرمانبردار ہونے کی وجہ سے لذت آرزو سے محروم سمجھتا ہے۔ جبریل پوچھتا ہے کہ عالم رنگ و بو کی کیا حالت ہے۔ ابلیس جواب دیتا ہے کہ "سوز و ساز و درد و داغ و جستجو و آرزو"۔ جبریل پوچھتا ہے کہ کیا اب بھی تو توبہ کرتے ہو یا نہیں؟ ابلیس کہتا ہے کہ ہرگز تائب ہونے کو تیار نہیں۔ تجھے معلوم نہیں مردود و مطرود ہونے میں مجھ کو کیا مزا آیا۔ میں کائنات کا سوز دروں بن گیا۔ اس کے مقابلے میں افلاک کی خاموشی کی کیا وقعت ہے۔ زندگی میں فراق کی بنا میرے انکار نے ڈالی اور اسی وجہ سے کائنات کا ہر ذرہ طلب وصال میں ارتقا کوش ہوا۔ اور انسان جو محض ایک مشت خاک تھا، اس میں ذوق نمو پیدا ہو گیا۔ ملائکہ کی اطاعت غیر مشروط اور جنت کی بے پیکار زندگی میں عقل کی کیا ضرورت تھی۔ (اَکثَرُ اہلِ الجَنَّۃ بُلْہ) میرے فتنے ہی کی وجہ سے عقل کی ضرورت پیش آئی۔ تم ملائکہ تو سبک ساران ساحل ہو۔ تمھیں پتا نہیں کہ طوفان میں تھپیڑے کھانے میں کیا لذت ہے۔ اگر کبھی خدا سے خلوت میں کچھ پوچھنے کا موقع ملے تو ذرا دریافت کرنا کہ آیا یہ واقعہ ہے یا نہیں کہ قصہ آدم کی تمام رنگینی اس مردود کی رہین منت ہے۔ استکبار ملاحظہ ہو:

میں کھٹکتا ہوں دل یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ھو، اللہ ھو، اللہ ھو

(بال جبریل، ۱۴۴، ۴۳۶)

آدم کا کمال اس کی سعی پیہم سے وابستہ ہے۔ اگر شیطان اس کو پہلی سکونی جنت سے نہ نکالتا تو اس کو یہ تگ و دو کہاں سے نصیب ہوتی۔ پہلی جنت جس سے شیطان نے نکلوایا وہ بے کوشش یوں ہی بخشی ہوئی جنت تھی۔ اب آدم اپنی مساعی سے جو جنت بنائے گا وہ اس کے خون جگر کی پیداوار ہوگی۔ وہ اس کی اپنی کمائی ہوگی:

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

(بال جبریل۔۱۳۳)

جاوید نامہ میں سیر افلاک کے دوران میں اقبال کی ملاقات ہر اس انسان سے ہوئی جو انسانیت کی کسی صفت کا ممتاز نمائندہ تھا۔ خواہ وہ صفت علوی ہو یا سفلی۔ اگر اس سیر کائنات میں کہیں ابلیس نظر نہ آتا تو ایک بڑا اہم نمائندہ حیات اور زندگی کے ڈرامے کا ایک اہم کردار نظر سے اوجھل رہتا۔ حقیقت حیات کا اہم پہلو تشنۂ تعبیر رہ جاتا۔ ابلیس کا تصور اقبال اور نظموں میں بھی بلیغ اور دلکش انداز میں پیش کر چکا تھا۔ لیکن یہ تصور اس کے ہاں اس قدر حکیمانہ اور دلآویز ہے کہ جاوید نامہ میں اس کی مزید تشریح کی کوشش کی گئی ہے۔ ابلیس اس سے پہلی نظموں میں بھی اپنی بابت جو کچھ کہہ گیا ہے اس میں تفاخر اور تکبر کے باوجود وہ ایسے صفات بیان کر گیا ہے جنھیں اقبال ارتقائے حیات کا لازمہ سمجھتا ہے۔ اسی لیے بعض اشعار میں ستائش کا پہلو مذمت پر غالب نظر آتا ہے۔ جاوید نامہ میں ابلیس کے متعلق دو نظمیں ہیں۔ ایک کا عنوان ہے "نمودار شدن خواجۂ اہل فراق ابلیس"، اور دوسری نظم کا عنوان "نالۂ ابلیس" ہے۔ ان دونوں نظموں میں بھی کہیں ابلیس کی تحقیر نظر نہیں آتی اور اس میں اکثر باتیں اس نے ایسی کہی ہیں جو اقبال کے فلسفہ خودی اور نظریہ ارتقاء کا اہم جزو ہیں۔ اقبال نے کئی جگہ متفرق اور منتشر اشعار میں اپنے اس نظریے کو بیان کیا ہے کہ زندگی اضطراب مسلسل، جستجوئے پیہم اور منزل کی خواہش سے بیگانہ ذوق سفر ہے۔ وہ خدا کے ساتھ بھی وصال کامل کا خواہش مند معلوم نہیں ہوتا جو عام طور پر صوفیہ کا مقصود ہے۔ اقبال اس عقیدے میں نہایت پختہ ہے کہ "شوق بمیرد ز وصل" اور اگر انسان خدا میں اس طرح گم اور ضم ہو جائے جس طرح قطرۂ باراں دریا میں ٹپک کر اپنی خودی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے تو اس قسم کی فنا حیات ابدی کا حصول نہیں بلکہ عدم ہے۔ بالفاظ دیگر خدا کی ذات سے انسان کی خودی کا فراق ابدا قائم و دائم رہتا ہے۔ یہ فلسفہ فراق

اقبال کا ایک امتیازی نظریہ ہے۔ جاوید نامہ میں اقبال نے ابلیس کو اس نظریہ حیات کا مبلغ بنا دیا ہے۔

خواجہ اہل فراق، کوئی طنزیہ اور تحقیری لقب نہیں ہے۔ بہر حال چونکہ شیطان کا عالم، عالم ظلمت ہے اس لیے اس کے نمودار ہوتے ہوئے پہلے تمام جہان میں اندھیرا ہو جاتا ہے۔ ابلیس اس میں ایک شعلے کی طرح ابھرتا ہے۔ لیکن یہ شعلہ بھی دھوئیں سے سیاہ پوش ہے۔ اقبال ہادی راہ رومی سے پوچھتا ہے کہ یہ کون ہے؟ مرشد نے کہا کہ یہ "خواجہ اہل فراق ہے جو سراپا سوز ہے۔ دیکھنے میں بہت سنجیدہ معلوم ہوتا ہے، مرد حکیم کی طرح کم خندہ و کم گو ہے"۔

اس کے بعد اپنے جواز میں ابلیس کچھ اس انداز کی باتیں کہنے لگتا ہے جو اقبال کے فلسفۂ خودی اور نظریہ ارتقاء کے اندر بھی پائی جاتی ہیں۔ کہتا ہے کہ میں وجود حق کا منکر تو نہیں۔ دیکھے ہوئے خدا کا انکار میں کیسے کر سکتا ہوں۔ اس لیے اور کافروں کی طرح کوئی مجھے منکر خدا تو نہیں کہہ سکتا۔ میرے انکار میں اقرار کا پہلو پوشیدہ ہے۔ اس کے بعد اقبال ہی کا نظریہ "ارتقائے آدم" ابلیس کی زبان سے بیان ہوا ہے۔ کہتا ہے کہ میں نے آدم کو بہکا اور بھڑکا کر مجبوری سے مختاری تک پہنچا دیا۔ جس جنت میں وہ پہلے تھا اور جہاں سے میں نے اس کو نکلوایا، اس میں سکون اور راحت تو تھی لیکن اختیار ناپید تھا۔ میں نے اختیار برت کر انکار کیا اور آدم نے بھی میری تلقین سے نافرمانی کا ایک قدم اٹھایا۔ اس کو لغزش مت کہو۔ اسی نافرمانی نے اس کے اختیار کا ثبوت مہیا کیا۔ ملائکہ کی بے چون و چرا اطاعت اور جبر میں کیا فرق ہے۔ وہاں اختیار کا نام و نشان نہیں۔ اختیار تو لغزش آدم سے پیدا ہوا جو اس کے طویل ارتقاء کے لیے ایک لازمہ تھا:

شعلہ ها از کشت زار من دمید
او ز مجبوری بہ مختاری رسید
زشتی خود را نمودم آشکار
با تو دادم ذوق ترک و اختیار

اقبال اس سے کہتا ہے کہ چھوڑ اس مسلک فراق کو جو پیچ و تاب اور اضطراب پیدا کرتا ہے۔ اب یہاں پھر لطیفہ یہی ہے کہ ابلیس کا جواب بھی وہی ہے جو خود اقبال کا فلسفہ ہے اور جسے اس نے سیکڑوں اشعار میں دہرایا ہے کہ فراق ہی سے آرزو اور جستجو اور سوز و گداز ہے:

گفت ساز زندگی سوز فراق
اے خوشا سر مستی روز فراق

(کلیات اقبال ۔۷۶۱)

"نالۂ ابلیس" میں ابلیس کی آہ و فغاں ہے۔ یہ بھی اقبال کا ایک انوکھا مضمون ہے۔ عام مومنوں کا یہ حال ہے کہ وہ شیطان سے پناہ مانگتے ہیں لیکن یہاں شیطان انسان سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ اپنے صید زبوں کی صیادی سے مجھے نجات مل جائے۔ عام عقیدہ یہ ہے کہ آدم کو شیطان نے خراب کیا مگر یہاں شیطان "اعوذ باللہ من الانسان" کہہ رہا ہے کہ یہ خودی ناشناس انسان بے چون و چرا میری حکم برداری پر تیار رہتا ہے۔ ذرا مقابلہ کرے تو مجھے بھی زور آزمائی کا موقع ملے:

اے خداوند صواب و ناصواب
من شدم از صحبت آدم خراب
ہیچ گہ از حکم من سر برنتافت
چشم از خود بست و خود را در نیافت

(جاوید نامہ ۳۷/۷۲۵)

میں ملعون و مردود اس لیے ہوا کہ میں نے قادر مطلق کے سامنے بھی ابا یا انکار کی جرأت کی۔ میری خودی میں استکبار کی کیفیت پیدا ہوئی۔ اگر میری مریدی میں وہ بھی یہ سیکھ لیتا کہ میری نافرمانی کی جرأت پیدا کرے اور ذوق کبریائی میں کسی کا مطیع و منقاد نہ ہو تو میں بھی ایسے مرید کی داد دیتا۔ لیکن یہ نالائق تو بہت بودا نکلا۔ یہ کیسا صید ہے کہ خود چلا آتا ہے گردن ڈالے۔ خدا سے کہتا ہے کہ اس ذلیل شکار سے میری خلاصی کرا:

خاکش از ذوق ابا بیگانہ
از شرار کبریا بیگانہ
صید خود صیاد را گوید بگیر
الامان از بندۂ فرماں پذیر

شکار کی پست ہمتی اور زود گرفتاری سے خود شکاری بھی سست عمل ہو جاتا ہے۔ ایسے سست عناصر انسانوں کی بدولت میرا بھی یہی حال ہوا ہے۔

اے خدا میری طاعت دیرینہ کو یاد کر کے مجھے اس عذاب سے نجات دلا:

از چنیں صیدے مرا آزاد کن
طاعت دیروزۂ من یاد کن
پست ازو آں ہمت والاے من
واے من ، اے واے من ، اے واے من

(ایضاً، ۱۳۷)

کوئی صاحب نظر حریف پختہ ہو تو اس سے کشتی لڑنے میں مزا بھی آئے۔ یہ موجودہ انسان کیا ہیں؟ مٹی کے کھلونے ہیں اور میں ہوں مرد پیر۔ بھلا کسی بڈھے کو یہ زیب دیتا ہے کہ مٹی کے کھلونوں سے کھیلا کرے۔ میں آتش نژاد ہوں اور فراق کی بدولت میری آگ خارا گداز ہوگئی ہے۔ یہ آدم تو ایک مشت خس رہ گیا ہے جس کے لیے ایک چنگاری کافی ہے۔ کوئی ایسا پہلوان نکال جو میری گردن مروڑ سکے اور جس کی ایک نگاہ ہی سے میں لرزہ براندام ہو جاؤں۔ ایسا مرد حق اگر مجھے پچھاڑ دے تو اس شکست میں وہ لذت محسوس ہو جو میرے بندۂ فرمان کی اطاعت گزاری سے مجھے حاصل نہیں ہوتی

اے خدا یک زندہ مرد حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست

(ایضاً، ۱۳۹)

اقبال کے ذہن میں بھی رسول کریم ﷺ اور صحابہ کرام کی سیرت کا نقشہ تھا۔ اس نے انسانی خودی، انسانی بصیرت اور ہمت کا ایک نصب العین قائم کرلیا تھا۔ وہ مرد مومن کے جو صفات بیان کرتا ہے وہ ایک انسان میں کہاں یکجا مل سکتے ہیں۔ اس معیار کو سامنے رکھ کر اب جو وہ گردو پیش نظر دوڑاتا ہے تو اسے انسان ایسے نظر آتے ہیں جن کی نسبت خدا سے شکایت کرتا ہے

یہی انساں ہے سلطاں بحر و بر کا
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا
نہ خودبیں نے خدابیں ، نے جہاں بیں
یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا

(کلیات اقبال اردو، ۳۸۰)

اقبال کے نزدیک زندگی نفی و اثبات دونوں پر مشتمل ہے۔ ارتقائے حیات میں ایک حالت کی نفی سے دوسری حالت کا اثبات ہوتا ہے۔ اور آگے بڑھتے ہوئے بھی اس اثبات کی نفی ہو جاتی ہے۔ ابلیس کو اقبال خواجہ اہل فراق کہتا ہے اور کسی حد تک اس کی مداحی اور ہم نوائی کرتا ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ وہ فراق کو آرزو و جستجو اور ترقی نفس انسانی کا سرچشمہ قرار دیتا ہے:

بگو جبریل را از من پیامے
مرا آں پیکر نوری نداوند
ولے تاب و تب ما خاکیاں بیں
بہ نوری ذوق مہجوری نداوند

نفس کے اندر اگر پیکار نہ ہو تو اس کی ترقی ممکن نہیں۔ زندگی خیر و شر کی پیکار کا نام ہے۔ شر نفی اور انکار کے مرادف ہے اور یہی صفت ابلیس کے تصور میں مشخص ہو گئی ہے۔ لیکن خالی نفی اور انکار سے تو زندگی قائم نہیں ہو سکتی۔ جہاں تک نفی و انکار کے لزوم کا تعلق ہے اور جس حد تک اقبال اس کو معاون حیات سمجھتا ہے، اس حد تک انکار مجسم ابلیس کی زبان سے بھی حکیمانہ کلمات نکلواتا ہے۔ لیکن ابلیس کی خودی محض ایک سطحی خودی ہے۔ اس میں ایجابی پہلو کا فقدان ہے۔ ابلیس کے تصور میں بھی ایسی صفات موجود ہیں جو قلب ماہیت سے خودی کی تکمیل میں معاون ہو سکتی ہیں اور ابلیس کی ستائش گری انہیں صفات کی وجہ سے ہے جن میں زندگی کا ارتقاء مضمر ہے اور ان صفات کے فقدان سے زندگی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتی۔ یہ وہی بات ہے جو حدیث شریف میں کہی گئی ہے کہ شیطان کی گردن مارنے کی ضرورت نہیں، اسے مسلمان کرنے کی ضرورت ہے اور یہی تصور ابن عربی کا بھی ہے کہ جنت کے پھل دوزخ کی گرمی سے پکتے ہیں۔ ابلیس کے آتش نژاد ہونے کے یہی معنی ہیں۔ اقبال اس کو آتش حیات کہتا ہے۔ لیکن اس نار کو دود آفریں نہیں بلکہ نور آفریں ہونا چاہیے۔ زندگی کا قیام اور اس کا ارتقا نفی کے پہلو کے بغیر نہیں ہو سکتا، لیکن نفی فی نفسہ تصور نہیں ہو سکتی۔ نفی سے اعلیٰ تر اثبات کی طرف یا اقبال کی اصطلاح میں استحکام خودی کی طرف مسلسل قدم اٹھنا چاہیے۔ اثبات مسلسل نفی مسلسل کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا نفی بھی خیر مطلق کے حصول کے لیے لازمی ہے۔

کتابیات

قرآن، ترجمہ اشرف علی تھانوی، ☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆محمد اقبال، کلیات اقبال، فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء

خلیفہ عبدالحکیم

ابن تیمیہ

پورا نام ولقب تقی الدین ابو العباس احمد بن شہاب الدین ابوالمحاسن عبدالحلیم ہے۔ ابن تیمیہ کے نام سے معروف ہیں (تماںبستی کی نسبت ہے) ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ کو حران میں پیدا ہوئے۔ تاتاریوں کے حملے کے پیش نظر اپنے خاندان کے ساتھ چھ برس کی عمر میں دمشق چلے گئے۔ اپنے والد جید عالم سے تعلیم حاصل کی اور دوسرے علما سے بھی استفادہ کیا۔ امام حمیدی (م ۴۸۸ھ) کی کتاب "المجمع من الصحیحین" حفظ کی۔ احادیث کے علاوہ فقہ، اصول فقہ، تفسیر، تاریخ اور دوسرے مذاہب سے متعلق غائر معلومات حاصل کیں۔ تمام عصری علوم میں انہیں کمال دسترس حاصل تھی۔ مناظرہ ومکالمہ میں غالب رہتے تھے۔ ان کی عمر اکیس سال کی تھی کہ ۶۸۲ھ میں ان کے والد انتقال کر گئے۔ چنانچہ انہوں نے ان کی جگہ سنبھالی اور درس و تدریس اور موعظت کا فریضہ ادا کرنا شروع کیا۔ وہ چاہتے تھے کہ قرن اولین کے حقیقی اسلام کی اشاعت ہو۔ ان کی بے باک مدلل گفتگو سے ان کے مؤید و مخالف عناصر پیدا ہوئے۔ وہ مخالفتوں کی پروا کیے بغیر ایک مردحق کی طرح اپنے نظریہ وخیال کا اظہار کرتے رہے۔

۶۹۹ء میں تاتاریوں نے دمشق پر حملہ کیا۔ ابن تیمیہ نے اپنی تقاریر میں لوگوں کو جنگ کے لیے ابھارا اور خود تاتاری حاکم کے پاس جا کر اسے لڑائی سے باز رکھنے کی کوشش کی۔ بعد میں وہ مصر گئے اور والی مصر اور افواج مصر کو جہاد کے لیے ابھارا۔ ان کو آمادۂ جنگ کیا اور خود میدان جنگ میں شریک ہوئے اور اس طرح تاتاریوں پر فتح حاصل کی۔ کامیابی کے بعد پھر درس وتدریس اور پندوموعظت کا سلسلہ شروع کیا۔ بدعتوں کے خلاف آواز اٹھائی۔ دوسرے مسالک فقہی پر بے باکانہ تنقید کی۔ ان کے مخالفین نے دربار میں شکایت کی اور ۷۰۵ھ ماہ رمضان میں انہیں قید خانے میں ڈال دیا گیا۔ ۲۳ ربیع الاول ۷۰۷ھ کو رہائی ملی اور پھر درس وتدریس کا سلسلہ جاری کیا۔ مسئلہ طلاق میں فقہائے اربعہ سے اختلاف کیا۔ علما نے شاہ الناصر کے پاس شکایت کی اور وہ قید کر دیے گئے۔ زمانہ قید ۲۲ رجب ۷۲۰ھ سے دس محرم ۷۲۱ھ تک رہا۔ ۷۲۶ھ میں ان کی زیارت قبور اولیاء کے متعلق پرانے فتوی کی آڑ لے کر بادشاہ کے پاس شکایت کی گئی۔ ۱۰ جمادی الآخر ۷۲۸ھ کو تمام کتب مطالعہ اور مسودات ان سے لے لیے گئے۔ ۲۰ شوال کو قید وبند کی مصیبتوں سے نجات پا کر عالم بقا کو سدھارے۔ (امام ابن تیمیہ، محمد ابو زہرہ مصری، مترجمہ نایب حسین، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۶۸ء)

ابن تیمیہ نے تمام مذاہب فقہ اسلامی کا مطالعہ کیا۔ شرائع اسلامی کی حکمت اور فلسفہ کے اسرار ورموز کو سمجھا۔ غزالی اور ابن رشد کے تصورات کو غور سے دیکھا۔ رسائل اخوان الصفا اور ابن حزم کی کتاب المعلی فی شرح المحلی بھی پڑھی۔ وہ اور ان کے اہل خاندان حنبلی عقاید کے پابند تھے۔ لیکن کبھی کبھی دوسرے مذاہب کے فتاویٰ سے بھی فائدہ اٹھاتے تھے۔ جو احکام اللہ اور سنت رسول اور صحابہ سے قریب سمجھتے، ان کو قبول کرتے۔

ابن تیمیہ نے فرقہ شیعہ، فرقہ زیدیہ، فرقہ کیسانیہ، فرقہ اسماعیلیہ، فرقہ باطنیہ، فرقہ نصیریہ، جبریہ، معتزلہ، اشاعرہ، متصوفین کے بعض قابل اعتراض عقاید پر تنقید کی (فلسفہ عجم، ۱۱۹) اس لیے ان کے خلاف مخالفتوں کا زور رہا۔ ابن تیمیہ منطق کے نقاد تھے۔ منطق جن اصولوں پر قائم ہے وہ بہت کمزور ہیں۔ وہ ابن عربی کے نظریات کے بھی مخالف تھے۔ قیاس، اجماع اور اجتہاد کے متعلق ان کے اپنے مخصوص عقاید تھے۔

تصانیف:

وہ کثیر التصانیف تھے۔ ان کی تصانیف تفسیر، احادیث، فقہ، فتاوی، اصول فقہ، عقاید وکلام، علم الاخلاق، زہد، تصوف، فلسفہ ومنطق پر تنقید، خطوط وغیرہ اور متفرق مضامین پر مشتمل ہیں۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار حضرات نے ۱۵۹ کتب ورسائل مطبوعہ کی نشاندہی کی ہے۔ براکلمان نے ۱۵۳ کتب کی فہرست دی ہے۔ غلام جیلانی برق نے

اپنی کتاب ''ابن تیمیہ'' میں ۴۸۰ کتب ورسائل کی فہرست شامل کی ہے۔ ابوزہرہ نے ۵۹۱ کتب ورسائل کی نشاندہی کی ہے۔

علامہ اقبال کی نگاہ میں ابن تیمیہ کی بڑی قدر ومنزلت تھی۔ وہ ان کو بزرگ، صاحب تصنیف اور ان تھک مبلغ اسلام کہتے تھے۔ (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۲۲۶) وہ ابن تیمیہ کے عقائد ونظریات کے متعلق لکھتے ہیں:

''ابن تیمیہ کی تعلیم وتربیت حنبلی روایت کے مطابق ہوئی۔ وہ خود آزادی اجتہاد کے مدعی تھے۔ انہوں نے مذاہب اربعہ کی قطعیت کے خلاف بغاوت کی۔ وہ اصول اولین کی طرف متوجہ ہوئے تاکہ نیا باب رقم کرسکیں۔ مذہب ظاہری کے مؤسس ابن حزم کی طرح انہوں نے فقہ حنفی کے اصول استدلال یعنی قیاس واجماع کو رد کیا جیسا کہ فقہائے متقدمین کا اعتقاد تھا۔ کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اس نظریہ کے ساتھ موافقت تمام توہمات کی جڑ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عہد کے اخلاقی وذہنی تنزل، ضعف اور فرسودگی پر نظر رکھتے ہوئے ان کا یہ خیال حق بجانب تھا کہ ہر صدی کے آغاز پر ایک مجدد ظہور کرتا ہے۔ لیکن ابن تیمیہ کی تعلیمات میں جو روح کام کر رہی تھی، اس کا اظہار اس تحریک میں پیدا ہوا جو نجد کے ریگ زاروں سے ابھری۔ اس کے پھیلاؤ کے بڑے امکانات تھے۔ بقول میکڈانلڈ (Macdonald,D.B.) اسے اسلام کی فرسودہ دنیا کا پاکیزہ ترین حصہ تصور کرنا چاہیے۔ وہ صحیح معنوں میں عہد حاضر کے مسلمانوں میں زندگی کا اولین ارتعاش تھا۔ (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۲۲۶)۔ علامہ اقبال ابن تیمیہ کے ایک اور کام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں

''بعض افراد ایسے معیار بتاتے ہیں جن کی روشنی میں ہم یہ اعتقاد کر لیتے ہیں کہ ہمارا ماحول ناقابل تغیر نہیں اور نہ ان میں نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ گذشتہ سے متعلق غلط احترام کی وجہ سے ضرورت سے زیادہ تنظیم کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ تیرہویں صدی اور بعد کے فقہائے اسلام کے معتقدات سے ظاہر ہے اور جو اندرونی روح اسلام کے منافی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے خلاف ابن تیمیہ کا زبردست ردعمل پیدا ہوا جو اسلام کے ان تھک مبلغ اور صاحب تصنیف تھے (ایضاً ۲۲۲)''

علامہ اقبال نے ایک اور کارنمایاں کا ذکر کیا ہے اور وہ یونانی منطق کی تردید ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

''اشراقی اور ابن تیمیہ نے منطق یونانی کی باقاعدہ تردید کا بیڑہ اٹھایا۔ پھر ابوبکر رازی نے غالباً سب سے پہلے ارسطو کی شکل اول پر تنقیدی نظر ڈالی۔ رازی کے اعتراض کا رنگ خاصہ استقرائی ہے۔ ابن حزم نے ادراک بالحواس پر بہ حیثیت ایک سرچشمہ علم زور دیا اور ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الرد علی المنطقیین میں استقراء کو بطور حجت قابل اعتماد ٹھہرایا۔ اس طرح یوں اس منہاج کی ابتدا ہوئی جس کا تعلق مشاہدے اور تجربے سے ہے'' (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۱۹۵۔۱۹۶)۔

کتابیات

ابو زہرہ ابن تیمیہ حیات و عصر مترجمہ نایب حسین، غلام علی اینڈ سنز، لاہور☆ پنجاب یونیورسٹی، دائرہ معارف اسلامیہ، ابن تیمیہ، ج۱، لاہور☆ غلام جیلانی برق، ابن تیمیہ، لاہور☆ غلام رسول مہر، سیرت امام ابن تیمیہ، لاہور، ۱۹۲۵ء ☆ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجمہ سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور☆ محمد حنیف ندوی، عقلیات ابن تیمیہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۸۱ء☆ محمد یوسف کوکن عمری، امام ابن تیمیہ، لاہور، ۱۹۶۰ء

ظہورالدین احمد

ابن حزم

ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلس کے مشہور عرب عالم دین، مورخ اور شاعر۔ ماہ رمضان کے آخری دن ۳۸۴ھ/۲ نومبر ۹۹۴ء کو قرطبہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد، منصور الحاجب (۴۱۲ھ۔۴۵۳ھ/ ۱۰۲۱۔۱۰۶۱ء) اور اس کے بیٹے مظفر ۴۵۴۔۴۵۷ھ/۱۰۶۱۔۱۰۶۵ء کے عہد حکومت میں وزیر تھے۔ ابن حزم نے وقت کے لائق اساتذہ سے تعلیم حاصل کی۔ خانہ جنگیوں کی وجہ سے ابن حزم کو قرطبہ چھوڑنا پڑا اور المریہ میں سکونت اختیار کی۔ ان پر اموییوں کی حمایت کا الزام لگا۔ وہ چند ماہ قید میں بھی رہے۔ بعد میں الحصن القطر میں جلاوطن کر دیے گئے۔ وہاں سے

وہ بلنسیہ چلے گئے۔ وہاں عبدالرحمٰن الرابع المرتضیٰ (۴۰۸ھ/ ۱۰۱۸ء) کی فوج میں شامل ہو کر غرناطہ کے محاذ پر جنگ میں قید ہوئے لیکن تھوڑے عرصے کے بعد رہا ہوئے۔ پھر ۴۰۹ھ میں قرطبہ واپس چلے گئے۔ عبدالرحمٰن الخامس المستظہر (مقتول ۴۱۴ھ) نے اپنے مختصر دور سات ہفتے میں ابن حزم کو وزیر منتخب کیا لیکن خلیفہ کے قتل کے بعد ابن حزم بھی قید ہوئے۔ ۴۱۸ھ میں انھیں شاطبہ میں دیکھا گیا۔ ہشام المعتمد (۴۱۸-۴۲۲ھ/ ۱۰۲۷-۱۰۳۱ء) کے عہد میں وہ ایک مرتبہ پھر وزیر بنے۔ جب وہ فقہ مالکیہ سے منحرف ہوئے اور ظاہری مذہب اختیار کیا تو علمائے ان کے خلاف فتویٰ دیا۔ اس سے قبل وہ شافعی مذہب کے پرجوش حامی تھے۔ اپنی کتاب " ابطال القیاس و الرائے " اور کتاب "شعبان الاحکام فی اصول الاحکام" میں انہوں نے اپنے ظاہری نظریے کی وضاحت کی کہ فقہی مسائل کی ان جزئیات کو جن کی اساس قرآن وسنت پر نہیں، انہیں رد کر دینا چاہیے۔ اپنی مشہور تصنیف "کتاب المعلی بالآثار فی شرح المحلی بالاختصار" میں انہوں نے ظاہریہ نظام فقہ پیش کیا اور ظاہریہ اصولوں کو دینی تصور پر منطبق کرنے کا ایک نیا راستہ نکالا۔ ان کی کتاب "الفصل فی الملل و الاهو اوالنحل" بھی اسی مسلک فقہ پر مشتمل ہے۔ عبداللہ العمادی نے اس کا اردو ترجمہ کیا۔ جو ۱۹۴۵ء میں تین جلدوں میں جامعۂ عثمانیہ نے شائع کیا۔ جو اشاعرہ پر کڑی تنقید سے عبارت ہے۔ انہوں نے چار سو کتب لکھیں جو اسی ہزار صفحات پر مشتمل تھیں۔ بنوامیہ کی حمایت پر ان کی تصانیف نذر آتش کی گئیں۔ وہ جزیرہ میورقہ (Majorca) میں چلے گئے اور ۴۳۰ھ سے ۴۴۰ھ تک وہاں مقیم رہے۔ عمر کے باقی حصے سے متعلق معلومات میسر نہیں۔ اتنا یقینی ہے کہ وہ سیاست سے کنارہ کش ہو کر اپنی جاگیر منت لیشم (Monta lisham) میں چلے گئے اور تصنیف و تالیف میں مشغول ہو گئے۔ ابن حزم کی سب سے ابتدائی تصنیف "طوق الحمامۃ" ہے جو ۴۱۸ھ میں لکھی گئی۔ یہ عشق کے بارے میں ہے۔ وہ ۲۸ شعبان ۴۵۶ھ/ ۱۱۰ اگست ۱۰۶۴ء کو فوت ہوئے (اردو دائرہ معارف اسلامیہ)۔

ابن حزم حدیث، علم الکلام، اصول فقہ، ادب، منطق اور فلسفہ میں کامل مہارت رکھتے تھے۔ وہ بڑے عالم، وسیع الاطلاع بزرگ تھے۔ رضائے الٰہی کے لیے علم حاصل کرتے تھے اور دین کو تمام مصلحتوں سے بالاتر جانتے تھے۔ انھوں نے ظاہری مسلک اختیار کیا اس لیے کہ اس میں اجتہاد واجب ہے اور نصوص کی تاویل ممنوع ہے۔

علامہ اقبال کی نگاہ میں ابن حزم صاحب الرائے، دقیق الذہن مفکر تھے۔ اس لیے انھوں نے اپنی تحریروں میں ان کے عقائد سے استفادہ کیا ہے اور ان کے بعض افکار پر تبصرہ و تنقید بھی کی ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں جہاں ابن حزم کے حوالے سے بات کی وہاں کتاب کا نام اور صفحہ درج نہیں کیا۔ بعض بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن حزم کے مندرجہ ذیل رسائل بھی ان کی نظر سے گزرے ہوں گے۔

۱۔ کتاب الاحکام فی اصول الاحکام

۲۔ ابطال القیاس والرای والاستحسان والتقلید والتعلیل

علامہ اقبال نے مندرجہ ذیل نگارشات میں ابن حزم کے افکار و عقائد پر اظہار خیال کیا ہے۔

۱۔ سید نذیر نیازی کے نام خط مؤرخہ ۱۱ دسمبر ۱۹۲۰ء میں لکھتے ہیں "میں نے لفظ نور کے وہی معنی لیے ہیں جن میں یہ لفظ عام طور پر لیا جاتا ہے۔ اگر آپ کہیں کہ اس آیہ میں نور علی حذا القیاس زجاج وغیرہ سے کچھ اور مراد ہے تو یہ تاویل ہو گی۔ میں نے اپنے تمام لیکچروں میں اس قسم کی تاویل سے پرہیز کی ہے۔ اور الفاظ کو انھی معنوں میں لیا ہے جن میں وہ عام طور پر مستعمل ہوتے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے کہ حضور رسالت مآب کا یہی طریق تھا۔ یہی طریق محبث ابن حزم کا ہے" (کلیات مکاتیب اقبال، جلد ۳ ص ۱۸۳)

۲۔ اسلم جیراجپوری کے نام خط مؤرخہ ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء میں لکھتے ہیں: "ابن حزم نے کتاب الملل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس رسالے سے "کتاب الطواسین" کی پوری تائید ہوتی ہے" (کلیات مکاتیب اقبال ۹۴)۔

۳۔ منطق کی حدود سے بحث کرتے ہوئے ابن حزم نے بھی ادراک بالحواس ہی پر بہ حیثیت ایک سرچشمہ علم، زور دیا ہے اور الرد علی

المتقین میں ابن تیمیہ نے بھی استقراء کو بطور حجت قابل اعتماد ٹھہرایا"۔ اس بیان میں ابن حزم کی کتاب التقریب فی حدود المنطق کا حوالہ ہے (تشکیل جدید الٰہیات، ص ۱۹۶)۔

۴۔ "مذہب ظاہری کے مؤسس ابن حزم کی طرح (اصل میں داؤد الظاہری اس کے بانی تھے)۔ انھیں (ابن تیمیہ) بھی فقہ حنفی کے اصول قیاس اور اجماع سے جیسا کہ فقہائے حقدمین ان کی تعبیر کرتے چلے آئے ہیں، انکار کیا تھا (تشکیل جدید الٰہیات، ۲۲۶) اس نقطہ نظر کا ماخذ ابن حزم کا رسالہ ابطال القیاس والرای والاستحسان والتقلید والتعلیل ہے۔

۵۔ ابن حزم نے اشاعرہ کے لایتجزات کا وجود تسلیم نہیں کیا اور جدید ریاضیات کو اس سے اتفاق ہے (تشکیل جدید الٰہیات، ۷۶)۔

۶۔ ذات الٰہی کو ذات انسانی پر قیاس کرنے کا یہی اندیشہ تھا جس کی بنا پر ہسپانوی عالم دین ابن حزم کو اس امر میں تأمل ہوا کہ ذات باری تعالیٰ سے زندگی کا استاد کرے اور جس نے بکمال ذہانت پھر یہ نکتہ پیدا کیا کہ ہم اسے زندہ کہتے ہیں تو اس لیے کہ قرآن مجید نے اسے زندہ کہا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم کی نگاہیں واردات شہود کی سطح سے آگے نہیں بڑھیں اور وہ ان کے عمیق پہلو سے بے خبر رہا۔ وہ سمجھا زندگی عبارت ہے تغیر یا تواتر یعنی کسی متزاحم ماحول میں ایک رویے کے بعد لگاتار دوسرا رویہ بدلنے سے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس تغیر میں تواتر کی کارفرمائی ہے وہ نقص کی علامت ہے اور اس لیے ذات الٰہیہ کی کاملیت کا اثبات کیا جائے تو اس سے زندگی کا استاد ناممکن ہوگا (تشکیل جدید الٰہیات ص ۱۰۵)

۷۔ ابن حزم کو یہی بہتر نظر آیا کہ اس کی صفت حیات کو اس کے کمال ذات پر قربان کر دے، حالانکہ اس مشکل کا حل موجود ہے۔ ہم دیکھ آئے ہیں کہ انائے مطلق ہی تمام حقیقت ہے اور اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ "انا" بھی ایک ایسے عالم کو جو اس سے بیگانہ ہے خارج سے مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس کی زندگی جملہ شئون و اطوار خود اس کے اندر سے متعین ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہم اس کی ذات میں تغیر کا اثبات کرتے ہیں تو ان معنوں میں نہیں کہ وہ ایک حرکت ہے نقص سے کمال یا کمال سے نقص کی طرف" (تشکیل جدید الٰہیات، ۱۰۹)۔

۸۔ ابن حزم نے نہایت صحیح کہا ہے کہ باصطلاح قرآنی عمل تخلیق اور شے مخلوق میں کوئی فرق نہیں۔ ہم جسے شے کہتے ہیں وہ صرف ان اعمال کا مجموعہ ہے جن کا اظہار جواہر کی شکل میں ہو رہا ہے۔ (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ۱۲۱۔۱۲۲)

۹۔ راجر بیکن (۱۲۱۴۔۱۲۹۴ م) کی تصنیف اوپس ماژوس (Opuss Majus) پر ابن حزم کے اثرات نمایاں ہیں (تشکیل جدید الٰہیات، ص ۱۹۶)۔

کتابیات

ابن حزم، الفصل فیالملل و الاھواء و النحل مصر ۱۳۴۷ھ ☆ ابن حزم، الفصل فی الملل والاھواء و النحل، مصر ۱۹۰۳ء ☆ ابن حزم، التقریب لحد المنطق و المدخل الیہ، منشورات مکتبۃ الحیاۃ۔ س۔ن ☆ ابوزہرہ، ابن حزم: حیاتہ و عصرہ و آراء ہ و فقھہ طبع ثانی، مصر، س۔ن ☆ دانشگاہ پنجاب، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور ☆ عبدالحلیم، ابن حزم الاندلسی و جھودہ فی البحث التاریخی و الحضاری، قاہرہ، ۱۹۸۸ء ☆ عبدالکریم، خلیفہ، ابن حزم الاندلسی، حیاتہ و ادبہ، بیروت، س۔ن

ظہور الدین احمد

ابن خلدون

ابن خلدون کا شمار دنیا کی اہم شخصیتوں میں ہوتا ہے۔ وہ ایک عظیم مؤرخ ہی نہیں بلکہ اپنے زمانے کے متداولہ علوم کے ماہر بھی تھے۔ مقدمہ ابن خلدون ان کی ضخیم تاریخ کا مقدمہ ہی نہیں بلکہ اسے تمام علوم کا مقدمہ کہا جا سکتا ہے۔ انہوں نے اس مقدمے میں ایک زندہ معاشرے کا تجزیہ کیا ہے اور اس کے کسی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا۔ وہ بقول اقبال: "تاریخ جدید کے علمی مطالعہ کا مؤسس ہے۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے نفسیات کے اس پہلو میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیتے ہوئے وہ تصور قائم کیا ہے جسے آجکل نفس تحت الشعور سے تعبیر کیا جاتا ہے (تشکیل جدید، ۲۹۵)

ابن خلدون کا نام عبدالرحمٰن تھا۔ والد اور دادا کا نام محمد تھا۔ ان

کے پڑدادا کا نام خلدون تھا۔ ابن خلدون تونس میں ۷۳۲ھ میں پیدا ہوئے۔ وہیں پرورش پائی اور علوم مروجہ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد ابن بطوطہ کی طرح مختلف ممالک کی سیر کی۔ حکام نے ان کی قدردانی کی اور انہیں اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا مگر ایسا بھی ہوا کہ بادشاہوں نے ناراض ہو کر ان کو قید کر دیا۔ ۷۷۶ء میں ابن خلدون تلمستان میں بنی سلامہ کے قلعے میں مقید رہے اور یہیں اپنا مشہور مقدمہ مکمل کیا اور تاریخ لکھنا شروع کی۔ چار سال یہاں قیام کرتے کے بعد وہ اپنے وطن پہنچے اور تاریخ کی تکمیل میں مصروف ہو گئے، مگر دربار میں ان کی شکائتیں ہونے لگیں تو وہ مصر چلے گئے۔ وہاں سلطان مصر نے ان کو ۷۸۶ھ میں قاضی مقرر کر دیا۔ یہیں انہوں نے اپنی تاریخ ۷۹۷ء میں مکمل کی۔ ابن خلدون نے مصر میں ۸۰۸ھ میں وفات پائی۔

علامہ اقبال ابن خلدون کو ایک عظیم مؤرخ اور نفسیات انسانی کا ماہر خیال کرتے ہیں۔ انہوں نے اپنے خطبات میں جا بجا ان کی تعریف کی ہے اور ان کے خیالات سے استفادہ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابن خلدون نے قرآن کی روح کو سمجھتے ہوئے تاریخ کا ایک ایسا نظریہ پیش کیا جو آئندہ قوموں کے لیے مشعل راہ ثابت ہوا۔ وہ اپنے خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" میں رقمطراز ہیں: "بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا مقدمہ سرتاسر اس روح سے معمور ہے جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی۔ وہ اقوام و امم کے عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے بہ حیثیت قوم عربوں کی سیرت اور کردار کی بحث میں جو لکھا ہے، قرآن پاک ہی کی اس آیت کی تفصیل مزید ہے: "اور وہ عرب سخت منکر ہیں اور منافق اور اسی لائق کہ نہ سیکھیں قاعدے جو اللہ نے نازل کیے اپنے رسولؐ پر اور اللہ سب جانتا ہے اور بعضے عرب وہ ہیں کہ ٹھہراتے ہیں اپنا خرچ کرنا جرمانہ اور تاکتے ہیں تم پر زمانے کی گردشیں۔ ان پر آوے زمانے کی گردش بری۔ اللہ سب سنتا اور جانتا ہے" (قرآن: ۹: ۹۷: ۹۸)

اس آیت میں عربوں کی خودسری کی طرف اشارہ ہے اور ابن خلدون نے بھی عربوں کی فطرت سے بحث کرتے ہوئے کچھ ایسی ہی باتیں کہی ہیں۔ وہ لکھتا ہے: "عرب ایک وحشی قوم ہے جس میں وحشیانہ عادات و خصائل ایسی جڑ پکڑ گئے ہیں کہ ان کے جبلی و فطری عادات و خصائل شمار ہونے لگے ہیں اور یہ وحشت عربوں کی اس لیے ہے کہ اس میں ان کو دوسروں کی تابعداری سے چھٹکارا ملتا ہے اور کسی کی سیاست کے سامنے وہ سر نہیں جھکاتے۔ ان کا یہ رجحان طبع ظاہر کرتا ہے کہ آبادی اور تمدن کے سخت خلاف ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ ادھر ادھر چلتے پھرتے اور لوٹ مار کے عادی ہیں۔ بہت دفعہ لوگوں پر جرمانے عائد کرتے ہیں صرف لالچ سے کہ اس راستہ سے ان کو مالی فائدہ پہنچے، آمدنی کی ایک شکل ہو اور بکثرت دولت جمع ہو سکے کیونکہ یہ زرطلبی کے دلدادہ تو پہلے ہی سے ہیں۔ چنانچہ ان کے طرز عمل سے بجائے اس کے کہ فساد رکے، ظالم کا ہاتھ روکا جائے، فساد کی آگ اور بھڑکتی ہے.......... ان میں خودسری پر لے درجے کی ہے۔ یہ دوسروں کی حکومت کو برداشت نہیں کر سکتے۔ اگرچہ وہ دوسرا باپ، بھائی یا قبیلہ کا مکھیا کیوں نہ ہو۔ ہاں کبھی وہ شرم و حیا سے دل نخواستہ دب جاتے ہیں۔ اسی لیے ان میں سے ہر ایک رعایا کو خوب نچوڑتا ہے اور ان سے بادلِ پر حکومت کے ارمان نکالتا ہے۔

(مقدمہ ابن خلدون۔ ۱۵۱۔۱۵۰)

علامہ اقبال نے یہ آیتیں نقل کی ہیں۔ ان سے اگلی آیت میں ان عربوں کا ذکر بھی آیا ہے جو اللہ پر ایمان لاتے ہیں۔ ان کی نسبت بہتر ہو جاتی ہے اور وہ نیک انسان بن جاتے ہیں۔ اس سورت کا ترجمہ درج ذیل ہے

"اور وہ عرب جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان کا خرچ کرنا اور رسول ﷺ کی دعا لینا انہیں اللہ کے قریب لاتا ہے تو یقیناً وہ انہیں اللہ کے قریب لاتے ہیں۔ اللہ ان پر اپنی رحمت نازل کرے گا۔ یقیناً اللہ غفور الرحیم ہے" (قرآن، ۹: ۹۹)

ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں عربوں کے اس دوسرے طبقے کا ذکر بھی کیا ہے: "ہاں دین و مذہب کی جلا سے جب عرب طبائع کا رنگ پلٹتا ہے تو پھر سیاست ملکی کی قابلیت ان میں پیدا ہوتی ہے۔ مذہب ان میں ظلم و تشدد کی جڑ کاٹ کر محبت و پیار پیدا کرتا ہے اور ایک دوسرے

کی طرف دست درازیوں سے روکتا ہے۔ چنانچہ جب عرب قوم میں حکومت کی بنیاد پڑی اور دین نے شرعی قوانین کے ماتحت سیاسی امور کو پختگی سے ملک میں رائج کیا اور وہ احکام بھی رائج و نافذ کیے جو آبادی کے ظاہری اور باطنی مصالح کی رو سے ازبس ضروری تھے اور اسی نہج پر خلافتوں کا سلسلہ چلا تو عربوں کی حکومت نے زور پکڑ لیا اور ان کی سلطنت میں ایک شان پیدا ہوگئی۔ چنانچہ رستم ایرانی فوج کا سپہ سالار جب مسلمانوں کو جماعت کی صف بندی میں اکٹھا دیکھتا تو کہتا ''عمرؓ واقعی کرشمہ ساز انسان ہے کہ عربوں کو کیسے آداب سکھا رہا ہے۔ پھر جب مسلمان قبائل نے دین کو چھوڑا تو سلطنت بھی ان کے ہاتھ سے نکلی اور سیاست کو بھی انہوں نے بھلا دیا اور پھر ریگستانوں کی طرف چل دیئے'' (مقدمہ ابن خلدون۔۱۵۹)

قرآن حکیم میں کسی روایت کو پرکھنے کا یہ ذریعہ بتایا گیا ہے کہ اس کے راوی کے متعلق معلوم کرو کہ اس کا کردار کیسا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں آیا ہے: ''اے ایمان والو، اگر کوئی فاسق تمہارے پاس خبر لے کر آئے تو تحقیق کرو'' (قرآن:۴۹:۶)

علامہ اقبال نے سورۂ حجرات کی اس آیت کو غلط اور صحیح کے پرکھنے کا معیار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اسی کو سامنے رکھ کر مسلمانوں نے قانون شہادت کو وضع کیا اور احادیث کے متعلق چھان پھٹک کی۔ اسی اصول کے پیش نظر علامہ ابن خلدون نے امام مہدی کے متعلق کہی گئی احادیث کو پرکھا اور ان میں سے ہر ایک کو ناقص پایا: ''پس یہی وہ سب احادیث ہیں جن کو ائمہ حدیث مہدی آخرالزماں کے بارے میں لائے ہیں آپ دیکھ چکے کہ ان روایات میں مشکل ہی سے کوئی روایت سقم سے خالی ہے (مقدمہ ابن خلدون۔۳۱۸) علامہ اقبال بھی اس سلسلے میں ابن خلدون سے متفق ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ مسلسل انتظار کا یہ نظریہ مجوسیت کا پیدا کردہ ہے۔ وہ اپنے خطبے 'اسلامی ثقافت کی روح'' میں لکھتے ہیں: ''اس میں کوئی شک نہیں کہ امید اور توقع مجوسی تہذیب و ثقافت کی ایک مستقل روش ہے یعنی زرتشت کے نوزائیدہ بیٹوں کے ظہور کا انتظار، خواہ کوئی مسیح ہو یا انجیل چہارم کا فارقلیط۔ لیکن جو طالب علم یہ سمجھنا چاہتا ہے کہ اسلام کے اصول خاتمیت کے معنی تہذیب و ثقافت کے لیے کیا ہیں تو اس کو چاہیے کہ اس سمت کا رخ کرے جس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ اس لیے کہ یہ اصول مسلسل انتظار کی اس مجوسی روش کے خلاف، جس سے تاریخ کا ایک غلط نظریہ قائم ہو جاتا ہے، ایک نفسیاتی روک بھی ہے۔ دراصل ابن خلدون نے تاریخ کا جو نظریہ قائم کیا وہ اس کی حقیقی روح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس نوع کے ایک اسلامی عقیدے کی تنقید سے ہمیشہ کے لیے ثابت کر دیا کہ اور نہیں تو کم از کم ان نتائج ہی کے اعتبار سے جو بلحاظ نفسیات اس سے مرتب ہوتے ہیں، اسلام میں اس کی کوئی جگہ نہیں'' (تشکیل جدید۔۲۲۱۔۲۲۲)

مہدویت کے انتظار میں ایک نفسیاتی خطرہ پوشیدہ ہے کہ اس سے عمل کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں اور لوگ اس بات پہ تکیہ کر کے بیٹھے رہتے ہیں کہ آخر کار ان کی مشکلات کا مداوا ہو جائے گا اور ایک شخص آ کر انہیں مصائب سے نجات دلائے گا اور اسلام کا بول بالا کرے گا۔ ظاہر ہے کہ وہ خود جب تک ہاتھ پاؤں نہیں ماریں گے، ان کی تقدیر نہیں بدل سکتی اور یوں مہدویت کا تصور عمل کی راہ میں بڑی رکاوٹ ثابت ہوتا ہے جو اسلامی تہذیب کے لیے ایک بہت بڑا خطرہ ہے۔ علامہ اقبال اور ابن خلدون دونوں نے اس خطرہ کو محسوس کر لیا تھا اور اس کے سدباب کی کوشش کی تھی۔ وہ دونوں زمانہ کو ایک مسلسل حرکت سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے نزدیک عمل اور قوت ہی کسی قوم کو عروج کی منازل سے آشنا کر سکتے ہیں۔ علامہ اقبال اپنے اسی خطبہ میں ابن خلدون کے نظریہ تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے رقمطراز ہیں: ''اس امر کا ایک نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی کا یہ تصور کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے۔ زمانے کا یہی تصور ہے جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز بن جاتا ہے اور اس لیے فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وہ کہتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا آگسٹائن ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے۔ رہے دوسرے تو ان کا ذکر ہی کیا ہے، ان کا تو اس کے ساتھ نام بھی نہیں لیا جا سکتا۔ لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمیں ابن خلدون کی بداعت فکر سے انکار ہے۔ ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن نے اپنے اظہار کے لیے جو راستہ اختیار کیا اس پر نظر رکھیے تو یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ تاریخ کا تصور بطور ایک مسلسل اور

مجموعی حرکت کے کرتا یعنی زمانا ایک ایسے نشوونما کی حیثیت سے جس کا ظہور ناگزیر ہے۔ یہ تصور بڑا اہم ہے کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں کہ تاریخ چونکہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر، لہٰذا یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع تخلیقی ہے بہ الفاظ دیگر یہ حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو۔ اب اگر چہ ابن خلدون کو مابعد الطبیعیات سے مطلق دلچسپی نہیں تھی بلکہ وہ درحقیقت اس کا مخالف تھا۔ بایں ہمہ اس نے زمانے کا تصور جس رنگ میں پیش کیا ہم اس کے پیش نظر اس کا شمار برگساں کے پیشروؤں میں کریں گے۔ اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ میں اس تصور کے ذہنی سوابق کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ قرآن مجید کا یہ اشارہ کہ اختلاف لیل و نہار کو حقیقت مطلقہ کی، جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے، ایک آیت تصور کرنا چاہیے۔ اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ رجحان کہ زمانہ خارجی حقیقت ہے، ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے، آخر الامر بیرونی کا یہ صاف و صریح اور واضح اقدام کائنات کا تصور بطور ایک تکوین کے کرے، یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہنا ورثے میں ملیں۔ لہٰذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تابناک مظہر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجمانی بھی بڑی باقاعدہ اور مرتب شکل میں کی۔ چنانچہ یہ اسی کی ذہانت اور فطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سرتاسر یونانیت کے منافی ہے، حکمت یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آ گئی"

(مقدمہ ابن خلدون، ۲۱۶۔۲۱۷)

علامہ اقبال نے اپنے اس بیان میں لکھا ہے کہ ابن خلدون ما بعد الطبیعیات کا مخالف تھا۔ مقدمہ کا چھٹا باب علم کے متعلق ہے۔ اس کی اکیسویں فصل کا عنوان الٰہیات اسی کا دوسرا نام ابن خلدون نے مابعد الطبیعیات یا مادور الطبیعہ رکھا ہے۔ ابن خلدون کے خیالات کی وضاحت کے لیے ہم وہاں سے ایک عبارت نقل کرتے ہیں: "علم الٰہی میں وجود مطلق سے بحث ہوتی ہے اور جسمانیات اور روحانیات کے امور عامہ مثلاً ماہیات، وحدت، کثرت، وجوب، امکان وغیرہ پر تفصیلی کام کیا جاتا ہے۔ مبادی موجودات، روحانیات اور ان سے صدور موجودات کی کیفیت بھی زیر بیان آتی ہے۔ ہر نفس کے وہ حالات بھی بحث میں آتے ہیں جو اس کی بعد مفارقت جسم پیش آتے ہیں۔ فلاسفہ کی نظر میں اس علم کی بہت وقعت ہے اور وہ خیال کرتے ہیں کہ یہ موجودات کا صحیح اور نفس امری علم بخشتا ہے اور اس کا حصول عین سعادت اور نیک بختی ہے۔ اس خیال کی ہم تردید کریں گے۔ علوم کی ترتیب میں علم الٰہی کا مرتبہ طبیعیات میں دوسرا ہے۔ اسی لیے اس کا نام مادور الطبیعیہ رکھتے ہیں۔" (مقدمہ ابن خلدون۔ ۲۶۷) دراصل علامہ ابن خلدون کو فلسفہ سے بیر ہے جیسا کہ آگے چل کر انہوں نے اسی فصل میں ظاہر کیا ہے اور باب ششم کی فصل ۲۵ کا تو عنوان ہی یہ رکھا ہے "علم فلسفہ کی خرابیاں اور ان کا بطلان" مگر علامہ ابن خلدون فلسفہ کو برا سمجھنے کے باوجود اس کو بالکل ہی رد نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں اگر کوئی شخص شرعی امور پر عبور حاصل کر لے تو پھر اس کا فلسفیانہ امور کی طرف رجوع جائز ہے کیونکہ اس صورت میں فلسفہ کے نقصانات سے اپنے دامن کو بچا سکتا ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال ان کے نظریہ پر پورے اترتے ہیں کہ انہوں نے فلسفہ کو دین کی حفاظت کے لیے استعمال کیا۔ ابن خلدون لکھتے ہیں: "لیکن علوم فلسفہ کا مطالعہ کرنے والا ان کے نقصانات اور مضار سے اپنا دامن بالضرور بچائے رکھے۔ بلکہ ہمارا تو ہمدردانہ مشورہ یہ ہے کہ فلسفہ کو اسی وقت چھوئے کہ وہ علوم شرعیہ کا ماہر ہو چکا ہو اور تفسیر و فقہ پر اس کو پورا پورا عبور ہو۔ ورنہ اگر کوئی علوم دینیہ سے کورا ہو کر فلسفہ میں لگ پڑے تو وہ اس کے خطرے سے مشکل سے اپنا دامن بچا سکتا ہے" (مقدمہ ابن خلدون۔ ۱۵۰۴) علامہ ابن خلدون علامہ اقبال کی طرح عقل کی اہمیت کے قائل ہونے کے باوجود اس کو سب کچھ سمجھ لینے کو درست نہیں سمجھتے۔ ان کے خیال میں " عقل اول ہی کو منزل آخر بنا کر ٹھہر جانا سراسر کوتاہ فہمی ہے (مقدمہ ابن خلدون، ۵۰)

عقل ایک حد تک ہی ہماری مددگار ہوتی ہے مگر اس کے بعد وہ ہمارا ساتھ نہیں دے سکتی۔ علامہ ابن خلدون نے عقل کو ایک ترازو قرار دیا ہے جو بعض چیزوں کو تول سکتا ہے مگر بعض اشیا جسامت میں بڑی ہونے کے سبب اس کے اندر رکھی ہی نہیں جاسکتیں۔ وہ فرماتے ہیں:

گذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

(کلیات اقبال اردو، ۳۷۶)

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے؟ چراغ رہگذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغ رہگذر کو کیا خبر ہے

(کلیات اقبال، اردو ۳۶۶)

مگر عقل سے آگے کی منزل علامہ اقبال نے عشق کو قرار دیا ہے جبکہ ابن خلدون اسے کشف کہتے ہیں۔ ابن خلدون کے ہاں عشق کا ذکر نہیں ملتا جبکہ علامہ اقبال نے عشق کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے، بلکہ ساری شاعری اسی کے گرد گھومتی ہے۔ اس کے باوجود دونوں کا نقطہ نظر ایک ہے۔ دونوں نے کشف اور عشق کو اسلام کے ہاں پایا ہے۔ ابن خلدون بھی علامہ کے اس شعر کے ہم خیال ہیں

عطا اسلاف کا جذب دروں کر
شریک زمرۂ لایحزنوں کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

(کلیات اقبال اردو، ۳۷۹)

ابن خلدون شاید جنوں کے لفظ کو پسند نہ کرتے لیکن علامہ نے یہاں جنوں سے مراد عشق یہ ہے اور عشق کی تعریف جو علامہ اقبال نے کی ہے وہ ابن خلدون کو بھی یقیناً پسند آتی۔

کبھی تنہائی کوہ و دمن عشق
کبھی سوز و سرور انجمن عشق
کبھی سرمایہ محراب و منبر
کبھی مولا علی خیبر شکن عشق

(کلیات اقبال اردو، ۳۷۹)

علامہ اقبال عشق کے ذریعے خودی کی تعمیر کرتے ہیں اور خودی کو بلند کر کے انسان خدا کا نائب بن جاتا ہے جو عناصر پر حکمرانی کرتا ہے اور اس کا ہاتھ خدا کے ہاتھ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ علامہ ابن خلدون بھی صاحب کشف لوگوں میں ایسی ہی صفات دیکھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں

''اس کشف کا راز دراصل یہ ہے کہ روح جب حس ظاہر کو چھوڑ کر حس باطن کی طرف رجوع کرتی ہے تو ظاہری حس کمزور پڑ جاتی ہے اور روح قوت پکڑ جاتی ہے اور روح میں جان سی پڑ کر اس کی قوت دوبالا ہو جاتی ہے۔ جب اس کی بیداری آتی ہے تو وہ ذکر و شغل میں مدد دیتی ہے کیونکہ پھر یہی ذکر اس کے لیے غذا کا کام دیتا ہے جس سے اس کا نشوونما ہوتا ہے اور وہ روز بروز بڑھتی اور پلتی رہتی ہے تا آنکہ وہ درجہ نصیب ہوتا ہے کہ علم شہود کے درجہ میں آ جاتا ہے جو کچھ پہلے جانا جاتا تھا وہ اب نظر آنے لگتا ہے جس سے پردہ اٹھ جاتا ہے اور نفس مکمل ہو کر عین ادراک بن جاتا ہے۔ مذاہب ربانیہ اور علوم الدینیہ اور مدنت الٰہی کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ اس وقت نفس عالم بالا و عالم ملائک میں پہنچ کر ذات الٰہی کی طرف قدم بڑھانے لگتا ہے۔ چنانچہ اس طرح یہ کشف صوفیہ کو مجاہدہ اور مراقبہ سے اکثر و بیشتر حاصل ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ عالم وجود کے ان حقائق تک رسائی پا لیتے ہیں، جن کا پتہ دوسروں کو نہیں لگ سکتا اور قبل از وقوع واقعات کا پتہ چلا لیتے ہیں اور اپنے نفوس کی طاقت اور ہمت کے مطابق موجودات سفلیہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں۔ مگر اولیائے کرام اس قسم کے کشف کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور وہ تصرف فی الموجودات سے بھی دست کش رہتے ہیں اور جب تک ذات باری تعالیٰ کی طرف سے ان کو اشارہ نہ مل جائے، کسی چیز کی حقیقت کے بارے میں زبان نہیں کھولتے۔'' (مقدمہ ابن خلدون۔ ۴۴۸)

علامہ ابن خلدون نے کشف کو تنقید کا موضوع بنایا ہے اور اس کو پرکھنے اور جانچنے کی کوشش کی ہے۔ وہ نفسیاتی نکتہ سمجھتے ہیں کہ انسان ریاضت اور مشاہدہ سے اپنے اندر بڑی قوت پیدا کر لیتا ہے۔ یہ قوت ہر شخص حاصل کر سکتا ہے مگر مرد مومن وہ ہے جو اس کو اچھائی اور نیکی کے لیے استعمال میں لائے۔ چنانچہ وہ سحر اور معجزہ کا فرق بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

''یہ بھی واضح رہے کہ کشف اسی وقت صحیح اور کامل متصور ہوتا ہے کہ وہ استقامت سے پیدا ہو ورنہ یوں تو بھوک اور خلوت سے بھی کشف ہو جاتا ہے جیسا کہ ساحر اور نصاریٰ مرتاض کہ اس کو کوئی اہمیت حاصل نہیں (مقدمہ ابن خلدون، ۴۴۹) آگے چل کر وہ اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں: ''معجزہ ایسے مقدس اشخاص سے صادر ہوتا ہے جن

کے نفوس خیر و بھلائی سے متصف ہوں، جو صاحب خیر و نفع اور جن کے مقاصد خیر سگالی اور خیر اندیشی پر مبنی ہوتے ہیں اور دعویٰ نبوت کے ثبوت میں وہ معجزہ کو کام میں لاتے ہیں۔ سحر اس کے برخلاف ہوتا ہے کہ وہ بد انسان سے سرزد ہوتا ہے اور اکثر بدی کے کاموں میں کام آتا ہے" (مقدمہ،۴۷۳)

علامہ اقبال نے ابن خلدون کو اس بات پر خراج تحسین پیش کیا ہے کہ انہوں نے صوفیانہ واردات کو تحلیل و تجزیہ کا موضوع بنایا ہے۔ وہ اپنے پانچویں خطبے میں کہتے ہیں: "مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کی خواہ ان کی حیثیت کیسی بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو، ایسا ہی فطری اور طبعی سمجھیں جیسے اپنی دوسری واردات اور اس لیے ان کا مطالعہ بھی تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ آنحضرت ﷺ کا طرز عمل بھی یہی تھا۔ چنانچہ ابن صیاد کے احوال نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو روش اختیار کی، وہ اس کا بیّن ثبوت ہے۔ اسلامی تصوف بھی دراصل صوفیانہ مشاہدات کے نظم و ارتباط کی ایک کوشش ہے، گو یہ صرف ابن خلدون تھا جس نے اس سلسلے میں عملی نہج پر قدم اٹھایا" (تشکیل جدید۔۱۹۵۔۱۹۶)

علامہ اقبال پہلے خطبے میں بھی ابن صیاد کا ذکر کرتے ہوئے ابن خلدون کو یوں داد دیتے ہیں: "یہ ابن خلدون تھا جس نے عالم اسلام میں سب سے پہلے یہ سمجھا کہ حضور ﷺ کے اس طرز عمل کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں اور پھر اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے بڑی حد تک وہ مفروضہ قائم کرلیا جس کو آجکل نفوس تحت الشعور سے منسوب کیا جاتا ہے۔ پروفیسر میکڈانلڈ لکھتے ہیں ابن خلدون کے بعض نفسیاتی افکار بڑے دلچسپ ہیں۔ وہ اگر آج زندہ ہوتا تو مسٹر ولیم جیمز کی کتاب" مشاہدات مذہب" کی گوناگونی کو بہ نظر استحسان دیکھتا۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور ولایت کے مشمولات کا بغور جائزہ نہایت ضروری ہے۔ بایں ہمہ ایسا کوئی موثر علمی منہاج ابھی تک دریافت نہیں ہوسکا۔ جس کے تحت ہم مشمولات کا تجزیہ کرسکیں جن کا تعلق شعور کے ورائے عقل تعینات سے ہے (تشکیل جدید۔۳۵) اور حسن بن منصور حلاج کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" حلاج کا گذر جن احوال سے ہوا ان میں ابتدا تو اگرچہ کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی جسے غیر طبعی کہا جائے لیکن جب یہی احوال پختگی کو پہنچ جائیں تو خیال ہونے لگتا ہے کہ ہمارے شعور کے بعض مراتب ایسے بھی ہیں جن سے ہم قطعی بے خبر ہیں۔ ابن خلدون نے مدت ہوئی محسوس کرلیا تھا کہ ان مراتب کی تحقیق کے لیے کسی ایسے منہاج علم کی ضرورت ہے جو فی الواقع موثر ہو۔ جدید نفسیات کو بھی اگرچہ اس قسم کے منہاج کی ضرورت کا اعتراف ہے لیکن اس کا قدم بھی اس اکتشاف سے آگے نہیں بڑھا کہ صوفیانہ مراتب شعور کی خصوصیات کیا ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے اس قسم کے احوال و مشاہدات کی تحقیق علمی نہج پر کی جائے" (تشکیل جدید،۱۴۴)

علامہ ابن خلدون نے حلاج کے انا الحق کو ابتدا کی حالت کہا ہے۔ ان کے نزدیک صوفیہ پر ایک حالت جمع طاری ہوتی ہے جب وہ ہر چیز کو خدا کے مقابلے میں غائب سمجھتے ہیں اور اس سے آگے بڑھ کر وہ حالت تفریق پر آتے ہیں۔ جب سب چیزیں اپنا وجود الگ الگ برقرار رکھتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ اس طرح انہوں نے حضرت مجدد الف ثانیؒ کی طرح وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا ہے مگر انہوں نے وحدت الشہود کی اصطلاح استعمال نہیں کی لیکن ستاروں والی مثال سے اپنی بات کی وضاحت امام ربانی کی طرح کی ہے

" اس کی مثال (نائم) سونے والے سے دیتے ہیں کہ جب وہ سو جاتا ہے تو اس کے حواس معطل ہو جاتے ہیں۔ ان کے تعطل سے سارے محسوسات مع تفصیل اس کے سامنے سے ہٹ جاتے ہیں۔ ہاں جب خیال بروئے کار آتا ہے تو محسوسات میں پھر تفصیل پیدا کرلیتا ہے۔ اب جاگنے پر مدرکات پھر بحال ہو جاتے ہیں تو محسوسات مع تفصیل پھر لوٹ آتے ہیں۔ یہی معنی صوفیہ کے اس نوم کے ہیں کہ موجودات وہمیہ اور موہوم ہیں۔ غرض ابن خلدون کا تخیل عقل و قیاس سے گرا ہوا ہے۔ اس لیے کہ ہم سفر میں ایک شہر کو چھوڑ جاتے ہیں اور وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے مگر پھر بھی ہم کو اس کے وجود پر یقین کامل ہوتا ہے۔ اس طرح آسمان یا ستارے یا اشیاء جو ہم سے غائب ہیں ہم کو ان کے وجود کا یقین ہے تو پھر اس کا نظریہ کہاں صحیح رہا۔ قطع نظر اس کے متاخرین صوفیہ میں سے محققین اس کے قائل ہیں کہ سالک اپنے مقامات سے ایک مقام جمع پر بھی پہنچتا ہے وہاں پہنچ کر اس کو وحدت مطلقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ پھر یہاں سے ترقی کر کے آگے بڑھتا ہے تو مقام فرق پر پہنچتا ہے جہاں وہ

موجودات میں تمیز کرتا ہے اور عارف محقق کا یہی مقام ہے۔ پھر ہر مرید کو مقام جمع پر ضرور پہنچنا ہوتا ہے اور یہ اس کے لیے سخت گھاٹی ہے کیونکہ اکثر و بیشتر تو وہیں تھک کر رہ جاتے ہیں اور آگے بڑھنے کی ان میں توفیق نہیں ہوتی کہ عرفان حقیقی کا درجہ پائیں اور یہ اس مقام میں وحدت مطلقہ کے سمندر میں غواصی کرتے رہتے ہیں'' (مقدمہ ابن خلدون۔۶۶۲)

ابن خلدون کی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگائیں کہ وہ جو شیخ احمد سرہندی حضرت مجدد الف ثانی کے فلسفہ کی بنیاد ہے، انہوں نے اسے ان سے بہت پہلے بیان کر دیا تھا۔ بعد میں حضرت مجدد الف ثانی نے انہیں خیالات کو زیادہ تفصیل اور شرح سے بیان کیا ہے۔ علامہ اقبال اس سلسلے میں ابن خلدون اور امام ربانی سے متفق ہیں اور حالت جمع کی بجائے حالت تفریق کے قائل ہیں۔

علامہ ابن خلدون کے نزدیک حکمران کو خلیفہ یا امام کہا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے انہوں نے چار شرطیں ضروری قرار دی ہیں یعنی علم، عدالت، کفایت اور سلامتی حواس و اعضا۔ وہ امام کے لیے قریشی النسب ہونا ضروری خیال نہیں کرتے (مقدمہ۔۱۹۸)

اس طرح مختلف ممالک میں خلافتیں قائم ہو سکتی ہیں مگر ان سب کا ایک ہی مرکز کی طرف رجحان ہو گا کیونکہ سب کی بنیاد اسلام ہی ہو گا۔ ترکوں نے ابن خلدون کے اسی نظریہ کے تحت مرکزی خلافت سے انکار کیا تھا۔ علامہ اقبال نے ابن خلدون کے اس نظریہ کو اپنے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں موضوع بحث بنایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''بہرحال ترکی نقطۂ نظر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھنے کے لیے ہمیں ابن خلدون یعنی عالم اسلام کے سب سے پہلے فلسفی مورخ سے رجوع کرنا چاہیے۔ ابن خلدون نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''مقدمہ'' میں خلافت اسلامیہ کے تین نظریے قائم کیے ہیں

۱۔ یہ کہ خلافت ایک امر شرعی ہے لہٰذا اس کا قیام واجب ہے۔

۲۔ یہ کہ اس کا تعلق ضرورت اور مصلحت سے ہے۔

۳۔ یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔

آخری نظریہ خوارج کا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترکی کا رجحان دوسرے نظریے کی طرف ہے یعنی وہ اس معاملے میں معتزلہ کے ہم خیال ہیں جن کی رائے یہ تھی کہ عالمگیر خلافت کا تعلق صرف ضرورت اور مصلحت وقت سے ہے..... کیا یہ صحیح نہیں ہے کہ قاضی ابوبکر باقلانی نے جب اپنے زمانے کے احوال و ظروف کو دیکھا تو خلیفہ کے لیے قریشیت کی شرط ضروری نہیں ٹھہرائی۔ باقلانی کہتا ہے قریش کے ہاتھ میں اب کوئی طاقت نہیں۔ لہٰذا بجز اس کے چارہ کار نہیں کہ جہاں کہیں جس کسی کو طاقت حاصل ہے وہاں اسی کو امام تسلیم کر لیا جائے۔ بعینہ ابن خلدون نے بھی واقعات کی منطق سے لاجواب ہو کر کچھ ایسا ہی نظریہ قائم کیا جسے بین الاقوامی اسلام کا گو ایک دھندلا مگر پہلا تصور ٹھہرانا چاہیے اور جواب ایک حقیقت بنتا نظر آ رہا ہے'' (مقدمہ۔۱۹۸)

باقلانی کے حوالے سے علامہ اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ ابن خلدون سے ہی لیا ہے۔ ابن خلدون نے خلیفہ کے لیے یہ بھی ضروری قرار دیا ہے کہ اسے عوام کی حمایت حاصل ہو لہٰذا اس نے جمہوریت کے لیے بھی سنگ بنیاد رکھ دیا تھا۔ علامہ اقبال بھی اس نظریہ سے اتفاق کرتے ہیں۔ ابن خلدون نے خلیفہ کے لیے جو دوسری شرائط بیان کی ہیں علامہ کو ان سے بھی اتفاق ہے اور یہ تمام خصوصیات ان کے مرد مومن میں بھی پائی جاتی ہیں۔ ابن خلدون نے حکمران کے لیے شجاع اور بہادر ہونا بھی لازمی قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمت اور دلیری کے بغیر کاروبار خسروی چلایا ہی نہیں جا سکتا۔ علامہ اقبال نے اس شعر میں ان خصوصیات کا ذکر بطور خاص کیا ہے:

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

(کلیات اقبال،۲۷۰)

بہادری اور سخت کوشی قوموں کی ترقی کا باعث ہے جہاں میں عیاشی اور آرام پسندی پیدا ہوئی وہ زوال کا شکار ہو گئیں:

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر امم کیا ہے
شمشیر و سناں اول طاؤس و رباب آخر

(کلیات اقبال،۳۴۴)

یہ شعر ابن خلدون کے افکار کا عکاس ہے۔ ابن خلدون کے مقدمہ سے یہ اقتباس ملاحظہ ہو: ''بدویت شجاعت کا سبب ہے۔ اس حقیقت کے بموجب وحشی اقوام شجاعت و بہادری کی دھنی ہوتی ہیں اور ان میں زبردست غلبہ کی طاقت ہوتی ہے جس کے ذریعے جب چاہتی

ہیں غیر اقوام سے اقتدار کی باگ چھین لیتی ہیں بلکہ ان میں بھی مرور ایام سے فرق آتا رہتا ہے۔ جب کبھی یہ سرسبز و شاداب مقامات میں جا بستے ہیں اور ناز و نعمت میں دن گزارنے لگتے ہیں تو تبدیلی مقام سے جس قدر ان کی وحشت میں کمی آتی ہے اسی قدر ان کی شجاعت گھٹتی ہے اور بدویت میں کمی آتی ہے۔ یہی حال عرب کے تمام قبائل کا رہا ہے کہ وہ جس قدر ناز و نعمت اور عیش و عشرت سے قریب تر ہو گئے اسی قدر دوسروں سے پٹتے چلے گئے۔ (مقدمہ۔۱۴۵) ابن خلدون نے یہ بھی بتایا ہے کہ عیش و عشرت کے لوازمات میں گانا یعنی طاؤس و رباب بھی شامل ہے۔ جب کوئی ملک انتہائی ترقی کے بعد تنزل کی طرف رخ کرتا ہے تو اس وقت اس کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔ اسی عیش پرستی کا ایک ذریعہ یہ بھی ہے کہ ہاتھ سے کام نہ کیا جائے اور کام کرنے کے لیے ملازم رکھ لیے جائیں۔ یوں اپنا بوجھ دوسروں پر ڈال کر انسان عاجز اور کمزور ہو جاتا ہے اور کمزوری اس کو دوسروں کا دست نگر ہی نہیں بناتی بلکہ ایک دن آتا ہے کہ غلامی کا طوق اس کے گلے میں ڈال دیتی ہے۔ غلامی میں قوموں کی ہمت پست ہو جاتی تو توالد و تناسل کا سلسلہ بھی کم ہو جاتا ہے اور یہ بھی غلامی کی نشانیوں میں سے ہے۔ غلامی کو پیدا کرنے میں شخصی حکومت کا بھی بڑا دخل ہے۔ جب تک سب مل کر حکومت کو قائم رکھنے میں کوشش کرتے ہیں وہ قائم رہتی ہے مگر جب کوئی آمر ظلم کرنے لگتا ہے تو لوگ اس کا ساتھ چھوڑ جاتے ہیں اور یوں وہ قوم غلامی کے گڑھے میں جا گرتی ہے۔ غلامی کو علامہ اقبال بھی پسند نہیں کرتے اور ان تمام چیزوں سے بھی نفرت کرتے ہیں جو غلامی کو پیدا کرتی ہیں یا غلامی کی پیدا کردہ ہیں:

اے کہ غلامی سے ہے روح تری مضمحل
سینۂ بے سوز میں ڈھونڈ خودی کا مقام

(کلیات اقبال، ۶۷۷)

نے نصیب مار و کژدم نے نصیب دام و دو
ہے فقط محکوم قوموں کے لیے مرگ ابد

(کلیات اقبال، ۶۶۲)

میسر آتی ہے فرصت فقط غلاموں کو
نہیں ہے بندہ حر کے لیے جہاں میں فراغ

(کلیات اقبال، ۵۴۷)

تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

(کلیات اقبال، ۴۰۸)

غلامی کیا ہے؟ ذوق حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا

(کلیات اقبال، ۳۱۶)

بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردان حر کی آنکھ ہے بینا

(کلیات اقبال، ۳۱۶)

چنانچہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اسلام کے دو عظیم سپوت ایک دوسرے سے کتنی مماثلت رکھتے ہیں اور ان میں فکری طور پر ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

کتابیات

نذیر نیازی، سید، مترجم، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ۱۹۸۶ء ☆ سعد اللہ خان، مولانا یوسفی (مترجم) مقدمہ ابن خلدون، ☆ اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور

حسن اختر ملک

ابن سینا

ابو علی الحسن ابن عبد اللہ ابن سینا (۴۲۸۔۳۷۰/۹۸۰۔۱۰۳۷ء)
کو دنیائے اسلام کے مفکرین کی صف اول میں شمار کیا جاتا ہے۔ وہ بیک وقت ماہر علم نجوم، فلسفی، طبیب، ریاضی دان، ماہر علم الابدان اور شاعر تھا۔ بعض مؤرخین کے نزدیک وہ مسلم فلسفہ کا نقطۂ عروج تھا۔ مسلمان فلسفیوں میں وہ واحد شخص ہے جس نے ایک مکمل اور مفصل نظام فکر مرتب کیا جو صدیوں تک غزالی اور فخر الدین رازی کے شدید حملوں کے بالمقابل سینہ سپر رہا۔ مغرب میں ازمنہ وسطیٰ کے رومن کیتھولک الہیات پر اس کے نقوش کی چھاپ بہت گہری تھی۔ البرٹ اعظم اور طامس اکوائنس (Tomas Aquinas) بنیادی طور پر اس سے متاثر تھے۔

اقبال ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء'' میں ابن سینا کا ذکر کافی تفصیل سے کرتے ہیں۔ وہ اس کتاب کے دوسرے حصے میں ''یونانی ثنویت'' (Greek Dualism) کے عنوان کے تحت ابن سینا کے افکار کے لیے ایک باب مختص کرتے ہیں اور اس کا شمار ایران کے نوافلاطونی ارسطا طالیسی مفکرین میں کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اقبال ایران کی اسلامی فتح کا جائزہ لیتے ہوئے اس زمانے کو ایرانی فکر کے ایک نئے عہد کی ابتدا سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ آریائی اور سامی فکر کے باہمی رابطے کے اولین ایام تھے۔ ایرانیوں نے بظاہر اپنی زندگی کو سامی رنگ دے دیا۔ لیکن مخفی طور پر نہایت خاموشی سے اسلام کو اپنی آریائی فکری عادات کے سانچے میں ڈھالنا شروع کر دیا۔ مغرب میں جس طرح یونانی آریائی دانش نے ایک اور سامی مذہب یعنی عیسائیت کی تشریح سے چند نتائج اخذ کیے، اسی طرح اسلام کی آریائی ایرانی تفسیر سے کچھ نتائج وجود میں آئے۔ اقبال کی رائے میں دونوں صورتوں میں مقصد یکساں تھا۔ بقول اقبال یونانی فلسفے کے مطالعے نے اگرچہ مجموعی طور پر منفی اثرات مرتب کیے، مگر اس امر سے انکار ممکن نہیں کہ اس کی بنا پر قبل از اسلام ایرانی فلسفے کے خالصتاً معروضی رویے کو موضوعی جامہ پہنانے میں اس نے اہم کردار ادا کیا۔ اسی بنا پر قدیم ایرانی ثنویت کی تجدید زیادہ روحانی شکل میں ہوئی۔ اقبال کے نقطہ نظر سے ایرانی نو افلاطونیت کی اہمیت اسی باعث ہے، ورنہ خالصتاً ایرانی اسلامی زاویے سے وہ توجہ کا مرکز نہیں بن سکتی۔

اقبال اس حقیقت کی بھی نشاندہی کرتے ہیں کہ یونانی دانش شام سے مسلمانوں کے ہاں پہنچی۔ شامیوں نے جدید ترین یونانی افکار یعنی نو افلاطونیت کو مسلمانوں کے سامنے فلسفے کے طور پر پیش کیا۔ اقبال اس امر پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلمان فلسفی یہ فیصلہ نہ کر پائے کہ ارسطو اور افلاطون کا اصل فلسفہ کیا ہے؟ وہ الجھنوں کا شکار رہے۔ لیکن انہیں یہ توفیق نہ ہوئی کہ خود یونانی زبان پر دسترس حاصل کریں تاکہ یونانی مفکرین کے افکار پر صحیح معنوں میں عبور حاصل کر سکیں۔ لہٰذا انہیں یونانی اساتذہ کی تفہیم کے لیے صدیوں کا سفر طے کرنا پڑا اور پھر بھی یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس میں مکمل طور پر کامیاب ہو سکے۔

انسان سے برتر ہستیاں بھی اس کے زیر اثر ہیں۔ اس لحاظ سے سب اشیاء اپنے محبوب اولین کی سمت رواں ہیں جو کہ ابدی حسن ہے۔ کسی چیز کی اہمیت کا انحصار حسن ابدی سے اس کی قربت یا دوری پر ہے۔

اقبال ابن سینا کے تصور روح پر بھی بحث کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اسے روح کے بارے میں اپنے تصورات پیش کرنے کی ضرورت دو وجوہات کی بنا پر محسوس ہوئی۔ اول بطور ایک طبیب کے اسے روح کی نوعیت سے دلچسپی تھی۔ دوم اس کے زمانے میں تناسخ کا عقیدہ مقبول ہو رہا تھا جسے وہ درست تصور نہیں کرتا تھا۔ چنانچہ اس کی تردید کے لیے اسے اپنا نظریہ روح پیش کرنا پڑا جس کی رو سے روح کی تعریف ایک مشکل امر ہے کیونکہ روح ہستی کی مختلف سطحوں پر مختلف صلاحیتوں اور جداگانہ رجحانات کی آئینہ دار ہے۔ یہ صلاحیتیں یا رجحانات مندرجہ ذیل ہیں:

ا۔ اظہار بطور لاشعوری اعمال کے:

ا۔ نباتاتی سطح مختلف اطراف میں عمل

اا۔ حیوانی سطح ایک سمت میں عمل اور عمل کی یکسانیت

ب)۔ اظہار بطور شعوری اعمال کے

i۔ ایک سے زیادہ چیزوں کی طرف رخ کرنا

اا۔ ایک ہی چیز کی طرف رخ اختیار کرنا۔

اقبال یہاں یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ ابن سینا کے مطابق روح کے لیے مادی حوالہ ضروری نہیں۔ وہ جسم کے ذریعے سے تصور یا تخیل کا عمل نہیں کرتی، کیونکہ اس کا مطلب ہوگا کہ وہ جسم جس سے وہ وابستہ ہے، اس کا ادراک یا تصور کرنے کے لیے اسے کسی اور جسم کی ضرورت ہوگی۔ اس کے علاوہ روح کی فوری خود شعوری اس بات کا ثبوت ہے کہ بنیادی طور پر اسے کسی حوالے کی ضرورت نہیں ہے۔

ابن سینا کہتا ہے کہ روح اور جسم متصل ہیں لیکن اپنی عین کے لحاظ سے متضاد ہیں۔ جسم کی شکست و ریخت کا مطلب لازمی طور پر روح کی فنا نہیں، تحلیل ہونا (یعنی فنا ہونا) مرکب کی خصوصیت ہے، غیر مرکب

جواہر یا اشیاء کی نہیں۔ اس بحث سے واضح ہوتا ہے کہ ابن سینا موت کے بعد غیر جسمانی شعوری زندگی کے امکان کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مگر وہ نظریہ تناسخ کے منطقی نتیجے یعنی قبل وجود (Pre-existence) کو قبول نہیں کرتا جس کی رو سے روح جسم کے وجود میں آنے سے پہلے بھی موجود تھی۔

اقبال نے ابن سینا کے تمام افکار میں سے صرف اس کے نظریات عشق و روح کو چنا اور ان پر تفصیلی بحث کی ("ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں)۔ یہاں قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ ان دو تصورات پر زور کیوں دیتے ہیں؟ اس کا ایک سبب تو خود اقبال نے بیان کیا ہے۔ مذکورہ بالا نظریات میں ابن سینا یونانی افکار کی تکرار کے بجائے خود انفرادی طور پر سوچتے نظر آتے ہیں اور اپنے ایک نظام فکر کا خاکہ پیش کرنے کی کوشش میں ہیں۔ جب اقبال "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" لکھ رہے تھے تو شاید ابن سینا کے ان افکار کے چناؤ کی شعوری وجہ یہی ہو لیکن ایک قاری جو سالہا سال بعد اقبال کے فکری ارتقا کا مجموعی طور پر جائزہ لیتا ہے، اسے اس چناؤ کی تہہ میں دونوں کی فکری یگانگت و لاشعوری سبب دکھائی دیتا ہے جس کی بنا پر اقبال ابن سینا کی منطق اور نظریہ صدور وغیرہ کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف اس کے نظریات عشق و روح پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ اقبال کے بارے میں سب جانتے ہیں کہ بعد میں عشق کا تصور ان کے فلسفے میں ایک اہم مقام حاصل کرتا ہے۔ علامہ اقبال اپنے بعض اشعار میں بھی ابن سینا کا نام لیتے ہیں۔ کبھی اس کے نظام فکر کو "حیرت خانہ" سے تعبیر کیا ہے (کلیات اردو۔۲۳) کہیں بتایا ہے کہ "اوراق سینا" کے مطالعہ سے زندگی کے اسرار منکشف نہیں ہو سکتے۔ اس کے لیے سوز دل اور تپش کی ضرورت ہے۔

تپش می کند زندہ تر زندگی را
تپش می دہد بال و پر زندگی را

(کلیات اقبال فارسی،۲۷۴)

ایک دلآویز قطعہ "حکمت و شعر" کے عنوان سے لکھا ہے جس میں بوعلی سینا کو راہ حقیقت سے دور بتایا ہے۔ ابن سینا عقل محض کا ایک استعارہ ہے جو فکری دائرے میں سرگرداں ہے۔ حقیقت تک پہنچنے کے لیے عشق کی ضرورت ہے جو عمل کا محرک ہے۔ اس کی مثال رومی ہے۔

بوعلی اندر غبار ناقہ گم
دست رومی پردۂ محمل گرفت
این فروتر رفت و تا گوہر رسید
آن بہ گردابے چو خس منزل گرفت
حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

(کلیات فارسی،۲۷۶)

کتابیات

☆ محمد اقبال The Development of Metaphysics in Persia، ۱۹۲۰ء ☆ سعید شیخ، ایم Studies in Muslim Philosophy، ۱۹۶۲ء ☆ A History of Muslim Philosophy مرتبہ۔ ایم۔ ایم۔ شریف، جلد اول، ۱۹۶۳ء

عطیہ سید

ابن عربی

الشیخ الاکبر محی الدین ابن عربی اندلس کے شہر مریسہ میں دوشنبہ کی شب ۲۸ جولائی ۱۱۶۵ء بمطابق ۱۷ رمضان ۵۶۰ھ میں پیدا ہوئے۔ (اقبال اور مسلم مفکرین، ۸۷) آپ کا سلسلہ نسب حاتم طائی سے تعلق رکھتا ہے جو یوں ہے۔ شیخ ابوبکر محی الدین محمد بن محمد بن احمد بن عبداللہ بن حاتم طائی۔ ابن عربی کے اسلاف میں سے بعض کے نام دستیاب نہیں۔ ۵۶۸ھ میں حصول تعلیم کے لیے آپ اشبیلیہ چلے گئے اور تیس سال تک مختلف علماء سے فیض حاصل کیا۔ ۵۹۸ھ میں آپ نے ۳۸ برس کی عمر میں مصر، ایشیائے کوچک، بیت المقدس، مکہ معظمہ، بغداد، حلب اور دمشق کا سفر کیا۔ بالآخر شام کے دارالحکومت دمشق میں مستقل سکونت اختیار کی۔ یہیں درس و تدریس اور تالیف و تصنیف کا کام کیا۔ یہیں ۱۲۴۰ء/ ۶۳۸ھ میں آپ کا انتقال ہوا اور یہیں مدفون ہوئے۔ آپ نے تقریباً ۷۵ سال

عمر پائی۔ (محی الدین ابن عربی۔ حیات و آثار، ۲۳۰)۔

ابن عربی نے نظم اور نثر دونوں میں بے شمار علمی کام کیا۔ کم و بیش ان کی معلوم کتب کی تعداد ۲۵۱ ہے۔ جبکہ شیخ ابن عربی کی اپنی ایک یادداشت کے مطابق ان کی زیادہ سے زیادہ تصانیف پانچ چھ سو کے لگ بھگ ہیں (محی الدین ابن عربی، ۲۴۰)۔ تاہم ان کی کتب میں سے فتوحات مکیہ کو بے پناہ شہرت ملی جو آپ نے مکہ معظمہ میں قیام کے دوران رقم کی۔ یہ کتاب کئی جلدوں میں ہے اس کا زمانہ تصنیف ۶۲۹ھ ہے ان کی دوسری اہم کتاب فصوص الحکم ہے جو آپ نے ۶۲۷ھ میں دمشق میں تصنیف کی، (محی الدین ابن عربی، ۶۰، ۱۷۶) اس دوسری کتاب میں ابن عربی نے اپنی خاص تکنیک تاویل سے کام لے کر قرآن مجید کی آیات اور منتخب احادیث کی مخصوص انداز میں تفسیر و تشریح کی ہے۔ قرآن مجید کے عام ظاہری اور معروف معنی کی بجائے ان کے رمزی، باطنی اور مکاشفاتی معنی بیان کئے جو روایت اور درایت کے بالکل خلاف اور آئمہ، علما، فقہا، محدثین اور مفسرین سے بالکل الگ تھلگ ہیں۔ اس مکاشفاتی تفسیر و تعبیر کی دلیل سوائے ان کے اپنے ذوقی رجحانات و میلانات کے سوا کوئی نہیں۔ امام ابن جوزی، ابن تیمیہ، حضرت مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ، مولانا اشرف علی تھانوی اور اقبال کے لیے یہی رمزی اور مکاشفاتی تعبیرات اضطراب کا باعث بنی اور ابن عربی پر اعتراضات کا دروازہ کھل گیا۔

علامہ اقبال نے شیخ کے خیالات و فکریات پر جو تنقید کی ہے وہ بالکل اصولی ہے اور وہ کسی صورت میں ابن عربی کی عظمت کے دور سے بیان سے منکر نہ تھے۔ انہیں ابن عربی کے چند بنیادی خیالات سے اختلاف تھا۔ علامہ اپنے اکثر خطوں میں انہیں حضرت محی الدین ابن عربی لکھتے ہیں غرض ابن عربی سے علامہ کا اختلاف اصولی تھا چنانچہ وہ اپنے مکاتیب میں لکھتے ہیں کہ: ”جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں“ (اقبال نامہ، ج ۱، ۴۴) وہاں اپنے خطوط میں شیخ کا نام عزت و تکریم سے لیتے ہیں۔ ایک خط میں جو سید سلیمان ندوی کے نام ہے لکھتے ہیں: ”حضرت محی الدین ابن عربی نے فتوحات یا کسی اور کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس کس جگہ کی ہے؟ حوالے مطلوب ہیں“ (اقبال نامہ ج ۱، ۱۶۲)۔ اسی طرح خطبات میں ان کا نام عزت سے لیتے ہیں اور ایک دو موقعوں پر ان سے استشہاد بھی کرتے ہیں۔

ابن عربی سے علامہ اقبال کے بڑے اختلافات دو ہیں: اول مسئلہ وحدت الوجود کے بارے میں دوم شیخ کی رمزیت کے خلاف، رمزیت کے معنی یہ ہیں کہ دین یا قرآن کے ظاہری الفاظ کو محض رمز سمجھا جائے اور انکے پیچھے جو باطنی معانی ہیں انہیں تاویل کے ذریعے حقیقی واصل قرار دیا جائے۔ مثنوی اسرار خودی کے دیباچے کے سلسلے میں بحث چھڑی تھی اور اس میں علامہ اقبال نے اپنے معترضین کے جواب میں مضمون بھی لکھے تھے ان میں سے ایک میں انہوں نے ابن عربی سے اپنے اختلاف کے وجوہ بتائے ہیں (۱) شیخ کا نظریہ قدم ارواح کاملین (۲) مسئلہ وحدت الوجود اور (۳) مسئلہ تنزلات ستہ وغیرہ (مقالات اقبال، ۱۶۷)۔ اسی طرح کے کچھ اور اختلافات بھی ہیں۔

اگر یہ کہہ دیا جائے کہ ابن عربی اسلام کی علمی و دینی تاریخ کی سب سے بڑی متنازع فیہ شخصیت ہیں تو اسے مبالغہ نہ سمجھا جائے۔ گذشتہ چھ سات صدیوں میں ابن عربی کے افکار کے حق میں لکھنے والے علما و متصوفین کبار کی ایک لمبی قطار نظر آتی ہے۔ اسی طرح ان کے خلاف لکھنے والوں کی قطار بھی اتنی ہی طویل ہے جن میں بڑے بڑے لوگ شامل ہیں اور اس آخری دور میں مولانا اشرف علی تھانوی اور علامہ اقبال وحدت الوجود کے ممتاز ناقدوں میں سے ہیں۔ جدید زمانے میں ایرانی دانشور، حسین نصر اور عرب کے عالم العفیفی نے ابن عربی کا محققانہ مطالعہ کیا ہے اور مغربی مصنفین و مورخین فلسفہ و تصوف میں ہسپانوی پروفیسر آسین اور پروفیسر نکلسن بھی ہیں جنھوں نے ابن عربی کے تخیلی ادب اور صوفیانہ شاعری کی تشریح و تنقید کی ہے۔

ابن عربی کے حامی اکثر وہ لوگ ہیں جنہیں ان کی شخصیت میں ایک عظیم صوفی، مفکر اور ادیب نظر آیا ہے اور مخالف وہ لوگ ہیں جو انہیں ان کے اصول تاویل، باطنی و رمزی طریق کار اور دین کے قطعی و معروضی حقائق و احکام کو رمز اور تخیل کے وسیلے سے مبہم بنانے والے ملحد کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔

اور اس میں شبہ نہیں، ان کے یہاں دین (اشعریت) بھی ہے کلام (مذہب معتزلہ) بھی ہے، یونانیت (رواقیت) بھی ہے اور نوافلاطونی اشراقیت بھی۔ تصوف اور اس کی متعلقہ نفسیات بھی ہے اور شعور

ادب بھی، العفیفی کے نزدیک وہ صوفی سے زیادہ فلسفی ہیں لیکن بعض لوگ انہیں اس کے برعکس محض صوفی کہتے ہیں۔

ابن مسدی نے اس کے عقائد کا خلاصہ یوں بیان کیا ہے: وہ عبادات میں ظاہری مذہب کے (ابن حزم کے ظاہریہ مسلک کے) آدمی تھے مگر اعتقادات میں باطنی النظر تھے۔ (دائرہ معارف اسلامیہ، ۶۰۵)

علامہ اقبال نے ابن عربی سے اختلاف عجمی غیر عجمی کی بنیاد پر نہیں کیا بلکہ اس بنا پر کیا ہے کہ ابن عربی کی تعلیم نے مسلمانوں کے اذہان کو معروضیت کے بجائے خالص موضوعیت کی طرف اور شریعت کے منہاج ظاہری کے بجائے رمزیت کے منہاج باطنی کی طرف ملتفت کر کے تجربی حقائق کی جستجو کو نقصان پہنچایا ہے۔

علامہ اقبال کو شیخ الاکبر کے جن خیالات و مسائل کے بارے میں اختلاف ہے وہ کیا ہیں...... اور ان کے اختلاف کی اساس اور معنوی قدر و قیمت کیا ہے۔

ابن عربی کی فکر کے دو دھارے ہیں ایک تو فلسفہ کے مسائل، جن میں ان کی فکر نے یقیناً ذہن رسا کا مظاہرہ کیا ہے وہاں فلاسفہ کا اختلاف اور اتفاق ایک علمی اور فلسفیانہ عمل ہے ان کی اس فلسفہ طرازی کو اقبال نے بھی سراہا ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ ''خدا وجود مدرک ہے اور کائنات معنی'' (تشکیل جدید، ۲۶۵) اقبال اس کا حوالہ خطبات میں بھی دیتے ہیں مگر فلسفہ سے ہٹ کر جب ابن عربی قرآن و حدیث کو اپنے مکاشفات کا تختہ مشق بناتے ہیں اور قرآن کی ظاہری اور عام فہم تفسیر و تفہیم کو نظر انداز کیا اور رمزی زبان استعمال کر کے علما متقدمین اور معاصرین کے برعکس، خلاف شریعت اور دین، تصورات بیان کرتے ہیں تو اقبال کو کہنا ہی پڑتا ہے کہ:

''جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں'' (اقبال نامہ، ج ۱، ۴۴) اور حضرت مجدد بھی کہتے ہیں ہمیں نص سے غرض ہے فص سے نہیں، (مکتوبات امام ربانی) نص سے مراد نص قرآن ہے اور فص سے مراد فصوص الحکم ہے، یقیناً اقبال نے مسئلہ زمان پر ابن عربی کی رائے جاننے کے لیے علامہ سلیمان ندوی اور فصوص کے بعض نکات کے سلسلے میں پیر مہر علی شاہ گولڑہ سے بھی رابطہ کیا (کلیات مکاتیب اقبال ۔۳۶۸) تاہم اقبال نے ابن عربی کی علمی حیثیت کے باوجود اپنی اس رائے سے کبھی رجوع نہیں کیا کہ فصوص میں الحاد و زندقہ کے سوا کچھ نہیں۔

حضرت علامہ اقبال نے ابن عربی کے جن بڑے نظریات پر اعتراض کیا ہے ان میں عجمی تصوف کے علاوہ (جو مستقل بحث کا محتاج موضوع ہے) نمایاں مسئلے تین ہیں جن میں سے ہر ایک اپنی جگہ اہم مبحث ہے

۱۔ وحدت الوجود

۲۔ تنزلات ستہ یا مراتب شش گانہ

۳۔ قدم ارواح کملا (یعنی یہ عقیدہ کہ کاملین (انبیا و اولیاء) کی روحیں قدیم ہیں حادث نہیں) غور کیا جائے تو یہ تینوں مسئلے ایک ہی موضوع کی تین شاخیں ہیں مرکزی موضوع وحدت الوجود ہے چنانچہ اسی کو مرکز بحث بنانا مفید ہوگا۔

شیخ اکبر کے خیال میں وجود صرف ذات باری کو کہہ سکتے ہیں جسے ذات مطلق، ذات بحت یا ذات احدیت بھی کہا گیا ہے۔ پھر ذات مطلق نے اپنے اندر سے موجودات خلق کیں مگر یہ موجودات ذات مطلق سے الگ نہیں اس کے اندر ہیں۔ موجود مطلق خدا کی ذات ہی ہے باقی سب تعینات ہیں جنہیں صفات ذات باری یا مظاہر ذات باری کہا گیا ہے مگر یہ مظاہر، ذات باری سے جدا نہیں، کائنات میں جو کچھ نظر آتا ہے۔ اصل میں خدا ہی ہے۔ یہ مظاہر ذات حق ہی کے شئون ہیں اس سے الگ نہیں۔ خدا کی ذات، احد ہے واحد نہیں، واحد ہوتی تو تعدد میں اس کا کوئی ثانی یا مثل بھی ہوتا۔ مگر شیخ اکبر ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں کہ دنیا میں جو کچھ نظر آتا ہے آئینے کے مقابل آئینے کے مانند ہے جس میں نور ذات حق کا عکس پڑتا ہے۔ یہی انعکاسات موجودات کہلاتے ہیں۔ ان کی اپنی ہستی کوئی نہیں سب اس نور کی صد رنگ تجلیات ہیں جو ہر لحظہ نور حق سے منسلک ہوتی رہتی ہیں اور تازہ بتازہ اور نو بہ نو رنگ اس سے خلق ہوتے رہتے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ یہی خلق مسلسل زمان یا دہر کہلاتا ہے (ابن عربی دہر کو بمعنی خدا استعمال کرتے ہیں) ابن عربی کے ان خیالات میں ظل (جمع اظلال) کا تصور نکلتا ہے مگر مشکل یہ ہے کہ اظلال بھی تو کچھ ہیں، کچھ نہ ہونے پر بھی بہت کچھ ہیں۔ یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ اظلال کے لیے

مکان یا مقام درکار ہے۔ ابن عربی یہ نہیں بتاتے کہ اظلال کا مکان کیا ہے۔ اگر مکان ہے جیسا کہ ہونا چاہیے تو اس کی کیا حیثیت ہوگی۔ خدا کے اندر یا اس سے باہر بہرحال شیخ اکبر کا تصور دور تک چلتا نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ابن عربی کی رائے میں وجود موجود صرف خدا ہے اور باقی کچھ نہیں جو کچھ نظر آتا ہے یہ سب پرتو ہیں اس سلسلہ تخلیق کے۔ جو ذات باری مسلسل کرتی رہتی ہے۔ یہ ذات باری سے الگ نہیں۔ اسی خلق مسلسل کی ظاہری شکل کائنات کہلاتی ہے جسے عالم امکان بھی کہا گیا ہے۔

ابن عربی نے ذات مطلق سے عالم امکان تک چھ مراتب کا سراغ لگایا ہے۔ انہیں کو مراتب ستہ یا تنزلات ستہ کہا گیا ہے۔ ذات مطلق یا ذات بحت احدیت کے مقام لاتعین اور مرتبہ لاتناہیت پر فائز ہے لیکن باقی چھ مرتبے یا تنزلات واسطے یا تجلیاں ہیں۔

پہلے مرتبے یا تنزل میں وحدت یا حقیقت محمدیہ ﷺ کا ظہور ہوا جسے ابن عربی نے کلمہ محمدیہ یا نور محمدیہ کہا ہے (یاد رہے کہ ابن عربی نے ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ میں امتیاز کیا ہے) تمام موجودات کا مادہ یہی مرتبہ ہے یہ ذات الٰہی اور مظاہر کے درمیان واسطہ ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی صفات اجمالیہ کا ظہور یا تجمیعت کا نام دیا جاتا ہے۔

مرتبہ ثانی یا تنزل ثانی واحدیت ہے، اس میں صفات الٰہی کا تفصیلی اظہار ہوتا ہے احدیت میں اور واحدیت میں جملہ ممکنات کے حقائق یا اعیان ثابتہ ہیں جو علم الٰہی میں موجود ہیں۔

تیسرا تنزل عالم ملکوت یا عالم ارواح ہے۔

چوتھا تنزل مثالی ہے جس سے عالم مثال کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ عالم، عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان تعلق پیدا کرنے کے لیے ہے۔ تنزل ششم عالم انسان ہے جسے مرتبہ ''کون جامع'' کہا جاتا ہے اسے حقیقت انسانیہ کہتے ہیں۔ آخری تین کو مراتب کونیہ کہا جاتا ہے۔

انسانوں میں سرور کائنات ﷺ ذات اقدس کا مظہر اتم ہیں، وہی انسان الکامل ہیں اور کمال الٰہی کے کل معانی انہیں میں محقق ہوئے ہیں۔ یہ ہے ابن عربی کے نزدیک خدا، کائنات اور انسان کی حقیقت۔

اتنا بہرحال تسلیم کرنا پڑے گا کہ وحدت کا تصور اس مسلک کی ہر شاخ میں موجود ہے۔ خواہ وہ وحدت ایک جوہر (Substance) کی ہے یا کسی ذات لاتعین کی۔ بہرحال وحدت ہر جگہ ہے اور چونکہ یہ عالم شہود عالم کثرت ہے اس لیے وحدت کے اثبات کے لیے کثرت کا ہونا خواہ وہ غیر حقیقی ہی کیوں نہ ہو لازم ٹھہرا۔ فلنٹ کہتا ہے:

> Reality is just one self-existing thing or system and that all things and events of daily experiences are but part or modification of this ultimate thing.

اس عبارت میں جس چیز کو Reality کہا گیا ہے اس سے مراد اسلامی اصطلاح میں ذات خداوندی ہے۔

ابن عربی کے مسلک وحدت الوجود کو ایس۔ اے۔ کیو۔ حسینی نے اپنی کتاب Pantheistic Monism میں قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ میں اسے صرف monism بھی کہہ سکتا تھا لیکن ابن عربی کے یہاں خلق کا جو تصور ہے اس کی بنا پر شیخ کے مسلک کو Pantheistic Monism کہنا مناسب ہوگا (حسینی کی اسی نام کی کتاب، مقدمہ III)

علامہ اقبال نے جن اہم وجوہ سے وحدت الوجود کی مخالفت کی ان کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ اسرار خودی کی اشاعت اول (۱۹۱۵ء) کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

۱۔ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا ہے۔

۲۔ ابن عربی کے خیالات میں تنزلات ستہ کا خیال تو افلاطونی فلسفے سے لیا گیا ہے اور یہ خیال دین (قرآن) کے خلاف ہے۔

دراصل علامہ اقبال کی مخالفت وحدت الوجود، قدیم اسلامی روایت سے پیوستہ ہے۔ ان سے پہلے ابن جوزی اور امام تیمیہ سے لے کر شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) تک اور ان کے بعد متعدد اہل دین نے اس کی مخالفت کی ہے۔ لہذا علامہ اقبال کے موقف کو روایت سے وابستہ کر کے سمجھنا آسان ہوگا

حضرت مجدد الف ثانی نے وحدت الوجود کی تردید کرتے ہوئے، اسے ایک مقام تو قرار دیا ہے سلوک اور کشف کا صرف ایک ابتدائی مرحلہ کہا ہے یعنی یہ سلوک کی ایک ابتدائی کیفیت ہے جس سے حضرت مجددؒ خود بھی گذرے اور خاصی مدت تک توحید وجودی کے حق میں رہے لیکن انہوں نے اپنے مکاتیب میں واضح کیا ہے کہ میں بہت جلد اس مقام سے گذر گیا کیونکہ مجھے اس کیفیت کی خامی نظر آ گئی۔ آگے بڑھتے پر یہ محسوس ہوا کہ خدا کی ذات اور کائنات میں اصل اور ظل کا تعلق ہے۔ لیکن اس مقام ظلیت سے بھی اطمینان نہ ہوا۔ اس میں بھی وحدت الوجود کا شائبہ نظر آیا۔ یہ مقام بھی انہیں غیر حقیقی معلوم ہوا۔ اب وہ مقام عبدیت میں پہنچے اور نتیجہ یہ نکلا کہ خدا اور کائنات ایک دوسرے سے الگ وجود رکھتے ہیں۔ سبحانہ وراء الوراء ثم وراء الوراء...... ان کے نزدیک خدا اور بندے میں تعلق خالق اور مخلوق کا ہے رب رب ہے اور بندہ بندہ۔ لہٰذا وہ ابن عربی کے تصورات کو بالکل چھوڑ کر شریعت خالص کی منزل پر آ گئے۔ انہوں نے فرمایا ''ما رانص باید نہ کہ فص'' (یعنی ہمیں قرآن و سنت چاہیے نہ کہ فصوص الحکم (ابن عربی کی کتاب) عام طور پر حضرت مجددؒ کے عقیدے کو وحدت الشہود کہتے ہیں۔ یعنی یہ سالک کے محض جذبہ اور شہود کی کارفرمائی ہے کہ اسے وجود کی وحدت نظر آتی ہے۔ ورنہ اصلیت اور حقیقت سے اس کا کچھ تعلق نہیں۔

دور حاضر میں وحدۃ الوجود کے خلاف لکھنے والوں میں اہم نام مولانا اشرف علی تھانوی کا ہے۔ غرض وحدۃ الوجود کی ایک روایت پہلے سے موجود تھی جو اقبال تک پہنچی۔ لیکن دوسرے موضوعات کی طرح اس معاملے میں بھی اقبال کی اساس مخالفت جدا ہے۔

علامہ اقبال نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تصوف (خصوصاً ابن عربی کا تصوف) انحطاط شوکت اسلامی کا سب سے بڑا سبب ہے۔

وحدۃ الوجود کے متعلق علامہ اقبال کی رائے یہ ہے کہ:

''میرا مذہب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نظام عالم میں جاری و ساری نہیں بلکہ نظام عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔

علامہ کا سب سے بڑا اعتراض ابن عربی پر یہ ہے کہ ان کا نظام فکر یونانیت اشراقیت اور مجوسی اثرات کا مرکب ہے۔ (میں نے اس صورت حال کا نام امتزاجیت رکھا ہے۔) ابن عربی کی زبان رمزی ہے اور جب وہ اس زبان کا استعمال قرآن کی تفسیر میں کرتے ہیں تو قرآن مجید کی روح کو نقصان پہنچتا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک ہر شے کا ایک ظاہر ہے ایک باطن۔ چنانچہ ان کے نزدیک قرآن مجید کے الفاظ کا بھی ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ بس یہیں سے علامہ اقبال کا ابن عربی سے اختلاف شروع ہو جاتا ہے۔

ابن عربی کا سب سے اہم طریق کار، اصول تاویل ہے۔ لیکن وہ یہ تاویل نہیں جو مفسرین کے یہاں مروج ہے۔ بلکہ یہ تاویل کی ایک تخیلی نوع ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ تاویل کے لیے کسی خاص جواز کا ہونا ضروری ہے۔ نیز اس کے لیے ایک عقلی منطق بھی درکار ہے لیکن سارے قرآن مجید کو تاویل کا تختہ مشق بنانا کس مجبوری یا ضرورت کے تحت ہے؟ نیز اس کے لیے عقلی منطق کیا ہے؟ ابن عربی کے کسی شارح نے اس کی وضاحت نہیں کی۔ بہرحال ظاہر اور واضح کو تاویل کے ذریعے مبہم اور مخفی کرنا کچھ عجیب طرح کا طریق کار ہے جو کسی طرح مناسب نہیں۔ اقبال کی رائے میں ابن عربی کے یہاں اس طرز تاویل کی وجہ سے روح قرآنی مسخ ہو گئی ہے۔ ان کے خیال میں یہ تفسیر نہیں بلکہ تحریف ہے۔ اس معاملے میں علامہ علمائے دین کے اس طبقے کے ہم نوا ہیں جنہیں راسخون کہا جاتا ہے۔ مثلاً ائمہ اربعہ اور امام ابن تیمیہ اور دوسرے علمائے ظاہر وہ ظاہری فرقے کے امام ابن حزم کے قائل ہو سکتے ہیں مگر ابن عربی کی تاویل و رمز کو تسلیم نہیں کر سکتے اور اگر وہ ابن عربی کے خیالات میں یونانیت و اشراقیت کی آمیزش کے مخالف ہیں۔ تو یہ بھی بالکل قدرتی ہے۔ علامہ کا ایک اعتراض یہ ہے کہ ابن عربی نے کشف خاص کو مشغلہ عوام بنا دیا اور ایسے خیالات پھیلائے جنہیں عوام نہیں سمجھ سکتے اور شرع کے عمل میں الجھاؤ پیدا ہوتا ہے علامہ کا اختلاف صرف وحدۃ الوجود سے نہیں بلکہ اس لیے بھی ہے کہ بقول حسرت موہانی:

جلوہ خاص کو بدنام کیا عام کیا

اگر صرف وحدت الوجود کی مخالفت مدنظر ہوتی تو وہ حسین بن منصور حلاج کے بھی اتنے ہی مخالف ہوتے جتنے ابن عربی کے ہیں۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ حلاج کے معاملے میں وہ مثل قدیم صوفیہ کے اس لیے رواداری برتتے ہیں کہ اس کا اعلان انا الحق جذبہ خاص سے نمودار ہو

کر اس کی ذات تک محدود رہا اگر چہ علامہ اس سزا کو جائز قرار دیتے ہیں جو علما نے منصور کو دلوائی مگر انفرادی کشف و جذبہ کے مقام میں وہ حلاج کا مرتبہ تسلیم کرتے ہیں اور علما نے سزا اس لیے دلوائی کہ یہ کشف خاص کہیں عقیدہ عوام نہ بن جائے اور اس کے زیر اثر شریعت (قرآن) بالکل نظر انداز ہو جائے جس میں خدا اور بندے میں صریح امتیاز پر زور دیا گیا ہے۔

بہر حال علامہ اقبال کے نزدیک وحدۃ الوجود کا عقیدہ درست نہیں یہ قطعی ہے اور علامہ کے پاس اس امر کے حق میں قوی دلیلیں بھی ہیں۔ لیکن کچھ اور لوگ ہیں جو علامہ کا مطلب سمجھے بغیر ہی تصوف اور ابن عربی کے مخالف ہیں، میری ذاتی رائے میں یہ مسائل (علامہ کے خیالات کی روشنی میں) مزید تجزیہ و تحقیق کے طلبگار ہیں۔ کیونکہ حضرت علامہ نے خود عالمانہ انکسار کا اظہار کرتے ہوئے ان مسائل کے معاملے میں (نیز دوسرے کئی علمی مسئلوں میں) مزید غور و خوض کی ضرورت کا ہمیشہ اعتراف کیا ہے۔ (اقبالنامہ، ج ا، سلیمان ندوی کے نام خط)

مثال کے طور پر یہی ایک مسئلہ لے لیجیے کہ تصوف مسلمانوں کے اجتماعی انحطاط کا ذمے دار ہے یا نہیں اس قابل ہے کہ تاریخی واقعات کی روشنی میں اس کا تجزیہ کیا جائے، محض سرسری مشاہدات پر رائے قائم نہ کی جائے اسی طرح ابن عربی اور وحدت الوجود کے موضوعات بھی لائق تجزیہ ہیں۔

اصل میں قصہ یہ ہے کہ اس معاملے میں خاموشی اور لا سوال (بلا کیف) ہی سب سے اچھا جواب ہے جیسا کہ امام احمدؒ بن حنبل نے دیا تھا کہ ہم خدا پر ایمان بالغیب رکھتے ہیں اور بلا سوال اور بے قیل و قال اسے مانتے ہیں۔ بس یہی جواب صحیح جواب ہے لیکن اگر اس سوال کو کسی فکر (فلسفہ) کے نظام میں ڈھالا جائے تو مادے کو بلا چون و چرا ازلی و ابدی ماننا پڑے گا یا پھر وحدت الوجود قسم کے کسی نظریے سے متفق ہونا پڑے گا۔ جیسا کہ شبلی نعمانی نے سوانح مولانا روم میں لکھا ہے اور میں ذاتی طور پر یہ سمجھتا ہوں کہ وحدۃ الوجود کے کھلے مخالف ہونے کے باوجود حقیقت کائنات کی فلسفیانہ بحث میں کسی ایسے ہی نتیجے پر پہنچنا پڑتا ہے خود علامہ نے خطبات میں فرمایا کہ حقیقت مطلقہ کا ایک رخ خارجی یعنی یہ کائنات ہے اور دوسرا داخلی ہے اور یہ ذات باری ہے، ان کا ارشاد ہے کہ

ا۔ فطرت عادات طبعی ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے ذات الہیہ میں۔ (تشکیل جدید۔۲۸۱)۔ فطرت کو ذات الہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت و کردار کو ذات انسانی سے (تشکیل جدید۔۸۶)۔

علامہ کے پہلے ارشاد سے مترشح ہوتا ہے کہ فطرت ذات الہیہ ہی کی ایک صفت یا ایک ظہور کا ظہور خارجی ہے جو اس کا عین نہیں مگر اس کا غیر بھی نہیں۔ لیکن یہ اچھی طرح ذہن نشین کرنا ہوگا کہ علامہ اقبال کا موقف ابن عربی کے موقف سے بالکل مختلف ہے۔ ابن عربی کے خیال کی رو سے حقیقت مطلقہ کا یہ ظہور خارجی بھی عین ہے مگر علامہ کے خیال میں یہ اگر غیر نہیں تو عین بھی نہیں۔ دونوں کے موقف میں فرق یہ ہے کہ ابن عربی کی رائے میں وجود صرف وجود مطلق ہے اور اسی میں کائنات شامل ہے لیکن کائنات کی مثال آئینے کے مقابل آئینے کی ہے۔ جس میں کچھ تمثالیں ہیں جو آمنے سامنے منعکس ہوتی ہیں، یہی انعکاسات عالم کائنات ہیں یہ خود ہی ناظر اور خود ہی منظور ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ علامہ اقبال کو ابن عربی کے افکار سے سب سے بڑی شکایت یہ ہے کہ ان کی تعلیم روح قرآنی کے عملی و اجتماعی پہلوؤں کے خلاف ہے۔ باقی رہا ابن عربی کے تصور تنزلات ستہ سے حضرت کا اختلاف سو اس کا سبب ظاہر ہے کہ علامہ کی رائے میں یہ یونانی خیال ہے۔ ارواح کملا وغیرہ کا قدیم ہونا بھی دراصل سلسلہ وحدت الوجود کی ایک شاخ ہے (اس کے لیے الجیلی کی کتاب الانسان الکامل ملاحظہ ہو) علامہ کے نزدیک یہ نوافلاطونیت کے اثرات ہیں (مقالات اقبال۔ مقالہ اسرار خودی)۔ بایں ہمہ علامہ شیخ الاکبر کی تخلیقی عظمت کے منکر نہیں اور ان کا ہر جگہ احترام سے نام لیتے ہیں۔ جیسا کہ اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔

سید عبداللہ

آیئے سب سے پہلے دیکھیں کہ وہ خدا کا تصور کس طرح پیش کرتے ہیں: '' خدا وہ ہے جس کے ساتھ نہ قبل ہے نہ بعد، نہ فوق ہے نہ تحت، نہ قرب ہے نہ بعد، نہ وحدت ہے، نہ تقسیم، نہ کیسے ہے نہ کہاں ہے، نہ کب اور نہ زمان ہے۔ نہ لحظہ نہ عمر، نہ ہستی نہ جہاں، وہ اس لیے کہ اس کا اسم بھی وہ (ہو) ہے اور اس کا مسمی بھی وہ (ہو) ہے۔
(تین مسلمان فیلسوف۔۱۲۸)

ظاہر ہے کہ خدا کی اس تعریف سے علامہ اقبال اور تمام عامتہ المسلمین کو اتفاق ہے۔ اب آیئے یہ دیکھیں کہ بقول ان کے خدا کے بعد یہ کائنات کس طرح وجود میں آئی۔

''جب اللہ نے باعتبار اپنے اسماء حسنیٰ کے چاہا، جس کی کوئی

انتہا نہیں ہے کہ اسماء کو اور اگر چاہو تو کہو کہ اپنے عین کو ایسی جامع مخلوق میں معائنہ کرے جو اس کی شان کی مظہر ہے اور اس مخلوق جامع سے اللہ کا سر اسی پر ظاہر ہو۔ اللہ تعالی نے تمام عالم کو مثل ایک درست کی ہوئی صورت میں بنایا تھا جس میں روح نہ تھی۔ پس وہ آئینہ بے جلا کے تھا اور حکم الٰہی کی شان یہ ہے کہ جب کسی محل کو درست کیا تو روح الٰہی قبول کرنے کو مستعد ہو گیا اور اس کو اس میں پھونکنے کو تعبیر کیا ہے اور پھونکنا سوائے اس کے نہیں ہے کہ وہ درست کی ہوئی صورت فیضان تجلی دائمی کے قبول کرنے کی جو ہمیشہ رہا اور ہمیشہ رہے گا، استعداد حاصل کر لیتی ہے۔''
(فصوص الحکم، ۱۶۳)

ابن عربی نے رسول اکرم ﷺ کو انسان کامل کے روپ میں پیش کیا ہے۔ اس کی مزید وضاحت الجیلی نے اپنی کتاب الانسان الکامل میں کی ہے۔

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ انسان میں خدا کی ذات کا اظہار سب سے زیادہ ہوا ہے۔ بلکہ صوفیا کے نزدیک تو صرف قلب انسانی ہی ہے جہاں وہ رہ سکتا ہے اور یہی حقیقت علامہ اقبال نے اپنے اشعار میں بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خودی کا نشیمن اس طرح دل میں ہے جیسے کہ آنکھ کے تل میں آسمان کا نشیمن ہے، چنانچہ خدا کو پانے کا بہترین ذریعہ یہ ہے کہ انسان اپنے دل کی گہرائیوں میں اتر جائے۔

جیسا کہ کسی صوفی کا قول ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے پروردگار کو پہچانا اور خدا نے ذکر کیا ہے کہ ہم نے اپنی نشانیاں تم لوگوں میں دکھائی ہیں۔ پھر ہم لوگ اپنے نفس سے اس پر استدلال کرتے ہیں اور ہم لوگ اس کو کسی وصف سے متصف نہیں کرتے۔ جب تک کہ ہم خود اس وصف سے متصف نہ ہوں سوائے وجود ذاتی کے جو خدا ہی کے ساتھ مختص ہے اور جب ہم نے اس کو اپنی صفات اور منشاء سے پہچانا تو ان سب چیزوں کی اس کی طرف نسبت کی جو ہماری طرف منسوب ہیں سوائے نقصانات کے۔ جب ہم اسے مشاہدہ کریں تو اپنے ہی نفس کو مشاہدہ کرتے ہیں اور جب باری تعالی ہم کو مشاہدہ کرتا ہے تو وہ اپنے ہی نفس کو مشاہدہ کرتا ہے (فصوص الحکم، ۱۷۰)

اور ہم جانتے ہیں کہ علامہ اقبال نے بھی رسول اللہ ﷺ کے اسی مقولہ پر اپنے فلسفہ خودی کی بنیاد رکھی ہے جس کا حوالہ ابن عربی کی منقولہ عبارت میں موجود ہے۔ ابن عربی نے جو کچھ کہا ہے وہی کچھ علامہ اقبال کے ان اشعار میں بھی کہا گیا ہے صرف انداز بیاں کا فرق ہے۔

کراجوئی چرا در پیچ و تابی
کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی جز او نیابی

(کلیات اقبال فارسی، ۵۲-۲۳)

ان اشعار میں علامہ اقبال نے کہا ہے کہ وہ ہمارے دل میں ہے اور اگر اسے ڈھونڈنا ہو تو اپنے آپ میں تلاش کرنا چاہیے۔ اگر کوئی اپنے آپ کو ڈھونڈ لے گا تو خودی کو پائے گا مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم خدا ہیں۔ ہمارے اندر خدا ضرور ہے لیکن فرق مراتب پھر بھی ضروری ہے اور اس فرق کو ابن عربی نے بڑے اچھے انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ ہمارے اور خدا کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں

''چنانچہ بندے اور خدا میں فرق یہ ہوا کہ بندہ خدا کا محتاج ہے اور اس کی مخلوق ہے جبکہ خدا اس کا محتاج نہیں ہے۔ وہ غنی ہے۔ نیز یہ کہ بندے میں خدا کی تمام صفات نہیں ہیں۔ اسی لیے جب وہ اسے جانتا ہے تو پوری طرح نہیں جان سکتا۔''

ابن عربی کے اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا ذاتی وجود وہ وجود ہے جس تک رسائی ناممکن ہے۔ البتہ اس کے زیادہ سے زیادہ مظاہر کو جاننے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ایک اور مقام پر ابن عربی نے کہا ہے کہ اللہ کی ذات ہر ایک چیز میں حصوں میں موجود ہے اور اس طرح وہ محدود ہے۔ لیکن چونکہ تمام چیزوں کا علم ناممکن ہے اس لیے لامحدود ہے بقول ابن عربی:

'' کیونکہ اس کی حد تمام صورتوں کے علم سے معلوم ہو سکتی ہے اور تمام صورتوں کا علم حاصل ہونا محال ہے۔ پس حق تعالی کی حد بھی محال ہے۔'' (فصوص۔۱۸۷)۔

اس طرح ابن عربی نے ایک اور انداز سے یہ ثابت کیا ہے کہ خدا کی ذات کا مکمل ادراک ناممکن ہے۔ علامہ اقبال ہی کی طرح ابن عربی بھی عقل کی اہمیت کے قائل ہونے کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ انسان اس

کے ذریعہ حقائق کو مکمل طور پر نہیں جان سکتا اور اس کے لیے وجدان یا عشق کی ضرورت ہے۔ حکمائے متقدمین اور ارباب فکر و نظر اور متکلمین جنہوں نے نفس کی ماہیت اور حقیقت پر کام کیا ہے ان میں سے کوئی شخص اس کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہوا اور نہ نظر اور نہ فکر سے کبھی اس کی ماہیت کو دیکھ سکتا ہے اور جس نے فکر و نظر سے اپنے نفس کی ماہیت کا ادراک چاہا اس کی مثال ایسی ہے کہ ورم والے کو اس نے فربہ جانا اور ہیزم تر کو جو سلگنے کے قابل نہیں ہے اس نے جلانے کی نظر سے پھونکا (فصوص الحکم، ۳۷۷)۔

حقیقت کے ادراک کے لیے ابن عربی تجلی الٰہی کی ترکیب استعمال کرتے ہیں۔ علامہ اقبال کا عشق اور ان کی تجلی الٰہی ایک چیز کے دو نام ہیں۔ ابن عربی رقم طراز ہیں

"پس رسل علیہم السلام سے کوئی شخص زیادہ عقل والا نہیں ہے کیونکہ وہ معانی غیبیہ کو جناب حق سے خبر کی صورت میں لاتے ہیں۔ پھر جس کو عقل نے ثابت کیا ہے اس کو انہوں نے بھی ثابت کیا ہے اور جس میں کہ عقل مستقل کام نہیں کر سکتی اس میں انہوں نے اپنے ادراک و وجدان سے بڑھایا بھی ہے اور عقل اس کو یکسر محال بھی نہیں جانتی بلکہ تجلی الٰہی میں وہ خود اس کا اقرار کرتی ہے اور جب تجلی سے وہ خالی ہوتی ہے تو اپنے مشاہدات میں متحیر رہتی ہے۔ (فصوص الحکم، ۳۷۶)

علامہ اقبال بھی کہتے ہیں کہ

"عشق کے اندر عقل بھی شامل ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ انہوں نے بھی کہا ہے کہ جب عقل عشق کا ساتھ نہ دے تو وہ حیرانی کی وادیوں میں ماری ماری پھرتی ہے۔ انہوں نے عشق کو دانش نورانی اور عقل کو دانش برہانی کہا ہے (کلیات اقبال، بال جبریل۔ ۳۱۱/۱۹)۔

ابن عربی نے تخیل کا ذکر بھی کیا ہے اور اسے عقل سے بہتر قرار دیا ہے۔ علامہ اقبال کے ہاں تخیل کا ذکر اس انداز میں مذہبی حوالے سے نہیں ملتا۔ عموماً تخیل کو ادب کی تخلیق کا ذمہ دار سمجھا جاتا ہے اور اس کا ذکر تنقیدی کتابوں میں ہے۔ مذہبی کتابوں میں تخیل کو بہت چھوٹا مقام حاصل ہے مگر ابن عربی نے اسے مذہبی معاملات میں بہت مفید اور کارآمد بتایا ہے اور عقل سے بلند تر مرتبہ عطا کیا ہے۔

"جب حق تعالیٰ تجلی سے اس کو معرفت بخشتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی معرفت پوری ہوتی ہے۔ پھر وہ ایک مقام پر اس کی تنزیہ کرتا ہے اور دوسرے مقام پر اس کی تشبیہ کرتا ہے۔ اور اوہام اس معرفت کو صورت خیالی سے بہت مستحکم اور قوی کر دیتے ہیں اور اسی واسطے خلقت انسانی میں وہم کی سلطنت عقل پر بڑھی ہوئی ہے۔ کیونکہ عاقل اگرچہ مرتبہ عقل کے کمال پر پہنچ جائے لیکن وہم کی حکومت سے وہ کبھی خالی نہیں ہوتا۔ اور جن چیزوں کا عقل ادراک کرتی ہے اس کو وہم صورت بتاتا ہے۔ پس اس کامل صورت انسانی میں وہم بہت بڑا سلطان ہے۔ اس کی سلطنت بہت قوی ہے اور جو شریعتیں اتری ہیں وہ اس واسطے آئی ہیں۔ اور عارف تشبیہ و تنزیہ دونوں کرتا ہے اور وہ وہم سے تنزیہ میں تشبیہ کرتا ہے۔ اور عقل سے تشبیہ میں تنزیہ کرتا ہے۔ پس عقل اور وہم تشبیہ اور تنزیہ سے مربوط ہیں (فصوص، ۳۶۸)۔

یہاں ابن عربی نے ایک بہت بڑی خدمت سر انجام دی ہے۔ انہوں نے عقل اور وہم یا تخیل کا آپس میں ربط ثابت کر کے اسے مذہب کی دنیا میں لازوال مقام عطا کر دیا ہے۔ اب تک کی بحث سے یہ ثابت ہوا ہے کہ ابن عربی عقل، وجدان اور عشق یا تجلی الٰہی اور تخیل کی مدد سے حق تعالیٰ تک پہنچنا چاہتے ہیں خود علامہ اقبال نے عقل اور عشق دونوں کو مرد مومن کے لیے لازمی قرار دیا ہے۔ بلکہ وہ اس میں اپنی انتہائی شکل میں موجود ہوتی ہے۔

عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقہ آفاق میں گرمی محفل ہے وہ

(بال جبریل، ۹۸)

ابن عربی کا انسان کامل بھی تسخیر کائنات کے منصوبے پر عمل کرتا ہے اور علامہ اقبال کا مرد مومن بھی۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ اس کی حد تمام صورتوں کی حد سے معلوم ہو سکتی ہے۔ یعنی تسخیر عالم سے ہم خدا کے زیادہ قریب ہو جاتے ہیں۔ علامہ اقبال کا شعر ابن عربی کے خیالات کی جدید تشکیل معلوم ہوتا ہے:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

(بال جبریل، ۶۱)

خلافت سوائے انسان کامل کے کسی کو صحیح نہیں ہے۔ اور اس خلیفہ کی صورت ظاہری حقائق عالم اور صورت عالم سے بنی ہے اور اس کی

صورت پرمتی ہے۔ اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے اس کی شان میں کہا ہے کہ میں اس کی شنوائی اور بینائی ہوتا ہوں اور یہ نہیں کہا کہ میں ان کی چشم و گوش ہوتا ہوں۔ پس ان دونوں صورتوں میں فرق کر لو۔ اسی طرح وہ ہر موجودات عالم میں بقدر طلب اس موجود میں ہوتا ہے مگر کسی کے لیے مجموعی ظہور نہیں ہے جو خلیفہ کے لیے ہے۔ پس مجموعی صفات کے ساتھ سوائے آدم کے کوئی فائز نہیں (فصوص ۔۲۔۱۷۲۔۱۷۳)۔

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''جتنی چیزیں کہ عالم میں ہیں وہ بس انسان کامل کے زیر تسخیر ہیں اور جو اس کو جانتا ہے وہی جانتا ہے اور وہ جاننے والا انسان کامل ہے اور جو نہیں جانتا وہ نادان ہے (فصوص، ۳۹۷)۔

خطبات میں سے یہ عبارت ملاحظہ فرمالیں:

''لہذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دوگونہ عناصر کارفرما ہیں تو یہ ماننے میں تامل نہیں کہ وہ خود بھی ایک آزاد علیت ہے اور اس مطلق خودی کی آزادی و اختیار علی ہذا زندگی میں حصہ دار، جس نے اگر ایک ایسی خودی کا صدور گوارا کیا جو اگرچہ متناہی ہے مگر ہدایت عمل کی اہل اور جس نے اس طرح خود آزادانہ مشیت پر ایک حد قائم کر لی تو اپنی مرضی سے۔ (تشکیل جدید ۱۶۴)۔ اب تک کی بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن عربی اور اقبال کے نزدیک بندہ مختار ہے اور اس کا وجود خدا سے الگ ہے اور خدا کی ذات واحد و لاشریک ہے اس میں بندہ شریک نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ابن عربی نے خدا کے ساتھ شرک پسند نہیں کیا اور اسے جہالت کا نتیجہ قرار دیا ہے۔

اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو کیونکہ شرک بہت بھاری ظلم ہے اور مظلوم ذات احدیت ہے اور جو حق تعالیٰ کے ساتھ اسی کے عین کو شریک کرتا ہے اور یہ حد درجہ کی جہالت ہے (فصوص، ۳۴۶)۔ یہ تو ثابت ہو گیا کہ انسان ابن عربی اور اقبال دونوں کے نزدیک مختار ہے مگر اس کا یہ اختیار کلی نہیں ہے۔ وہ بعض معاملات میں مجبور ہے مثلاً اپنی پیدائش اور موت کے سلسلے میں۔ لہذا یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ انسان جبر اور قدر کے درمیان ہے اور اس طرح کی ایک حدیث بھی ہے جس کا ذکر علامہ اقبال نے ایک شعر میں کیا ہے۔

چنیں فرمودہ سلطان بدر است
کہ ایماں درمیان جبر و قدر است
(گلشن راز، ۱۶۴)

ابن عربی شریعت یا آئین کی پابندی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہی دین اور دین اسلام کے معنی اطاعت اور فرمانبرداری کے ہیں:

''اللہ کے نزدیک اسلام ہی دین ہے اور اسلام کے معنی ہیں اطاعت اور فرمانبرداری اور اس میں شک نہیں کہ فرمانبرداری بندہ سے ہوتی ہے اس لیے دین کا تعلق بندہ ہی سے ہوا اور خدا کے نزدیک دین بھی شریعت ہے جس کے تم مطیع ہو۔ پس اطاعت کرنا دین ہے اور یہ شریعت جس کو اللہ نے شروع کیا ہے ناموس ہے۔ پس جو کوئی احکام کی اطاعت سے موصوف ہو جس کو اللہ نے شروع فرمایا ہے اسی نے دین کو قائم کیا یعنی اس کو وجود میں لایا جیسے وہ نماز قائم کرتا ہے یعنی اس کو وہ وجود میں لاتا ہے۔ پس بندہ ہی دین کو قائم کرنے والا ہوا اور حق تعالیٰ ان احکام کا واضع ہوا اور اطاعت عین تمہارا ہی فعل ہے۔ پس دین تمہارا ہی فعل ہے۔ اور تم اسی سے سعید ہوئے جو تم سے وجود میں آیا (فصوص ۔۳۳۶)

علامہ اقبال نے وحدت الوجود پر ایک اور اعتراض یہ کیا ہے کہ اس کے ماننے والے یہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کا حصہ ہے اور پھر خدا میں مل کر اپنی ہستی کو ختم کر دے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ تو درست ہے کہ خودی کا وجود حق تعالیٰ ہی سے ہے لیکن وہ صوفیہ کے اس نظریہ سے اتفاق نہیں کرتے کہ خدا سمندر ہے اور انسان قطرہ اور عشرت قطرہ دریا میں فنا ہو جانا ہے۔ انسان مر کر پھر خدا سے مل جائے گا۔ وہ انسان کو قطرہ نہیں بلکہ موتی قرار دیتے ہیں جو سمندر سے الگ اپنا وجود برقرار رکھتا ہے۔ اگرچہ پیدا سمندر کی وجہ سے اور سمندر میں ہی ہوتا ہے، وہ منصور کے انا الحق کو قطرے کا دریا میں ملنا نہیں سمجھتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ منصور ان الفاظ کے ذریعے یہ کہہ رہا تھا کہ میں ہمیشہ رہنے والا ہوں میری خودی حق ہے اور وہ کبھی فنا نہیں ہوگی۔ اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ میں خدا ہوں۔ اقبال اپنے چوتھے خطبے میں لکھتے ہیں

''اس شہید صوفی نے انا الحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اسے ذات الٰہیہ کے وراء الوراء ہونے سے انکار تھا۔ لہذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح نہیں کرنی چاہیے جیسے قطرہ دریا میں واصل ہو گیا۔ حالانکہ یہ اس امر کا ادراک بلکہ علی الاعلان اظہار تھا کہ خودی ایک حقیقت

ہے جو اگر عمیق اور پختہ شخصیت پیدا کر لی جائے تو ثبات و استحکام حاصل کر سکتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کچھ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے حلاج ان الفاظ میں متکلمین کو دعوت مبارزت دے رہا تھا (تشکیل جدید۔۱۴۴)۔

وہ اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

''لہذا اسلامی تصوف کے اعلی مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لا متناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی خودی فنا کر دے بلکہ یہ کہ متناہی لا متناہی کے آغوش محبت میں آ جائے (تشکیل جدید۔۱۶۶)۔

چنانچہ خطبات میں ہی ابن عربی کو یوں داد دیتے ہیں:

''اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدرک خدا ہے اور کائنات معنی (تشکیل۔۲۸)۔

ڈاکٹر سید عبداللہ کا یہ کہنا اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ اقبال کو ابن عربی کے تصور وحدت الوجود سے اختلاف تھا۔ بہرحال علامہ اقبال کے نزدیک وحدت الوجود کا عقیدہ درست نہیں۔ یہ قطعی ہے (نقوش اقبال نمبر۔۱۴۳)''

علامہ وحدت الوجود کے صرف اس نظریہ کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد انسان پھر خدا کی ذات میں نہیں مل جاتا بلکہ اپنا وجود برقرار رکھتا ہے اور یہی عقیدہ ابن عربی کا بھی تھا۔ وہ بھی کہتے ہیں کہ عین یا مظہر اپنی ذات کو برقرار رکھے گا اور موت کے بعد وہ نہ تو فنا ہوتا ہے اور نہ ذات حق میں مدغم ہوتا ہے۔

عین تو اسی کے رب سے وجود ہے اور عین ہمیشہ دنیا یا برزخ یا آخرت میں باقی رہے گا۔ لہذا ربوبیت ہمیشہ باقی رہے گی (فصوص،۲۲۵) یہاں عین سے مراد انسان ہے۔ وہ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''موت معدوم کرنے کو نہیں کہتے ہیں بلکہ موت جدا کرنے کو کہتے ہیں کہ روح کو بدن سے علیحدہ کر کے پھر حق تعالی کے اس روح انسانی کو اپنی طرف لینے کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالی اس کو کمال تک پہنچا دیتا ہے اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہر چیز اسی کی طرف عود کرتی ہے۔ پھر جب حق تعالی اس کو اپنی طرف لے لیتا ہے تو اس کے لیے اس مرکب کے سوا دوسرا مرکب بناتا ہے اور یہ دوسرا مرکب اعتدال کے پائے جانے سے اس دار کے جنس سے ہوتا ہے جس کی طرف اس نے اس عالم سے نقل کیا ہے اور وہ دار دار البقا ہے۔ پھر وہ کبھی نہیں مرے گا یعنی اخروی بدن کے اجزا کبھی منتشر نہ ہوں گے (فصوص،۴۳۸)۔

یہاں ابن عربی علامہ اقبال سے بھی آگے ہیں۔ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ صرف بہتر خودیاں ہی ہمیشہ باقی رہیں گی۔ باقی فنا ہو جائیں گی۔ ابن عربی کا بیان آپ نے ملاحظہ کیا ہے۔ آئیے اب علامہ کی تحریر بھی دیکھتے ہیں: ''یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے یا اس کا کوئی مستقبل ہے عمل پر موقوف ہے۔ اس لیے خودی کو برقرار رکھیں گے تو وہی اعمال جن کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہم بعد امتیاز من و تو خودی کا احترام کریں۔ لہذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا دارومدار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کے امیدوار ہیں۔ (تشکیل۔۱۸۰)

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ بقائے دوام انسان کا حق نہیں ہے۔ صرف نیک انسان ہی بقائے دوام کے مستحق ہیں جبکہ ابن عربی کے نزدیک گناہگار بھی ہمیشہ زندہ رہیں گے کیونکہ وہ اپنے گناہوں کا کفارہ ادا کر کے سزا سے نجات حاصل کر لیں گے۔ ''پس اللہ کے بعض بندوں کو تھوڑا رنج و آزار آخرت کی زندگی میں ہو گا جس کے مکان کا نام جہنم یا دوزخ ہے (فصوص،۲۶۱)۔

ابن عربی تو یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ لوگ جو بچپن میں ہی مر گئے یا فاتر العقل رہے۔ ان کو بھی آئندہ زندگی میں موقع دیا جائے گا کہ وہ نیکی یا بدی میں سے کوئی بھی اختیار کر لیں۔ پھر ان میں سے جو اطاعت کریں گے اور نیکی کی طرف آئیں گے، انہیں جنت میں بھیجا جائے گا اور جو برا ہو گا وہ دوزخ میں جائے گا تا کہ اللہ کا عدل بندوں میں قائم ہو (فصوص الحکم،۲۹۵)

ابن عربی کا خیال ہے کہ مرنے کے بعد بھی انسان لگاتار ترقی کرتا رہے گا۔ اس کی ترقی صرف اس دنیا کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔

''میں اپنی کتاب معارف الٰہیہ میں تجلیات کے باب میں مرنے

کے بعد ترقی کی صورتوں کا ذکر کر چکا ہوں جہاں میں نے اس کا ذکر کیا ہے کہ میں کشف میں اس طائفہ کے لوگوں سے ملا اور میں نے اس مسئلہ میں بہت سے فوائد بتائے جو ان کو معلوم نہ تھے اور بڑے تعجب کی بات ہے کہ وہ لوگ ہمیشہ ترقی میں ہیں" (فصوص، ۲۷)

علامہ اقبال کہتے ہیں:

"لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے
اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

(ضرب کلیم، ۶۴)

علامہ اقبال اور ابن عربی کے نظریات میں بڑی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے اور کم مقامات ایسے ہیں جہاں دونوں میں اختلافات ہیں۔ مگر علامہ اقبال کا کینوس زیادہ وسیع ہے اور انہوں نے معاشرتی مسائل کے بیان میں جس شرح وبسط سے کام لیا ہے وہ ابن عربی کے ہاں نہیں ملتی۔ دراصل محی الدین ابن ابن عـربی، حیات و آثار، مترجمہ احمد جاوید و محمد سہیل عمر، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء

حسن اختر ملک

ابن مسکویہ

مسکویہ کا پورا نام احمد ابن محمد ابن یعقوب تھا۔ ابھی تک یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ کیا وہ بذات خود مسکویہ تھا یا ابن مسکویہ۔ بعض مورخین پہلے امکان کے حق میں ہیں اور بعض دوسرے کی تائید کرتے ہیں۔ یاقوت کے مطابق (کتاب الارشاد۔۸۸۔۸۱) وہ پہلے مجوسی تھا اور بعد میں اس نے اسلام قبول کیا۔ لیکن عبدالرحمٰن بداوی کے مطابق (ہسٹری آف مسلم فلاسفی ج۱، ۴۶۹) یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ اس کا باپ نومسلم ہو، کیونکہ مسکویہ کا اپنا پورا نام یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ مسلم گھرانے میں پیدا ہوا اور اسی لیے اس کا نام احمد ابن محمد تھا۔ اقبال بھی اس قیاس کے تحت اسے "ابن مسکویہ" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

اس کی دلچسپی کیمیا سے اس حد تک وابستہ تھی کہ وہ اپنا بیشتر وقت اس کے مطالعے میں صرف کرتا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے تاریخ اور فلسفے کی تعلیم بھی حاصل کی۔ اس کی تاریخ پیدائش یقینی نہیں۔ بعض مورخ ۹۴۱ء اور بعض ۹۳۲ء کو مسکویہ کی پیدائش کا سن قرار دیتے ہیں۔ البتہ اس کی تاریخ وفات ۱۶ فروری ۱۰۳۰ء کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

اقبال کے مشہور خطبات "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں ابن مسکویہ کے حوالے ملتے ہیں، لیکن اس کے افکار کا تفصیلی ذکر "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں نظر آتا ہے جہاں وہ اس کا شمار ایران کے نو افلاطونی ارسطا طالیسیوں میں کرتے ہیں۔ عموماً ابن مسکویہ کی شہرت کا سبب اس کی اخلاقیات کو قرار دیا جاتا ہے۔ اقبال اس کے برعکس ابن مسکویہ کی مابعد الطبیعیات کو اہم تصور کرتے ہیں۔ اسی طرح عبدالرحمٰن بداوی (ہسٹری آف مسلم فلاسفی، انگریزی، ج۱، ۴۶۹) بوعلی سینا اور التوحیدی کے بعض بیانات کی جانب توجہ دلاتے ہیں جو فلسفے کے لیے ابن مسکویہ کی صلاحیت کے بارے میں اچھی رائے ظاہر نہیں کرتے، لیکن اقبال ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء (ڈویلپمنٹ آف میٹا فزکس۔۲۳) میں اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ ابن مسکویہ مورخین کی توجہ کا فارابی وغیرہ سے زیادہ مستحق ہے، کیونکہ اس کے فلسفیانہ نظریات زیادہ منظم ہیں۔ اس کے علاوہ وہ اسے رازی جیسے مفکرین کے پایہ کا دانشور قرار دیتے ہیں۔

اقبال "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں ابن مسکویہ کے افکار کا بیان اس کی تصنیف "الفوز الاصغر (Al Fauzal- Asghar)" کے حوالے سے چار عنوانات کے تحت کرتے ہیں۔ ہم بھی ان تصورات کا جائزہ علامہ اقبال کی بیان کردہ ترتیب کے تحت کریں گے۔ تاکہ یہ عقدہ کھل سکے کہ کیوں اقبال اکثر و بیشتر مورخین کے برخلاف ابن مسکویہ کو مابعد الطبیعیات کی دنیا میں ایک ممتاز مقام پر فائز سمجھتے ہیں۔

سب سے پہلے علامہ اقبال ابن مسکویہ کے ان دلائل کا تذکرہ کرتے ہیں جو وہ خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے پیش کرتا ہے۔ ابن مسکویہ کے مطابق تمام اجسام حرکت کی خاصیت رکھتے ہیں۔ یہ خصوصیت ان کے کا خاصہ نہیں ہے (یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ حرکت سے مراد ہر قسم کی تبدیلی ہے) کیونکہ حرکت یعنی تبدیلی اجسام کی اپنی خاصیت

نہیں اس لیے یہ فرض کرنا لازمی ہو جاتا ہے کہ تبدیلی جو اجسام میں ظاہر ہوتی ہے اس کا سبب خارجی ہے۔ دوسرے لفظوں میں حرکت کے خارجی سبب یا محرک کی موجودگی کو تسلیم کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ تمام حرکت کا سبب ایک ایسا محرک ہے جو باقی تمام ایسی علتوں کو پیدا کرتا ہے جو مختلف اجسام کی حرکت کا باعث بنتی ہیں۔ ایسے محرک کو اصطلاحاً محرک اوّل کہا جاتا ہے۔

ابن مسکویہ کے مطابق یہ مفروضہ کہ حرکت اجسام کی عین یعنی لازمی خصوصیات میں شامل ہے تجربے سے غلط ثابت ہوتا ہے۔ ہر معلول کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے اور ہر علت کا کوئی معلول ہوتا ہے تو حرکت کی بھی کوئی علت ہو گی اور اس علت کی کوئی اور علت ہو گی۔ اس طرح علتوں کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ تصور کرنا پڑے گا، لیکن ایسا کرنا ممکن نہیں، کیونکہ انسانی ذہن کسی بھی لامحدود سلسلے کو تصور کی گرفت میں نہیں لا سکتا۔ لہٰذا ہمیں ایک محرک اول یا سبب اول کا مفروضہ سامنے لانا پڑتا ہے جو تمام حرکت کا سبب ہے مگر اس کا اپنا کوئی سبب یا محرک نہیں۔ یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ یہ محرک اول غیر متحرک اور قدیم ہو غیر متحرک ہونے کی صورت میں اسے کسی محرک کی ضرورت نہیں رہے گی اور قدیم ہونے کے باعث یہ کسی سبب کا رہین منت نہیں ہوگا، ورنہ اس کی حرکت کی تشریح کے لیے محرکات کا لاانتہا سلسلہ فرض کرنا پڑے گا جو انسانی ذہن کی رسائی سے باہر ہے۔ قصہ مختصر محرک اول کا غیر متحرک تسلیم کرنا ناگزیر ہے۔ ارسطو نے اس محرک اول کو ساکن قرار دیا ہے اور اس محرک اول کو خدا سمجھا ہے۔

ابن مسکویہ کے نزدیک محرک اول واحد ہے۔ اگر ہم محرک اول کو ایک سے زیادہ یعنی واحد فرض نہ کریں تو ہمارے مفروضے کے دو مضمرات ہوں گے

۱۔ تمام محرکات اول میں چند خصوصیات مشترک ہوں گی۔

۲۔ تمام محرکات اول میں کچھ خصوصیات مختلف ہوں گی۔

یہ جزوی یکسانیت اور جزوی اختلاف اس نتیجے کی طرف لے جاتے ہیں کہ محرکات اول کی عین ترکیب (Composition) ہے اور ترکیب حرکت کی ایک شکل ہے، جبکہ ہم پہلے ہی یہ قبول کر چکے ہیں کہ محرک اول میں کسی قسم کی حرکت یعنی تبدیلی کا امکان نہیں اس لیے بہر صورت محرک اول کو واحد تصور کرنا ہوگا۔

ابن مسکویہ کے بیان کے مطابق محرک اول یعنی خدا نہ صرف غیر متحرک اور واحد ہے بلکہ غیر مادی اور قدیم بھی ہے، مادہ ہر وقت متحرک رہتا ہے۔ نتیجتاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو چیز غیر متحرک ہے وہ غیر مادی بھی ہے۔ محرک اول کو غیر متحرک ثابت کیا جا چکا ہے، لہٰذا وہ غیر مادی بھی ہے۔ مادہ ہر لمحے حرکت میں رہتا ہے۔ وقت بھی ایک قسم کی تبدیلی یا حرکت ہے۔ مادہ زمانی ہے، کیونکہ وہ متحرک ہے، مگر محرک اول غیر متحرک ہونے کے سبب غیر زمانی یعنی قدیم یا ابدی ہے۔

علامہ اقبال اپنی کتاب "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں ابن مسکویہ کے افکار کے ضمن میں یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ انسانی علم کی نوعیت کیا ہے اور خاص طور پر اس علم کی جو انسان خدا کے بارے میں حاصل کرتا ہے۔ ابن مسکویہ کی رائے میں تمام انسانی علم حواس سے شروع ہوتا ہے اور بتدریج ادراک میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ علم اپنے ابتدائی مدارج میں مکمل طور پر خارجی حقیقت پر انحصار کرتا ہے۔ مگر علمی ارتقاء کا اصل مفہوم خارجی حقیقت کی تشریط کے بغیر سوچنے کی قابلیت ہے۔ فکر اپنی ابتدا مادے سے کرتا ہے، لیکن اس کا نصب العین اپنے امکان کی شرط اولین سے اپنے آپ کو بتدریج آزاد کرانا ہے۔ اسی لیے ابن مسکویہ کے نزدیک تخیل فکر کی نسبت اعلیٰ منزل ہے، کیونکہ اس میں ذہن پر خارجی تاثر کی عدم موجودگی میں اس کی تصویر ظاہر ہوتی ہے۔ اس طرح اس میں خارجی حوالہ غیر موجود ہوتا ہے۔ تصورات کی تشکیل میں فکر مادے سے آزادی حاصل کرنے کے سلسلے میں مزید پیش رفت کرتی ہے، اگرچہ یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ تصورات خارجی حقیقت اور مادے سے مکمل طور پر آزاد ہیں کیونکہ وہ بڑی حد تک خارجی مادی اشیاء کے تقابل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ گویا تصورات بھی ادراک پر مبنی ہوتے ہیں۔ مگر اس حقیقت کے اعتراف کا یہ مطلب نہیں کہ ہم تصورات اور ادراک کی نوعیت کے اختلاف کو نظر انداز کر دیں۔ خارج میں موجود انفرادی اشیا لمحہ بہ لمحہ بدلتی ہیں۔ اس لیے جزئیات کے علم میں بھی کسی قسم کا استقلال موجود نہیں ہوتا، لیکن جزئیات کے برعکس کلیات یعنی تصورات پر تغیر اثر انداز نہیں ہوتا۔ یہاں ابن مسکویہ اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ جتنی زیادہ کوئی چیز مادے سے پاک ہوگی اتنی ہی وہ تغیر کے عمل سے محفوظ رہے گی۔ اسی لیے ابن مسکویہ کے مطابق خدا جو مادے سے مکمل طور پر پاک ہے تمام تغیرات سے مکمل طور پر بالاتر ہے اور کیونکہ خدا مادے سے بالکل مبرا ہے اسی لیے

ہمارے لیے اسے تصور کی گرفت میں لانا مشکل بلکہ ناممکن محسوس ہوتا ہے۔ مسکویہ کے نقطۂ نظر سے تمام فلسفیانہ تربیت کا مقصد ہے تصوراتی قوت کا ارتقاء یعنی خالص تصورات یا تعقلات کا تفکر، تاکہ مسلسل مشق سے مکمل غیر مادی حقیقتوں کا تصور ممکن ہو سکے۔

علامہ اقبال خدا کے تخلیقی عمل کے بارے میں ابن مسکویہ کی بحث کو زیادہ وضاحت کے خیال سے دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:

پہلے حصے میں وہ ابن مسکویہ کے اس نظریے کو بیان کرتے ہیں کہ سبب اول نے کائنات کو عدم سے تخلیق کیا۔ مادہ پرست مادے کی قدامت پر یقین رکھتے ہیں اور خدا کی تخلیقی قوت کے ذمے محض صورت گری رہ جاتی ہے۔ لیکن مادہ پرست یہ مانتے ہیں کہ جب مادہ ایک صورت سے دوسری صورت میں داخل ہو جاتا ہے تو وہ صورت جسے وہ چھوڑ دیتا ہے موجود نہیں رہتی۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر دو امکانات پیدا ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ متروک صورت کسی اور جسم میں داخل ہو جاتی ہے۔ دوم یہ کہ متروک صورت اسی جسم میں موجود رہتی ہے، جس نے اسے چھوڑ کر کوئی اور صورت اختیار کر لی ہے۔ پہلے امکان کی روزمرہ تجربے سے تردید ہوتی ہے مثلاً اگر ہم موم کے کسی گولے کو چوکور بنا دیتے ہیں تو گولائی کسی اور جسم میں داخل نہیں ہو جاتی۔ دوسرا امکان بھی قابل قبول نہیں کیونکہ وہ اس نتیجہ کی طرف لے جاتی ہے کہ ایک ہی جسم میں بیک وقت دو متضاد صورتیں یعنی گولائی اور چکور پن موجود ہو سکتے ہیں، جبکہ ایسا ہونا ممکن نہیں، کیونکہ دو متضاد خصوصیات ایک ہی چیز میں بیک وقت نہیں پائی جاتیں۔

مندرجہ بالا بحث ہمیں اس نتیجے کی طرف لے جاتی ہے کہ جب مادہ ایک شکل کو ترک کر دیتا ہے تو متروک شکل ختم ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خصوصیات (جنہیں فلسفے کی اصطلاح میں ''صورت'' کہا جاتا ہے۔) مکمل طور پر عدم سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ سمجھنے کے لیے کہ شئے (Substance) بھی خصوصیات کی طرح حادث ہے ہمیں مندرجہ ذیل قضیوں کو مدنظر رکھنا ہوگا

۱۔ مادے کے تجزیے کا نتیجہ مختلف عناصر کی شکل میں نکلتا ہے، لیکن اس کثرت کی تحویل ایک سادہ ترین عنصر میں کی جا سکتی ہے۔

۲۔ صورت اور مادہ ایک دوسرے سے جدا نہیں کیے جا سکتے۔

ابن مسکویہ ان دو قضیوں سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ شئے حادث ہے۔ ہم نے دیکھا کہ صورت یعنی خصوصیات موجود نہیں ہوتیں اور پھر وقت کے کسی خاص لمحے میں وجود میں آ جاتی ہیں۔ گویا صورت کی ابتدا زماں میں ہوتی ہے۔ اگر یہ صحیح ہو تو مادہ کی ابتدا زماں میں ہوتی ہے کیونکہ وہ صورت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ گویا کہ مادہ قدیم نہیں جیسا کہ مادہ پرست دعویٰ کرتے ہیں۔ اقبال دوسرے حصے میں ابن مسکویہ کے عمل تخلیق کے تصور کا جائزہ لیتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کے لیے یہ سوال اہم ہے کہ خدا جو مکمل وحدت تصور کیا جاتا ہے اس سے کائنات کی کثرت نے کیسے جنم لیا۔ فلسفیوں کے مطابق جب ایک علت کثرت معلولات کا سبب بنتی ہے تو اس کی مندرجہ ذیل وجوہات ہو سکتی ہیں

۱۔ ایک علت کئی قوتوں کی مالک ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک انسان کئی صلاحیتوں کا حامل ہونے کی بنا پر کئی افعال جن کی نوعیت مختلف ہوتی ہے کر سکتا ہے

۲۔ ایک علت کئی ذرائع کے استعمال سے معلولات کی کثرت کو پیدا کر سکتی ہے۔

۳۔ ایک علت کئی قسم کے مواد پر عمل پیرا ہو کر ایک سے زیادہ معلول پیدا کر سکتی ہے۔

ان تمام قضیوں کا اطلاق خدا پر نہیں ہو سکتا۔ اگر اس نے مختلف ذرائع استعمال کیے ہیں تو پھر اس سوال کا سامنا ہوگا کہ یہ ذرائع کہاں سے آئے اور ان کا خالق کون ہے؟ اگر یہ ذرائع کسی اور قوت کی تخلیق ہیں تو پھر اسباب اول کی کثرت ہو جائے گی۔ اگر سبب اول نے خود یہ ذرائع پیدا کئے ہیں تو پھر ہمیں اور ذرائع فرض کرنے پڑیں گے جن کے توسط سے یہ وجود میں آئے۔ تیسری صورت ممکن نہیں کیونکہ کئی قسم کے مواد موجود ہی نہیں تھے کہ ان پر عمل پیرا ہونے کے بعد ایک سے زیادہ معلولات کو ظاہر کیا جا سکے۔ چنانچہ کائنات کی کثرت کسی علت واحد یعنی خدا سے وجود میں نہیں آ سکتی۔ ابن مسکویہ اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ ان مشکلات سے بچاؤ کا صرف ایک طریقہ ہے اور وہ یہ کہ خدا یعنی سبب اول نے ابتدا میں صرف ایک چیز تخلیق کی، کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ وحدت سے صرف وحدت ہی جنم لے سکتی ہے اور اس دوسری چیز یا وحدت سے ایک اور چیز وجود میں آئی جس سے پھر تیسری چیز ظاہر ہوئی۔ ابن مسکویہ اس کے بعد نوافلاطونی روایت کے مطابق بالواسطہ صدور کا ایک طویل سلسلہ بیان کرتا ہے جو حیرت انگیز سے حیرت انگیز تر ہوتا چلا جاتا ہے حتیٰ کہ وہ مادے کے مختلف عناصر تک پہنچتا ہے، جن کی ترکیب سے زندگی کی اعلیٰ شکلیں ظاہر ہوتی ہیں۔

چوتھا عنوان جس کے تحت اقبال ابن مسکویہ کے افکار پر بحث کرتے

ہیں وہ ہے "روح" ابن مسکویہ یہ معلوم کرنے کے لیے کہ روح کا جسم سے کوئی علیحدہ وجود ہے یا نہیں انسانی علم کی نوعیت کا تجزیہ کرتا ہے۔ مادے کی بنیادی خاصیت یہ ہے کہ یہ دو صورتیں بیک وقت اختیار نہیں کر سکتا۔ تمام اجسام اس خصوصیت کے مالک ہیں۔ لیکن انسان کے اندر ایک ایسا اصول پایا جاتا ہے جو بیک وقت بہت سی صورتوں میں ڈھل جاتا ہے۔ یہ اصول انسان میں ادراک کی شکل میں موجود ہے جو انسان کو ایک ہی وقت میں بہت سی چیزوں کا علم بخشتا ہے۔ ابن مسکویہ کی دلیل کے مطابق یہ اصول مادی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مادے کی یہ خاصیت ہے کہ وہ ایک ہی لمحے میں ایک سے زیادہ صورتیں اختیار نہیں کر سکتا۔ اس غیر مادی اصول کو ابن مسکویہ روح کا نام دیتا ہے۔ مگر اس نظریے پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ہو سکتا ہے روح کا عین مادی ہو یا مادے کا عمل ہو۔ ابن مسکویہ اس اعتراض کے خلاف مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتا ہے۔

۱۔ ایک چیز جو مختلف صورتیں اور کیفیات (Qualities) اختیار کر لیتی ہے خود اس کی اپنی صورت یا کیفیت ان صورتوں میں نہیں ہوتی جو وہ اپنے اندر جذب کر لیتی ہے۔ مثلاً ایک جسم جو مختلف رنگوں کو اختیار کر لیتا ہے بذات خود بے رنگ ہوتا ہے۔ اسی طرح روح خارجی اشیاء کے ادراک میں مختلف صورتیں اور کیفیات میں ڈھل جاتی ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ اس کی صورت اور کیفیت مادی شے سے مختلف ہے یعنی غیر مادی ہے۔ یہاں اقبال اس امر کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ابن مسکویہ جدید نفسیات کے اس مکتب فکر جسے (Faculty of Psychology) کہا جاتا ہے کے برخلاف یہ فرض کرتا ہے کہ مختلف ذہنی کیفیات دراصل روح ہی کی تبدیلیاں ہیں۔

۲۔ صفات مسلسل بدلتی رہتی ہیں۔ یقیناً کوئی مستقل شے اس مسلسل تغیر سے ماورا ہو جو ذاتی تشخص کی بنیاد ہے۔ اسے ہم روح کہتے ہیں۔

ابن مسکویہ یہ ثابت کرنے کے بعد کہ روح مادے کا عمل نہیں ہو سکتی اس کے لازمی طور پر غیر مادی ہونے کے حق میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتا ہے:

۱۔ حواس کسی شدید قسم کے تجربے کے بعد کچھ عرصے تک نسبتاً کمزور قسم کا تجربہ حاصل نہیں کر سکتے۔ مگر وقوف (Cognition) کا ذہنی عمل اس بارے میں بالکل مختلف ہے۔

۲۔ جب ہم کسی تجریدی یا دقیق مضمون کے بارے میں سوچتے ہیں تو اپنے اردگرد موجود شے کو مکمل طور پر نظر انداز کرتے ہیں کیونکہ وہ سوچ کے روحانی عمل میں خلل ڈالتی ہیں۔ یہاں مسکویہ مندرجہ بالا مشاہدے سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اگر روح بنیادی طور پر مادی ہوتی تو پھر اسے اپنے عمل کو خوش اسلوبی سے ادا کرنے کے لیے مادی اشیاء سے علیحدگی اختیار کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی۔

۳۔ حواس کے لیے شدید مہیجات موصول کرنا مضر ثابت ہوتا ہے، مگر روح جتنی زیادہ تصوراتی عمل میں شدت اختیار کرتی ہے اتنا ہی عقل و فکر کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔

۴۔ جسمانی کمزوری جو عمر کا تقاضا ہے ذہنی توانائی پر اثر انداز نہیں ہوتی ہے۔

۵۔ روح بعض ایسے قضیوں تک پہنچتی ہے جن کا حواسی حقائق سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً منطق کا قانون، منع تناقض (یعنی ایک ہی چیز میں بیک وقت دو متناقض خصوصیات موجود نہیں ہو سکتیں) ابن مسکویہ کے مطابق یہ قانون جس حقیقت کو بیان کرتا ہے وہ حواسی تجربے پر مبنی نہیں۔

۶۔ انسان میں ایک ایسی قوت موجود ہے جو اعضاء کو کنٹرول کرتی ہے جو اس کی غلطیوں کی طرف اشارہ کرتی ہے اور سارے علم کو منظم کرتی ہے۔ یہ قوت حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے مواد پر غور کرتی ہے اور ہر حس کی شہادت کو پرکھتی ہے۔ لہٰذا یہ مادے کی منصف ہونے کے لحاظ سے خود مادے سے بالاتر ہونی چاہیے۔

ابن مسکویہ مندرجہ بالا دلائل کے ذریعے سے یہ ثابت کرتا ہے کہ روح لازمی طور پر غیر مادی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ لافانی ہے، کیونکہ فانی ہونا مادی اشیاء کی صفت ہے۔

مسکویہ نے روح کو غیر مادی ثابت کرنے کے لیے جو دلائل پیش کیے وہ جدید قاری کے نقطہ نظر سے ٹھوس نہیں۔ ان دلائل میں سے کئی ایک موجودہ نفسیات کے لحاظ سے ناقابل قبول ہیں۔ مثلاً دلیل نمبر ۲، جس میں مسکویہ تجریدی اور دقیق سوچ کے عمل کے دوران اردگرد کے مادی ماحول سے قطع تعلق کا ذکر کرتا ہے۔ کیونکہ مادی اشیاء کی طرف توجہ سوچ کے روحانی عمل میں حارج ثابت ہوتی ہے۔ اس مشاہدے سے ابن مسکویہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ روح لازمی طور پر غیر مادی ہے۔ نفسیات کے جدید طالب علم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ مذکورہ مشاہدے سے مندرجہ بالا نتیجہ کیسے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ابن مسکویہ جس حقیقت پر اپنی دلیل پیش کرتا ہے وہ محض توجہ کے ذہنی عمل کی انتخابی نوعیت کی جانب اشارہ کرتی ہے یعنی توجہ کو کسی ایک چیز پر مرتکز کرنے کے لیے اردگرد موجود اشیاء سے ہٹانا پڑتا ہے چاہے وہ چیز جس

پر توجہ مرکوز کرنا مقصود ہے غیر مادی ہو یا مادی۔ ابن مسکویہ کا مشاہدہ محض توجہ کے ذہنی عمل کی حدود کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جس چیز پر توجہ مرکوز ہے وہ غیر مادی ہے اس لیے موجود مادی اشیا مخل ہو رہی ہیں کیونکہ خود خارج میں موجود مادی اشیاء کے حواسی مشاہدے کے لیے یہی شرط ہے کہ باقی موجود اشیاء سے توجہ یکسر ہٹائی جائے۔

ابن مسکویہ کی دلیل نمبر ۴ حقائق پر مبنی نہیں کیونکہ اس کے مطابق عمر بڑھنے کے سبب جسمانی توانائی میں جو کمی واقع ہوتی ہے وہ ذہن پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ حالانکہ مشاہدہ اور تجربہ اس کے برعکس ہے۔ عمر میں اضافہ ذہنی کارکردگی کو بھی متاثر کرتا ہے۔

دلیل نمبر ۵ بھی متنازعہ فیہ مفروضے پر مبنی ہے، کیونکہ اس میں نتیجہ کو اس قضیے پر کھڑا کیا گیا ہے کہ منطق کے قوانین تک حواسی مشاہدے اور تجربے کے ذریعے نہیں پہنچا جا سکتا، کیونکہ حواس ہمیں صرف مادی اشیاء کا علم باہم پہنچاتے ہیں اور فکر کے بنیادی قوانین کا علم ان کے ذریعے حاصل نہ ہو سکنا اس بات کی ضمانت ہے کہ فکر کا روحانی عمل اور اس کا منبع یعنی روح غیر مادی ہیں۔ فلسفے کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ فکر کے بنیادی قوانین کے ماخذ کے بارے میں ابھی تک فیصلہ نہیں ہو سکا کہ آیا وہ قبل از تجربہ ہیں یا نہیں۔

اس بحث سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ نہ صرف دلیل نمبر ۵ بلکہ باقی دلائل بھی غلط نتائج اور متنازعہ فیہ مفروضات پر مبنی ہیں۔ خود اقبال (ڈویلپمنٹ آف میٹا فزکس۔ ۳۰) ایک مقام پر اس امر کی طرف ہلکا سا اشارہ کرتے ہیں جب وہ کہتے ہیں کہ ابن مسکویہ جدید فیکلٹی آف سائیکالوجی کے برخلاف بات کرتا ہے۔

ابن مسکویہ نہ صرف روح کے بارے میں اپنے نتائج ایسے مشاہدات اور مفروضوں پر رکھتا ہے جو مشکوک ہیں بلکہ خدا اور اس کے تخلیقی عمل کے بارے میں بھی اس کے نظریات ارسطو اور نو افلاطونی نظریہ صدور کا اعادہ اور تکرار نظر آتے ہیں۔ اقبال (ڈویلپمنٹ آف میٹا فزکس۔ ۲۳) خود بھی اعتراف کرتے ہیں کہ مسکویہ کا تعلق ارسطاطالیس مکتب فکر سے ہے، اگرچہ وہ ارسطو کے افکار پر وہ دسترس نہیں رکھتا جو بوعلی سینا کو حاصل تھی۔ یہاں یہ سوال بالکل برمحل معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں اقبال کیوں اپنی دونوں نثری تصانیف (یعنی "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" اور اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو) میں ابن مسکویہ کو اتنی اہمیت دیتے ہیں۔ اپنی کتاب "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں وہ اس کا ذکر بڑی گرمجوشی سے کرتے ہوئے اسے ایران کے نامی گرامی مفکرین، حکماء اور مورخین میں شمار کرتے ہیں اور اس کی مابعد الطبیعیات پر سیر حاصل بحث کے لیے ایک مکمل باب مختص کرتے ہیں۔ حالانکہ "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" اقبال نے اوائل عمر میں لکھی تھی جب ان کی اپنی نثری فکر باقاعدہ طور پر ارتقاء پذیر نہیں ہوئی تھی جس کے خطوط واضح طور پر ان کی دوسری نثری تصنیف یعنی "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں نکھر کر سامنے آتے ہیں اور یہاں بھی ابن مسکویہ کے لیے ان کی گرمجوشی قائم ہے، بلکہ تحسین کے جذبے میں ذوق نظر آتی ہے۔ مثلاً وہ اس کتاب (یعنی انگریزی ایڈیشن جو فروری ۱۹۶۰ء میں شائع ہوا) میں صفحہ نمبر ۱۲۱ پر لکھتے ہیں

"وہ پہلا مسلمان تھا جس نے انسان کی ابتدا کا واضح اور کئی لحاظ سے جدید تصور پیش کیا"

مندرجہ بالا اقتباس ظاہر کرتا ہے کہ اقبال کے نزدیک ابن مسکویہ کی اہمیت اس کے نظریہ ارتقاء حیات کی بنا پر ہے جبکہ عموماً اسے اخلاقیات کی صورت گری کے لیے سراہا جاتا ہے۔ اقبال (ڈویلپمنٹ آف میٹا فزکس۔ ۶۹) ابن مسکویہ کے اس نظریے کا سرسری تذکرہ شبلی کے حوالے سے "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں صفحہ نمبر ۲۹ پر اور زیادہ کھل کر (ری کنسٹرکشن۔ ۱۳۳) اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو میں صفحہ نمبر ۱۳۳ اور ۱۳۴ پر کرتے ہیں۔ وہ موخر الذکر کتاب میں نہ صرف مسکویہ کے نظریہ ارتقائے حیات کا تفصیلی جائزہ لیتے ہیں بلکہ اس سبب کی بھی نشاندہی کرتے ہیں جس کی بنا پر وہ ابن مسکویہ اور خاص طور پر اس کے مذکورہ نظریہ کو یک گونہ التفات کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اقبال کے اپنے الفاظ میں: "اسلام میں ہمیں ریاضی کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ارتقائے حیات کا تصور بتدریج ابھرتا دکھائی دیتا ہے۔ سب سے پہلے جاحظ نے پرندوں میں ان تبدیلیوں کا ذکر کیا جو نقل مکانی کی بنا پر ظاہر ہوتی ہیں۔ بعد میں ابن مسکویہ نے (جو البیرونی کا ہمعصر تھا) اسے باقاعدہ شکل دی۔ (ری کنسٹرکشن، ۱۳۴)

اس کے بعد اقبال ابن مسکویہ کے نظریے کی تفصیل یوں بیان کرتے ہیں کہ اس کے مطابق نباتاتی زندگی اپنے ارتقاء کے نچلے مدارج میں

اپنی ابتدا اور افزائش نسل کے لیے کسی بیج کی محتاج نہیں ہوتی۔ اس قسم کے نباتات اور جمادات سے مختلف ہوتے ہیں صرف اس خفیف حرکت کی قوت کے باعث جو ان کی اعلیٰ اشکال میں زیادہ ترقی یافتہ صورت میں پائی جاتی ہے جو جسمانی اعتبار سے زیادہ پیچیدہ ہوتی ہیں۔ یعنی ان میں تنے، پتوں، شاخوں اور پھلوں کے حصے جدا جدا نظر آتے ہیں اور خصوصی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ ان کے بعد وہ درخت ظاہر ہوتے ہیں جنھیں بہتر مٹی اور آب و ہوا کی ضرورت ہوتی ہے۔ نباتاتی ارتقاء کی اعلیٰ ترین صورتیں انگور کی بیل اور کھجور کا درخت ہیں جو حیوانی زندگی کی دہلیز پر کھڑی ہیں۔ کھجور میں جنسی تخصیص کے آثار نظر آتے ہیں۔ جڑوں اور ریشوں کے علاوہ اس میں کوئی چیز موجود ہے جو حیوانی ذہن کی طرح عمل کرتی ہے اور اس کی صحت پر کھجور کی زندگی کا انحصار ہوتا ہے۔ یہ نباتاتی زندگی کی اعلیٰ ترین شکل ہے اور حیوانی زندگی کی تمہید ہے جس کی جانب پہلا قدم زمینی پیوستگی سے رہائی ہے۔ حیوانی ارتقاء کی ان اولین منزلوں میں چھونے کی حس سب سے پہلے اور دیکھنے کی حس سب سے آخر میں ظاہر ہوئی۔ جس کے ظہور کے ساتھ حیوان میں حرکت کی آزادی پیدا ہوئی جیسا کہ کیڑے مکوڑوں، رینگنے والے جانوروں، چیونٹیوں اور مکھیوں میں نظر آتا ہے۔ حیوانیت کی اعلیٰ شکلیں چوپایوں کی جماعت میں گھوڑے اور پرندوں کی جماعت میں عقاب کی صورت میں دکھائی دیتی ہیں۔ بندر کی شکل میں حیوانیت انسانیت کی دہلیز پر آن پہنچی کہ وہ ارتقاء میں انسان سے صرف ایک درجے کمتر ہے۔ ارتقاء کے اگلے مدراج عضویاتی تبدیلیاں، امتیاز کی بڑھتی ہوئی قوت اور روحانیت کی طرف لے جاتے ہیں حتیٰ کہ انسانیت بربریت سے تہذیب کی جانب گامزن ہو جاتی ہے۔

"اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقائے حیات کو بطور سائنٹیفک مفروضے کے اہم تصور نہیں کرتے، بلکہ مسلم فکر کی انفرادی شخصیت کے ارتقاء میں سنگ میل ہونے کے سبب امتیازی حیثیت کا حامل سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں اس نظریے کی اہمیت یہ ہے کہ اس سمت کی نشاندہی کرتا ہے جس میں مسلم فکر کا سفر جاری تھا یعنی یونانی اثرات سے رہائی حاصل کرنے اور اپنی انفرادیت کے اظہار کی سمت کا آئینہ دار ہے۔

اقبال (ری کنسٹرکشن۔۱۳۸) "اسلام میں مذہبی تشکیل نو" میں اس سفر کا تفصیلی جائزہ پیش کرتے ہیں اور اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مسلم افکار کی تمام راہیں متحرک کائنات کے تصور کی جانب لے جاتی ہیں جو مسکویہ کے نظریہ ارتقائے حیات اور ابن خلدون کے نظریہ تاریخ سے مزید تقویت حاصل کرتا ہے۔ آیئے اب دیکھیں کہ مسکویہ کا نظریہ ارتقائے حیات کس طرح یونانیوں کے تصور سے مختلف ہے اور کیوں اقبال مسکویہ کے نظریے کو صحیح سمت میں سفر قرار دیتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک یونانیوں اور مسلمانوں کے افکار کے درمیان ایک بنیادی فرق ان کا تصور کائنات ہے، یونانی فلسفے کا عمومی تاثر یہ ہے کہ کائنات ساکت و جامد ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ارتقائے حیات کا تصور ان کے ہاں ابتدا ہی سے موجود تھا۔ مثلاً ابتدائی ایونیائی مفکر انکسی منڈر (Anaximander) (تاریخ فلسفہ یونان۔۱۹ انگریزی) سے لے کر ارسطو تک نظر آتا ہے لیکن ارسطو وہ یونانی مفکر ہے جس نے اسے بڑی تفصیل اور منطق سے پیش کیا ہے۔ ارسطو کے مطابق ارتقاء کی حرکت کا سبب وہ کشش ہے جو مادہ صورت کے لیے محسوس کرتا ہے۔ گویا صورت (Form) وہ اصول ہے، وہ منزل ہے جس کی جانب مادہ رواں ہے۔ تمام ہستیاں اعلیٰ سے اعلیٰ صورتوں کے حصول میں سرگرداں ہیں۔ اعلیٰ ترین صورت کائنات سے ماوراء ہے۔ کائنات کا سارا ارتقائی عمل اس کی طرف جاری ہے، لیکن یہ عمل کبھی اپنی منزل مقصود کو نہیں پا سکے گا کہ اس کا حصول ناممکن ہے کیونکہ یہ اعلیٰ ترین صورت حقیقی تو ہے لیکن موجود نہیں۔ موجود ہونے کے لیے صورت اور مادے کی آمیزش درکار ہے، جبکہ اعلیٰ ترین صورت خالص ہے یعنی مادے سے مکمل طور پر مبرا ہے۔

ارسطو نے ارتقاء کی جو تشریح پیش کی اسے غایتی (Teleological) کہا جاتا ہے یعنی ایک غایت، ایک نصب العین پہلے سے موجود ہے جو کائناتی ارتقاء کی حرکت کو متعین کرتا ہے۔ اس طرح ارسطو کی تشریح ارتقائے حیات جبریت کی جانب لے جاتی ہے، اگرچہ یہ جبریت میکانکی نہیں، کیونکہ گذشتہ علتوں کے بجائے مستقبل میں موجود نصب العین کا حوالہ دیتی ہے۔ اس کے مقابلے میں اقبال کے نقطہ نظر سے اسلامی تصور کائنات متحرک اور تخلیقی ہے۔ اس لحاظ سے ابن مسکویہ کا نظریہ ارسطو کے تصورات سے مختلف ہے۔ ابن مسکویہ کے نظریے سے یہ تاثر ملتا ہے کہ ارتقاء کا باعث روحانی میلان ہے۔ اس کے خیال میں ارتقاء کو متحرک کرنے والی چیز ارتقاء پذیر چیز کے اندر موجود ہے۔ ارسطو کی غایت کی طرح اس سے ماوراء

نہیں۔ انسان جواب تک ارتقاء کے سب سے ترقی یافتہ مرحلے کا نمائندہ ہے روحانی طور پر ترقی پذیر ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ روحانی میلان ہی وہ چیز ہے جو ارتقاء کا محرک ہے۔

ابن مسکویہ کا نظریہ ارتقائے حیات جدید دور کے یورپین مفکرین یعنی ڈارون اور برگساں کے نظریات سے مماثلت رکھتا ہے، لیکن نہ تو وہ پہلے مفکر کے نظریے کی مانند مادی جبریت کا شکار ہے اور نہ دوسرے کی طرح بے مقصدیت کا۔ اس میں شک نہیں کہ مسکویہ کا روحانی میلان اور برگساں کا "Elan vital" مشابہ ہیں، لیکن دونوں میں ایک بنیادی فرق بھی موجود ہے۔ مسکویہ خدا کو ارتقاء کی منزل قرار دیتا ہے جبکہ برگساں کے ہاں کوئی ایسی منزل موجود نہیں۔

اگر ہم مسلمانوں کی فکری تاریخ کی ورق گردانی کریں تو معلوم ہوگا کہ ابن مسکویہ پہلا اور واحد مفکر نہیں جس نے نظریہ ارتقائے حیات پیش کیا۔ خود اقبال (ری کنسٹرکشن، ۱۲۱) "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں اعتراف کرتے ہیں کہ الجاحظ وہ پہلا مسلمان تھا جس نے حیوانوں پر نقل مکانی اور ماحول کے اثرات کی نشاندہی کی۔ اخوان الصفاء نے جاحظ کے تصورات کو تفصیلی اور زیادہ ترقی یافتہ شکل میں پیش کیا۔ اس کے علاوہ بوعلی سینا بھی اس تصور کی تائید کرتا ہے۔ خود مسکویہ کا یہ تصور اخوان الصفاء کے نظریے کا رہین منت نظر آتا ہے۔ بلکہ بداوی (ہسٹری آف مسلم فلاسفی، ج ۱، ۴۷۲) کے مطابق ان کے نظریے کا عکس ہے۔ اس صورت میں قدرتی طور پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال باقی تمام مسلمان مفکرین کو جو اسی قسم کا نظریہ ارتقائے حیات کے علمبردار تھے۔ پس پشت ڈال کر صرف ابن مسکویہ کے لیے بار بار گرمجوشی کا اظہار کیوں کرتے ہیں۔ اقبال اس کا جواب مختصراً یوں دیتے ہیں (ری کنسٹرکشن۔ ۱۴۶) کہ ابن مسکویہ وہ پہلا مسلمان مفکر تھا جو انسان کی ابتدا کے بارے میں واضح اور بعض لحاظ سے مکمل طور پر جدید نظریہ پیش کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اقبال کا مندرجہ بالا جواب ابن مسکویہ کے لیے اس التفات کی وضاحت نہیں کرتا جس کا اظہار ان کی دونوں نثری تصانیف میں نظر آتا ہے۔ میری ناقص رائے میں اس کا بنیادی سبب وہ اشتراک خیال اور مشابہت ہے جو دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے۔

اس یگانگت فکر کا تذکرہ اقبال کھل کر نہیں کرتے، مگر ایک قاری جس نے دونوں کے افکار کا مطالعہ کیا ہو خود بخود اس حقیقت کو پالیتا ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور پھر اقبال کے اپنے افکار کا مختصر حوالہ دینا ہوگا۔

ارسطو کے ہاں ارتقاء کا عمل اس منزل کی جانب جاری ہے جو شروع ہی سے ارتقاء کے موضوع کے اندر موجود ہے یعنی ارتقاء پذیر چیز اپنے اندر اس مخفی صلاحیت کو حقیقت بنانے میں مصروف ہے جو اس کی فطرت ہے، غایت اور ارتقاء کا سبب ہے۔ اخوان الصفاء کے ہاں اس سے مختلف تصور ملتا ہے۔ وہ ارتقاء کا محرک اس تمنا کو سمجھتے ہیں جو ہر ارتقا پذیر چیز میں موجود ہے اور یہ تمنا ہے خدا کی طرف لوٹنے کی، اس کے وصل کی۔ اخوان الصفاء نے یہ نظریہ نبوت کی حیثیت کے تعین کے لیے استعمال کیا، لیکن ابن مسکویہ نے اسے اپنی اخلاقیات کی بنیاد کے طور پر پیش کیا۔ ارسطو کی طرح مسکویہ "سعادت" (Happiness) کو خیر اعلیٰ قرار دیتا ہے۔ اگرچہ اس کے نزدیک اس کا مفہوم وہ درجہ اور کمال حاصل کرنا ہے جو بطور خدا کے نائب اور اس زمین پر اس کے خلیفہ کی حیثیت میں اسے حاصل کرنا چاہیے۔ دوسرے الفاظ میں اس مرتبے کا حصول جو کائناتی ارتقاء میں انسان کو عقل کی خصوصی صفت کی بنا پر حاصل کرنا چاہیے۔ اس سے ملتا جلتا تصور اقبال کے ہاں نظر آتا ہے۔

اقبال "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں پرزور اور واضح الفاظ میں انسان کی یکتائی اور انفرادیت کا ذکر کرتے ہیں اور قرآن کے حوالے سے اسے باوجود اس کی تمام خامیوں کے زمین پر خدا کا نمائندہ قرار دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہم سب جانتے ہیں کہ اقبال انسانی شخصیت کے ارتقاء کے علمبردار ہیں اور اس ارتقاء کی نوعیت روحانی ہے اگرچہ یہ روحانی کمال خارج کی تسخیر کے توسط سے بھی پایۂ تکمیل کو پہنچتا ہے۔ مسکویہ کا تصور ارتقاء بھی روحانی ہے۔ وہ ساری کائنات میں روحانی میلان کو جاری و ساری پاتا ہے۔ اس لحاظ سے ابن مسکویہ جس ارتقاء کا ذکر تا ہے وہ حیاتیاتی (Biological) ہوتے ہوئے بھی روحانی ہے۔ ان مشاہدات سے یہ عیاں ہے کہ اقبال باقی مسلم مفکرین (جنہوں نے ارتقاء کا تصور پیش کیا) کے مقابلے میں مسکویہ سے اس لیے یک گونہ یگانگت محسوس کرتے ہیں کہ وہ خود بھی زمین پر انسانی خلافت اور خودی کے ارتقاء کے قائل ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ ان کا ایمان ہے کہ سوچ کی یہی روش (جو ان کے اور مسکویہ کے ہاں کئی لحاظ سے مشترک ہے) قرآن کی روح کے عین مطابق ہے۔

کتابیات

محمد اقبال، The Development of Metaphysics in Persia ☆محمد اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam، ۱۹۴۰ء ☆بداوی، عبدالرحمان، مرتب، A History of Muslim Philosophy، ایم۔ایم۔شریف، جلد اول، ۱۹۶۳ء ☆ڈیبور، ٹی۔جے، The Philosophy in Islam ☆سٹیس، ڈبلیو، ٹی۔ A Critical History of Greek Philosophy، لندن ۱۹۲۴ء

عطیہ سید

ابوالعلاءالمعرّی

احمد بن عبداللہ بن سلیمان (۳۶۳۔۴۴۹ھ/۹۷۳۔۱۰۵۷ء)

ایک عرب شاعر اور حکیم تھا۔وہ ۳۶۳ء کو معرۃ النعمان میں پیدا ہوا۔چار برس کی عمر میں چیچک کی وجہ سے بینائی سے معذور ہوگیا۔بصارت سے محرومی کے باوجود اس کا حافظہ بڑا قوی تھا۔اس نے لسانی اور دینی تعلیم والد سے حاصل کی۔دس سال کی عمر میں وہ حلب چلا گیا اور اساتذہ سے لسانیات اور حدیث کا درس لیا اور شعر بھی کہنا شروع کر دیا۔چودہ برس کی عمر میں اس کے والد فوت ہوگئے۔ابوالعلا انطاکیہ گیا جہاں کے کتب خانے سے استفادہ کیا۔اثنائے سیاحت میں وہ لاذقیہ پہنچا جہاں اس نے دین مسیحی کے بارے میں معلومات حاصل کیں۔تیس سال کی عمر میں وہ معرۃ النعمان واپس آیا۔اس کی گذر اوقات تیس دینار سالانہ پر ہوتی تھی۔۳۹۸ھ میں وہ بغداد گیا۔جہاں اس نے وہاں کے کتاب خانوں سے اپنی معلومات میں اضافہ کیا۔۴۰۰ھ میں واپسی پر اس کی والدہ کا انتقال ہوا اور غم والم سے گوشہ نشین ہوگیا۔اس نے گوشت، انڈے اور دودھ کا استعمال چھوڑ دیا۔۱۴۱۷ اور ۱۴۱۹ء کے درمیانی عرصے میں صالح بن مرداس نے معرۃ النعمان کا محاصرہ کیا۔ابوالعلا کی سفارش سے اس نے محاصرہ اٹھالیا اور اسے شہر کا ناظم مقرر کیا۔۴۳۸ھ میں شاعر ناصر خسرو معرۃ پہنچا۔اس نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے کہ ابوالعلا شہر کا رئیس تھا۔اس کے بے شمار نوکر تھے لیکن وہ زاہدانہ زندگی بسر کرتا تھا۔نظم و نسق اس کے نائب اور ملازم چلاتے تھے۔ابوالعلا ۱۳ ربیع الاول ۴۴۹ھ/۲۰ مئی ۱۰۵۷ء کو فوت ہوا۔(سفرنامہ حکیم ناصر خسرو، ۱۹۶)

تصانیف

ابوالحسن علی القفطی کی کتاب انباہ الرواۃ علی انباہ النحاۃ میں ۴۳ کتابوں یا رسالوں کا ذکر ہے۔لیکن وہ نایاب ہیں۔اس کی معلوم تصانیف حسب ذیل ہیں۔

منظوم تصانیف: ۱۔سقط الزند ۲۔لزومیات

منثور تصانیف: کتاب الفصول والغایات ۲۔رسائل (مجموعہ مکتوبات) (i)۔رسالۃ الغفران، (ii)۔رسالۃ الملائکہ (iii)۔رسالۃ الشیاطین (iv) رسالۃ الاغریض (v)۔ایک مکتوب گوشت نہ کھانے کے متعلق لکھا ہے)۔۳۔ملقی السبیل فی الوعظ و الزھد

شروح: ۱۔شرح دیوان الحماسہ ۲۔شرح دیوان ابی الولید البحتری ۳۔عبث الولید شرح بر اقلاراد دیوان البحتری۔

ابوالعلا نے گوشت انڈے شہد وغیرہ کھانا ترک کر دیا تھا۔یہ الحاد یا ہندو برہموں کے زیر اثر نہیں تھا بلکہ وہ نتیجہ تھا اس جذبہ ترحم کا جو اسے حیوانات کے ساتھ تھا۔اس نے شادی نہیں کی۔اس کا خیال تھا کہ اولاد پیدا کرنا گناہ ہے کیونکہ اولاد کی قسمت میں بدبختی ہی لکھی ہوگی۔وہ نیکی اور راستبازی پر زور دیتا تھا۔ظلم کے خلاف آواز اٹھاتا تھا۔وہ حکام وقت اور قضاۃ پر تنقید کرتا تھا (اردو دائرہ معارف اسلامیہ ج۔۱)

اقبال نے بال جبریل میں "ابوالعلامعری" کے زیر عنوان نظم لکھی ہے۔اس میں ذکر ہے کہ ابوالعلا گوشت نہیں کھاتا تھا۔ایک مرتبہ ایک دوست بھنا ہوا تیتر لے آیا۔اس پر اپنے تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے ابو العلا نے کہا کہ اے طائر تیرا کیا قصور تھا جس کی سزا میں تجھے ذبح کیا گیا۔افسوس تو شاہین نہ بنا کہ تو کسی کی غذا نہ بنتا۔تو کمزور تھا اس لیے تیری موت واقع ہوئی۔افسوس کہ تو نے قانون فطرت کو نہ سمجھا کہ یہاں کمزور شخص ہی موت کا شکار ہوتا ہے۔اس نظم میں ابوالعلامعری کے تعارف میں اسے صاحب غفران دلزومات کہا گیا ہے۔اس سے ظاہر ہے اقبال ابوالعلاء کی ان تصنیفات سے آشنا تھے۔ممکن ہے انہوں نے ان کا مطالعہ کیا ہو۔ڈاکٹر تحسین فراقی نے خاص طور پر لزومیات کا مطالعہ کر کے اقبال اور ابوالعلاء معری کے افکار و نظریات میں مماثلتوں کے متعلق تفصیل سے لکھا ہے (جستجو، ۱۴۳۔۱۶۴)۔

ایک ایرانی شاعر ایرج مرزا (۱۸۷۴۔۱۹۲۵ء) نے "بقائے

انسب" کے زیرِ عنوان ایک نظم میں ابوالعلا کے گوشت نہ کھانے کے متعلق ذکر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ ایک خادمہ طبیب کی اجازت سے اس کے پاس چوزہ لائی۔ ابوالعلا نے حیرت اور نمناک آنکھوں سے مرغی کو مخاطب کر کے کہا کہ تو شیر کیوں نہ بنی تا کہ کوئی تجھے ذبح نہ کرتا۔ ایرج نے یہ نتیجہ پیش کیا ہے کہ "مرگ برای ضعیف" یعنی کمزور کے لیے موت، ایک فطری امر ہے۔ اقبال نے بھی اپنی نظم میں یہی نتیجہ نکالا ہے کہ ہے جرم ضعیفی کی سزا مرگ مفاجات۔ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ اقبال نے ایرج میرزا کی نظم سے متاثر ہو کر اپنی نظم لکھی یا ابوالعلا کے کلام سے متاثر ہو کر یہ نتیجہ اخذ کیا کیونکہ یہ قوت کا نظریہ اقبال کی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ وہ خودسازی اور خوداستواری کا سبق دیتے ہیں۔ مثلاً ان کا یہ شعر اسی نظریے کو روشن کرتا ہے

بخود خزیدہ و محکم چو کوہساراں زی
چو خس مزی کہ ہوا تیز و شعلہ بیباک است
(پیام مشرق، ۹۴/۲۶۴)

جابر علی سید نے دونوں قطعات کا تقابلی مطالعہ کر کے دونوں کی فنی خصوصیات بیان کر کے قطعہ اقبال کی افضلیت پر روشنی ڈالی ہے (اقبال کا فنی ارتقاء ۴۴۔۵۲)

کتابیات

پنجاب یونیورسٹی، اردو دائرہ معارف اسلامیہ ج۔۱، لاہور ۱۹۸۰ء ☆ تحسین فراقی: "اقبال اور ابوالعلاء المعری" مشمولہ جستجو، یونیورسل بکس، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ جابر علی سید، ابوالعلا معری، ایرج میرزا اور اقبال، مطبوعہ اقبال کا فنی ارتقا، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۷۸ء ☆ عبدالرحمٰن، علامہ اقبال اور ابو العلاء معری، مطبوعہ، اقبال۔ فکر و فن، مرتبہ سید اطہر شیر، ادارہ تحقیقات عربی و فارسی، پٹنہ، ۱۹۸۸ء

ظہور الدین احمد

ابوالکلام آزاد

علامہ محمد اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد عہد حاضر کے دو عظیم اسلام شناس ہیں۔ دین کی تفہیم و تعبیر میں ہر دو شخصیات کے ہاں مماثلت بھی پائی جاتی ہے اور شدید اختلاف بھی۔ اقبال نے جہاں اپنے سیاسی فکر و عمل میں ہندوستانیت سے اسلامیت کی جانب پیش قدمی کی وہاں مولانا آزاد نے اسلامیت سے ہندوستانیت کی جانب مراجعت کا راستہ اختیار کیا۔ اسلامیان ہند کی بھاری اکثریت نے مولانا آزاد کے دکھائے ہوئے راستے پر چلنے سے انکار کر دیا اور اقبال کی جدید دینی تعبیر کو اپنا کر قائداعظم کی قیادت میں پاکستان قائم کر لیا۔ اجماع کے اس سیاسی رد و قبول سے قطع نظر اقبال اور ابوالکلام آزاد، دونوں کو عقیدت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ محترمہ سیدین حمید نے اپنی حالیہ کتاب (Islamic Seal on India's Independence, Oxford,1998) میں مولانا آزاد کی حیات و خدمات پر ایک تازہ نظر ڈالتے وقت ان کی شخصیت کو اقبال کے درج ذیل شعر سے اجاگر کیا ہے:

نگہ بلند، سخن دلنواز، جاں پرسوز
یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لیے
(بال جبریل، ۴۹)

لطف کی بات یہ ہے کہ پاکستان میں اقبال کا یہی شعر قائداعظم محمد علی جناح کی شخصیت و کردار کا جلی عنوان ٹھہرا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہر دو شخصیات کے پاس نگہ بلند، سخن دلنواز، جاں پرسوز کا رختِ سفر موجود تھا مگر یہ بھی سچ ہے کہ اسلامیان ہند نے اپنی قومی زندگی کے ایک انتہائی نازک مرحلے پر مولانا آزاد کی سیاسی قیادت پر عدم اعتماد کا اظہار کرتے ہوئے قائداعظم کی سیاسی قیادت پر بھرپور اعتماد کا ثبوت دیا تھا اور یوں مولانا آزاد اپنی تمام تر عظمت کے باوجود یوسف بے کارواں ہو کر رہ گئے تھے۔ مولانا خود اپنے کارواں سے بے نیاز ہو کر ایک مختصر مدت کے لیے متحدہ ہندوستانی قومیت کے کاروان کا ہراول تو ضرور بن گئے تھے مگر بالآخر یہ حقیقت ان پر روشن ہو گئی تھی کہ ہندوستانی قومیت کا کارواں بھی انہیں پیچھے چھوڑ کر کہیں دور، بہت دور چلا گیا ہے اور وہ فقط ایک درماندہ راہ رو کی صدائے دردناک بن کر رہ گئے ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی فکری اور سیاسی جدوجہد بڑے واضح، متعین اور قطعی انداز میں تین الگ الگ ادوار پر مشتمل ہے۔ پہلا دور آغاز کار سے لے کر ۱۹۱۰ء تک پھیلا ہوا ہے۔ دوسرا دور ۱۹۲۰ء سے لے کر قیام

پاکستان تک اور تیسرا دور قیام پاکستان سے لے کر دم واپسیں تک۔ مولانا کی زندگی کے پہلے دور میں اقبال کا شمار ان کے مداحوں میں ہوتا ہے۔ جبکہ دوسرے دور میں دونوں کے سیاسی فکر وعمل کے راستے الگ الگ ہو گئے تھے۔ شدید فکری اور سیاسی اختلاف کے اس دور میں بھی ہر دو شخصیات میں سے کسی ایک نے بھی دوسرے کے خلاف کبھی لب کشائی نہیں کی۔ دونوں کے مابین عزت واحترام کی خاموش فضا ہمیشہ قائم رہی۔

مولانا آزاد نے جب ۱۹۱۲ء میں کلکتہ سے اپنے اخبار "الہلال" کی ابتدا کی تو اقبال اس قدر خوش ہوئے کہ انہوں نے "الہلال" کے دس خریدار بنائے۔ پھر جب "الہلال" برطانوی حکومت کے احتساب کی زد میں آ کر ۱۹۱۴ء میں بند ہو گیا اور مولانا نے اس کی جگہ "البلاغ" جاری کیا تو اس کے پہلے شمارے کے ٹائٹل پر اقبال کی نظم شائع کی۔ مولانا غلام رسول مہر کے بقول۔ "اس نظم کے اعتراف عظمت کے لیے یہی شہادت کافی ہے کہ "الہلال" کے اڑھائی برس یا "البلاغ" کے چند مہینوں اور "الہلال" دور دوم کے چھ ماہ میں علامہ کی اس نظم کے سوا نہ تو کبھی کوئی نظم پہلے صفحے پر شائع ہوئی اور نہ ہی کبھی کسی نظم کے لیے پورا صفحہ وقف کیا گیا۔ اقبال کی یہ نظم "عرفی" کے اس شعر پر تمام ہوتی ہے:

نوا را تلخ تر می زن، چو ذوق نغمہ کم یابی
حدی را تیز تر می خواں، چو محمل را گراں بینی

(بانگ درا۔۲۳۸)

اقبال کی یہ نظم اس بات کی شاہد ہے کہ دور اول کے ابوالکلام آزاد کے فکر وعمل کو اقبال تحسین کی نظر سے دیکھتے تھے۔ دین کی تفہیم وتعبیر میں ہر دو شخصیات کی فکری مماثلت کا اندازہ "الہلال" اور "البلاغ" میں شائع ہونے والے مولانا کے مضامین اور اقبال کی شاعری سے کیا جا سکتا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے مضمون "حقیقت اسلام" میں بڑے دوٹوک انداز میں اسلام کی حقیقت کو ان الفاظ میں منکشف فرمایا ہے:

"یہی وہ اصل اسلام ہے جس کو قرآن جہاد فی سبیل اللہ سے تعبیر کرتا ہے اور کبھی اسلام کی جگہ جہاد اور کبھی جہاد کی جگہ اسلام، کبھی مسلم کی جگہ مجاہد اور کبھی مجاہد کی جگہ مسلم بولتا ہے۔ اس لیے کہ حقیقت جہاد، اپنا سب کچھ اس کے لیے قربان کر دینا ہے۔ پر وہ کوشش و سعی جو اس کی خاطر ہو وہ جہاد ہے۔ خواہ ایثار ہو، جاں کی سعی ہو یا قربانی مال و اولاد کی جدوجہد اور یہی حقیقت اسلام ہے کہ اپنا سب کچھ اس کے سپرد کر دیا جائے۔ پس جہاد اور اسلام ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں اور ایک ہی معنی کے لیے دو مترادف الفاظ ہیں۔ یعنی اسلام کے معنی جہاد ہیں اور جہاد کے معنی اسلام ہیں۔ پس کوئی ہستی مسلم نہیں ہو سکتی جب تک مجاہد نہ ہو اور کوئی مجاہد ہو نہیں سکتا جب تک مسلم نہ ہو۔ اسلام کی لذت اس بدبخت کے لیے حرام ہے جس کا ذوق ایمانی لذت جہاد سے محروم ہو اور زمین پر گو اس نے اپنا نام مسلم رکھا ہو لیکن اس کو کہہ دو کہ آسمانوں میں اس کا شمار کفر کے زمرے میں ہے، آج جب ایک دنیا لفظ جہاد کی دہشت سے کانپ رہی ہے جبکہ عالم مسیحی کی نظروں میں یہ لفظ عفریت مہیب یا ایک حربہ بے امان ہے، جبکہ اسلام کے مدعیان نبوت نصف صدی سے کوشش کر رہے ہیں کہ کفر کی رضا کے لیے اہل اسلام کو مجبور کریں کہ وہ اس لفظ کو لغت سے نکال دیں جبکہ بظاہر انہوں نے کفر واسلام کے درمیان ایک راضی نامہ لکھ دیا کہ اسلام لفظ جہاد کو بھلا چکا ہے۔ لہذا کفر اپنے توحش کو بھول جائے تاہم آج کل کے ملحد مسلمین اور مفسدین کا ایک حزب الشیطان بے چین ہے کہ بس چلے تو یورپ سے درجہ تقرب و عبودیت حاصل کرنے کے لیے تحریف الکلم عن مواضعہ کے بعد سرے سے اس لفظ کو قرآن سے نکال دے تو پھر یہ کہا ہے کہ میں جہاد کو صرف ایک رکن اسلامی، ایک فرض دینی، ایک حکم شریعت بتلاتا ہوں حالانکہ میں تو صاف صاف کہتا ہوں کہ اسلام کی حقیقت ہی جہاد ہے، دونوں لازم وملزوم ہیں۔ اسلام سے اگر جہاد کو الگ کر لیا جائے تو وہ ایک ایسا لفظ ہوگا جس میں معنی نہ ہوں۔ ایک اسم ہوگا جس کا مسمیٰ نہ ہو" (نظام قرآن کا عروج و زوال۔۴۶) گویا ترک جہاد کی تلقین ترک اسلام کی تعلیم کے مترادف ہے۔ اس مضمون کو پڑھتے وقت مجھے اقبال کی آخری طویل نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" بے ساختہ یاد آئی۔ اس ڈرامائی نظم کے ایک منظر میں شیطان دنیائے اسلام کے خلاف اپنی سازشوں کی کامیابی پر اطمینان کا اظہار کرتا ہے:

اس میں کیا شک ہے کہ محکم ہے یہ ابلیسی نظام
پختہ تر اس سے ہوئے خوئے غلامی میں عوام
یہ ہماری سعی پیہم کی کرامت ہے کہ آج
صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں تمام

کس کی نومیدی پہ حجت ہے یہ فرمان جدید
ہے جہاد اس دور میں مرد مسلماں پر حرام
(کلیات اقبال اردو، ۶۴۸)

جب برطانوی استعمار نے جہاد کے خلاف یہ فتویٰ خوب خوب مشتہر کیا تو اس کی تردید میں اقبال نے اپنی نظم ''جہاد'' لکھی:

فتویٰ ہے شیخ کا یہ زمانہ قلم کا ہے
دنیا میں اب رہی نہیں تلوار کارگر
لیکن جناب شیخ کو معلوم کیا نہیں؟
مسجد میں اب یہ وعظ ہے بے سود و بے اثر
تیغ و تفنگ دست مسلماں میں ہے کہاں
ہو بھی، تو دل ہیں موت کی لذت سے بے خبر
کافر کی موت سے بھی لرزتا ہو جس کا دل
کہتا ہے کون اسے کہ مسلماں کی موت مر
تعلیم اس کو چاہیے ترک جہاد کی
دنیا کو جس کے پنجہ خونیں سے ہو خطر
باطل کے فال و فر کی حفاظت کے واسطے
یورپ زرہ میں ڈوب گیا دوش تا کمر
ہم پوچھتے ہیں شیخ کلیسا نواز سے
مشرق میں جنگ شر ہے تو مغرب میں بھی ہے شر
حق سے اگر غرض ہے تو زیبا ہے کیا یہ بات
اسلام کا محاسبہ، یورپ سے درگذر
(کلیات اقبال اردو، ۴۹۰)

یہ تو تھا اسلام کی حقیقت کا بیان، اب آئیے اسلام میں قومیت کے تصور کی جانب۔ مولانا اپنے مضمون بعنوان ''امت مسلمہ، تاسیس اور نشاۃ ثانیہ'' میں فرماتے ہیں کہ: ''حضرت ابراہیم علیہ السلام جس عظیم الشان قوم کا خاکہ تیار کر رہے تھے، اس کا مایہ خمیر صرف مذہب تھا اور اس کی روحانی ترکیب عنصر آب و ہوا کی آمیزش سے بالکل بے نیاز تھی......
انہوں نے جو قوم پیدا کر دی تھی اسی کے اندر سے ایک پیغمبر اٹھا۔ اس نے اس گھر میں سب سے پہلے خدا کو ڈھونڈھنا شروع کیا لیکن وہ اینٹ پتھر کے ڈھیر میں بالکل چھپ گیا تھا۔ فتح مکہ نے اس انبار کو ہٹا دیا تو خدا کے نور سے قندیل حرم پھر روشن ہو گئی۔ وہ قوم جس کے لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دعا فرمائی اس پیغمبر کے فیض صحبت سے بالکل مہذب و تربیت یافتہ ہو گئی تھی۔ جب اسلام نے اس جدید النشاۃ قوم کے وجود کی تکمیل کر دی اور خانہ کعبہ کی ان مقدس یادگاروں کی روحانیت نے اس کی قومیت کے شیرازہ کو مستحکم کر دیا تو پھر ملت ابراہیم کو فراموش کردہ روشنی دکھا دی گئی۔'' (نظام قرآن کا عروج و زوال، ۴۶)

اپنے ایک اور مضمون ''وحدت اجتماعیہ'' میں مسلمانوں کی قومیت کو ایک جسم سے تعبیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''ایک عضو میں درد ہو تو سارا جسم درد محسوس کرتا ہے اور اس کی بے چینی اور تکلیف میں اس طرح حصہ لیتا ہے جیسے خود اس کے اندر درد اٹھ رہا ہے۔'' (نظام قرآن کا عروج و زوال، ۴۶) اسی زمانے کے ایک اور مضمون بعنوان ''ملت ابراہیمی تجدید و تاسیس'' میں مولانا نے یورپی تصور قومیت کی تردید کی۔ جغرافیائی اور وطنی قومیت کے علمبرداروں کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا اور اسلامیان ہند کو وطنیت کے خطرات سے آگاہ کیا ''حضرات غور سے سنو کہ قوم افراد سے مرکب ہے کہ ایک جماعتی سلک میں تمام افراد منسلک ہو جائیں اور وحدت واتحاد پر افراد کی شیرازہ بندی کی جائے۔ ہم یورپ کے اجتماعی طریقوں کی نقالی کرنا چاہتے ہیں۔ اور یہ بھول جاتے ہیں کہ اسلام نے بھی آخر حیات اجتماعی کے لیے کوئی نظام ہمیں دیا تھا یا نہیں۔ اگر دیا تھا اور ہم نے اسے ضائع کر دیا ہے تو یورپ کی دریوزہ گری سے پہلے خود اپنی کھوئی چیز کیوں نہ واپس لے لیں اور سب سے پہلے اسلام کا قرار دادہ نظام جماعتی کیوں نہ قائم کریں...... ہمارا طریق عمل تو یہ ہونا چاہیے کہ ہم تمام طرف سے آنکھیں بند کر کے حکمت اجتماعیہ نبویہ کو اپنا دستور العمل بنا لیں، شریعت کے کھوئے ہوئے نظام کو از سر نو قائم واستوار کریں، تاکہ اس طرح سے اسلام کی مٹی ہوئی سنتیں زندہ ہو جائیں...... ہمارے سامنے صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ ہے قرآن کی راہ۔ ہم تو صرف ملت ابراہیمی کی اطاعت کریں گے اور دوسری کوئی راہ نہیں جس کی ہم اطاعت کر سکیں''۔ (نظام قرآن کا عروج و زوال۔ ۱۳۳۔۱۳۴)

اپنے اسی مضمون کے آخر میں مولانا کہتے ہیں کہ ''ہمارے عقیدے میں ہر وہ خیال جو قرآن کے سوا کسی تعلیم گاہ سے حاصل کیا گیا ہو کفر صریح ہے۔ افسوس کہ لوگوں نے اسلام کو کبھی بھی اس کی اصلی عظمت

میں نہیں دیکھا اور نہ پولیٹیکل پالیسی کے لیے نہ تو گورنمنٹ کے دروازے پر جھکنا پڑتا اور نہ ہندوؤں کی اقتداء کرنے کی ضرورت پیش آتی بلکہ اسی سے سب کچھ سیکھتے جس کی بدولت تمام دنیا کو محمد ﷺ نے سب کچھ سکھلایا تھا"۔ (نظام قرآن کا عروج وزوال، ۴۶)

مضمون کی ان آخری سطروں تک پہنچا تو مجھے اس ستم ظریفی کا شدت سے احساس ہوا کہ ۱۹۲۰ء کے بعد رفتہ رفتہ خود مولانا نے تو قرآن حکیم سے اخذ کردہ اپنی ان تعلیمات سے روگردانی کرتے ہوئے اپنی "پولیٹیکل پالیسی" میں ہندوؤں کی پیروی کا راستہ اپنا لیا تھا مگر اقبال اپنے دم واپسیں تک اس حکمت قرآنی کی روشنی ہی میں سرگرم عمل رہے۔ اس کی ایک مثال اقبال کا وہ آخری سیاسی بیان ہے جو انہوں نے وطنی قومیت کے حق میں مولانا حسین احمد مدنی کے فتوئی کی تردید میں دیا تھا اور جس کا بنیادی استدلال مولانا ابوالکلام آزاد کے متذکرہ بالا مضمون میں پیش کیے گئے استدلال سے گہری مماثلت ہی نہیں رکھتا بلکہ یک گونہ یکسانیت کا حامل ہے۔

اسلامی قومیت کے موضوع پر مولانا کے متذکرہ بالا خیالات کی اشاعت سے برسوں پہلے اقبال نے اپنی شاعری اور اپنی نثر میں برصغیر میں جغرافیائی اور وطنی قومیت کی بڑی موثر تردید کر رکھی تھی۔ "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے سے اجتہادی مضامین کے ساتھ ساتھ اگر "وطنیت" کی سی نظموں کو بغور مطالعہ کیا جائے تو اقبال اور ابوالکلام کی گہری فکری مماثلت سامنے کی بات معلوم ہوگی۔ اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ وہ قرآن حکیم میں پیش کردہ لافانی حکمتوں اور ابدی صداقتوں کی عصری معنویت منکشف کرنے کے ساتھ ساتھ عہد حاضر کے سیاسی اور عمرانی نظریات کی سامراجی اساس کو بھی منہدم کرتے چلے جاتے ہیں جبکہ مولانا کا استدلال سراسر دینیاتی ہے۔ آزاد عہد ملوکیت کے مجتہدین کی من مانی مذہبی تاویلات کی روایت میں اسیر ہیں، جبکہ اقبال ایک جدید تنقیدی انداز نظر کے ساتھ اس فقہی روایت کو پرکھنے کے خوگر ہیں۔ آزاد کی فکر پر ملوکیت کی گہری چھاپ ہے۔ اپنے مضمون "وحدت اجتماعیہ" میں وہ "جماعت" کو اسلام کا دوسرا نام قرار دیتے ہیں اور "جماعت سے علیحدگی کو جاہلیت اور حیات جاہلی سے تعبیر" کرتے ہیں۔ وہ جماعت کو ایک امیر کے تابع رکھنا چاہتے ہیں اور اس سلسلے میں احادیث سے سند لاتے ہیں:

"بکثرت وہ احادیث و آثار موجود ہیں جن میں نہایت شدت کے ساتھ ہر مسلمان کو ہر حال میں التزام جماعت اور اطاعت امیر کا حکم دیا گیا ہے۔ اگرچہ امیر غیر مستحق ہو، نااہل ہو، فاسق ہو ظالم ہو، کوئی ہو۔ بشرطیکہ مسلمان ہو اور نماز قائم رکھے" (نظام قرآن کا عروج وزوال۔ ۵۲)

اسی بات کو وہ اپنے مضمون "مرکزیت قومیہ" میں مزید وضاحت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ حکمران اور امام کی آمریت کو برحق ثابت کرنے کی خاطر مولانا قرون وسطیٰ کی مذہبی تاویلات کو عہد جدید پر منطبق کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ "نہایت قوی اور روشن دلائل موجود ہیں کہ اولوالامر سے مقصود مسلمانوں کا خلیفہ و امام ہے جو کتاب و سنت کے احکام نافذ کرنے والا، نظام امت قائم رکھنے والا اور تمام اجتہادی امور میں صاحب و سلطان ہے" اس فکر ملوکانہ کے برعکس اقبال سلطانی جمہور کے قائل ہیں۔ وہ اسلام کو ملوکیت کی چھاپ سے پاک دیکھنا چاہتے ہیں:

فتنۂ ملت بیضا ہے امامت اس کی
جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے
(ضرب کلیم، ۵۰)

مولانا ابوالکلام آزاد "الہلال اور البلاغ" کے دور میں جس سیاسی نظریہ سازی میں مصروف تھے اس کی رو سے ہندی مسلمانوں کا یہ سب سے بڑا دینی فریضہ تھا کہ وہ مذہب کی بنیاد پر ایک قوم بن جائیں اور فقط ایک امیر کی اطاعت میں سرگرم عمل رہیں۔ اس نظریہ کو عملی جامہ پہنانے کی خاطر انہوں نے اپنے ایک ہم قفس اور ہم نفس مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کو سرگرم عمل بھی کردیا تھا۔ مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی نے اپنی دو کتابوں "آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی" اور "ذکر آزاد" میں بتایا ہے کہ اس زمانے میں مولانا آزاد خود امام الہند بننے میں کوشاں تھے۔ آزاد کی شدید تمنا اور ملیح آبادی کی انتھک دوڑ دھوپ کے باوجود یہ بیل منڈھے نہ چڑھ سکی تھی۔

جب ترکی میں خلافت کو بچانے کے لیے ہندی مسلمانوں نے برطانوی حکومت کے خلاف ایک زبردست عوامی تحریک کا آغاز کیا تو مولانا آزاد نے اس تحریک میں بڑا مؤثر قائدانہ کردار ادا کیا۔ بنگال خلافت کانفرنس کے اجلاس (منعقدہ ۲۸ فروری ۱۹۲۰) کے صدارتی خطبہ میں مولانا آزاد نے ترکی خلیفہ کو مسلمانوں کا روحانی پیشوا قرار دیا، اس کی نافرمانی کو شریعت کے منافی ثابت کیا اور اس کی حمایت کو مسلمانوں کا دینی

فرض ٹھہرایا۔اس خطبہ میں انہوں نے ایک مرتبہ پھر مسلمانوں سے مطالبہ کیا کہ وہ جلد از جلد اپنا ایک امام مقرر کریں اور اس کی قیادت میں نظام خلافت کو بچانے کا اسلامی فرض سرانجام دیں۔

اقبال اس نقطہ نظر کو دین اسلام کی حقیقی روح سے متصادم قرار دیتے ہیں۔اقبال کے نزدیک مروجہ نظام خلافت ملوکیت کا ایک پردہ ہے اور بس۔چنانچہ انہوں نے اپنی نظم ''طلوع اسلام'' میں ترکی خلافت کی تنسیخ کا خیر مقدم کیا اور اس خلافت کے اختتام میں حقیقی اسلام کے طلوع کے آثار دیکھے۔اقبال مسلمان ممالک کو ملوکیت کے جبر و استبداد سے آزاد اور روحانی جمہوریت کی راہ پر گامزن دیکھنا چاہتے ہیں۔وہ نہ تو کسی ایک امام کو سند مانتے ہیں اور نہ ہی کسی خلیفہ کی آمریت کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کو دینی فرض شمار کرتے ہیں۔

خلافت اور کانگرس کے اشتراک عمل کے زمانے میں مولانا آزاد کے جن نظریات میں کایا کلپ ہوئی۔ان میں سرفہرست اسلام کا سیاسی مقدر ہے۔ان کے ایک سوانح نگار وی۔این۔دتہ کے لفظوں میں

"Before 1920 Azad had defined the collective identity of the Muslim community in terms of Islam. But so far his had been an individual stand. Now with the emergence of Khilafat Movement he received institutional support for his own thinking .The die was cast and there was no turning back. It was during the Non-Cooperation Movement that he began to think of Hindus and Muslims forming Ummat-I-wahida(one nation).Thereafter he became a grand agitator and an ardent spokesman of the nationalist cause.

(مولانا آزاد،۱۰۷)

کہاں تو ''الہلال'' میں پوری دنیائے اسلام کو ایک امت اور ترکی کی ''خلافت عظمیٰ'' کو اس کا مرکز قرار دیا جارہا تھا اور ثابت کیا جارہا تھا کہ قومیت کا ''خمیر صرف مذہب'' ہے اور کہاں اب مسلمانوں اور ہندوؤں کو ''امت واحدہ'' ثابت کرنے کے لیے اسلامی دلائل مہیا کیے جا رہے ہیں۔مولانا آزاد نے ہندوؤں اور مسلمانوں کی متحدہ قومیت کے حق میں یثاق مدینہ کی ایک نئی تعبیر پیش کی ہے۔اپنے اس نئے استدلال میں وہ موحدین اور مشرکین کی حد فاصل کو بھی پھلانگ گئے ہیں۔یثاق مدینہ میں سب اہل کتاب شامل تھے۔توحید کا بنیادی تصور یثاق مدینہ کی مشترکہ اساس تھا مگر برطانوی ہند میں تو ایک خدا کے ماننے والوں کا بہت سے خداؤں کے پرستاروں سے واسطہ تھا۔ذات پات اور چھوت چھات کی خدائی تقسیم اس پر مستزاد۔عقل حیران ہے کہ مولانا آزاد نے متحدہ ہندوستانی قومیت کے سیکولر تصور کو منوانے کے لیے اسلام کو درمیان میں لانا کیوں ضروری سمجھا؟

تحریک خلافت سے قیام پاکستان تک مولانا آزاد ہندو مسلم اتحاد ہی نہیں بلکہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی ''امت واحدہ'' یعنی متحدہ ہندوستانی قومیت کے تصور کا پرچار کرتے رہے۔وہ مسلمانوں کے الگ قومی وجود کو ہندوؤں کے قومی وجود میں جذب کر دینے کے لیے مذہبی دلائل اور شرعی حیلے تراشتے رہے۔اگر سیدہ سیدین حمید کی کتاب Islamic Seal on India's Independence (آکسفورڈ ۱۹۹۸ء) کی ورق گردانی کی جائے تو ان تمام دلائل و حیل کی تفصیلات سامنے آجائیں گی۔ایسے میں اگر اقبال کا درج ذیل شعر یاد آجائے تو کچھ تعجب نہیں

قلندر جز دو حرف لا الہ ، کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا
(بال جبریل،۳۲)

اقبال مرتے دم تک ''اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے'' اور ''اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی ست'' کا ورد ہی کرتے رہے۔ان کے خیال میں اسلامیان ہند کی بقا اور ارتقا کا راز متحدہ ہندوستانی قومیت کی نفی اور جداگانہ مسلمان قومیت کے اثبات میں پوشیدہ ہے۔اس کے برعکس مولانا آزاد، مہاتما گاندھی، پنڈت نہرو اور سردار پٹیل سے بھی زیادہ راسخ العقیدہ ہندوستانی قوم پرست ثابت ہوئے۔اپنی کتاب India Wins Freedom (پہلی اشاعت ۱۹۸۸ء) میں انکشاف کرتے ہیں کہ جب انہوں نے پہلی مرتبہ پٹیل، نہرو اور گاندھی کی زبانی دو قومی نظریہ کی صداقت کی

وکالت سنی تو ان کے پاؤں کے نیچے سے زمین نکل گئی۔ لکھتے ہیں:

"I was surprised and pained when Patel in reply said that whether we liked it or not, there were two nations in India. He was now convinced that Muslims and Hindus could not be united into one nation There was no alternative except to recognise this fact...... After a few days Jawaharlal came to see me again. He began with a long preamble in which he emphasised that we should not indulge in wishful thinking but face reality Ultimately he came to the point and asked me to give up my opposition to partition.......But when I met Gandhiji again, I received the greatest shock of my life to find that he had changed. What surprised and shocked me even more was that he began to repeat the arguments which Sardar Patel had already used.

(India wins Freedom)

گویا جن پہ تکیہ تھا وہی پتے ہوا دینے لگے اور یوں مولانا آزاد کی سیاسی تصوریت حقیقی زندگی کے تلخ حقائق کی چٹانوں سے ٹکرا کر پاش پاش ہوگئی۔ اب انہیں رہ رہ کر وہ زمانے یاد آنے لگے جب ان کے نزدیک، امت واحدہ کا مطلب تھا ملت اسلامیہ اور قوم کا مطلب تھا "اسلامیان ہند"۔ یہ وہ زمانے تھے جب اقبال اور آزاد میں فکری ہم آہنگی تھی۔ ہر دو اپنی قوم یعنی اسلامیان ہند کے مقدر کو سنوارنے کی دھن میں سرگرم عمل تھے۔ اگر آزاد میر کارواں یا امام الہند بن کر مسلمان قوم کو صراط مستقیم پر لا ڈالنے میں کوشاں تھے تو اقبال "حدی را تیز تر می خواں چو محمل را گراں بینی" کے ساز پر نغمہ زن تھے:

میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہوگا
سفینہ برگ گل بنا لے گا قافلہ مور ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا کے پار ہوگا

(بانگ درا۔۱۴۱۔۱۴۳)

یہ تاریخ کی بہت بڑی ستم ظریفی ہے کہ مولانا آزاد جس وفاداری بشرط استواری کے ساتھ ہندو مسلم اتحاد کے نصب العین پر قائم رہے وہ مہاتما گاندھی کے سے انسان دوست اور جواہر لال نہرو کے سے روشن خیال ہندوؤں میں بھی مفقود تھی۔ خود مہاتما گاندھی نے بارہا مولانا کی نیت پر شبہ کیا۔ کیبنٹ مشن کے ساتھ مذاکرات کے دوران ہندو لیڈروں کا مولانا آزاد پر عدم اعتماد کھل کر سامنے آ گیا تھا۔ وی۔ این۔ دتہ اپنی کتاب "مولانا آزاد" (ص ۱۷۶ اور ۱۷۷) میں لکھتے ہیں۔

"Gandhi mistrusted Azad because he had been carrying on negotiations with the Cabinet Mission without the knowledge of his colleagues. Azad was replaced by Nehru as President of the Congress..... A man of moderate disposition.Azad was not influential enough to change the attitude of his colleagues towards the Cabinet Mission Plan ...... Azad's advice to Congress leadership was disregarded and his hopes for the preservation of the unity of India were shattered. The Mountbatten Plan of Partition was accepted by the Congress Working Committee on 2 June, 1947.The atmosphere in the Committee was tense. Abdul Ghaffar Khan voted against the Partition Plan Azad whispered to him with bitter irony. You should now

join the League. For the rest, sittitng in a corner,he uttered not a word and was puffing away at his endless cigarettes".

(مولانا آزاد۔۱۷۷۔۱۷۶)

سیدہ سیدین نے مولانا آزاد کے ایک دیرینہ رفیق ، انصر ہروانی کے حوالے سے لکھا ہے کہ تقسیم ہند کے بعد آزاد ایک ایسے دل شکستہ شخص کی سی زندگی بسر کرنے لگے تھے جسے کسی چیز میں بھی کوئی خاص دلچسپی باقی نہیں رہی تھی۔ (اسلامک سیل آن انڈیا ۲۸۲) یہ بات صرف اس حد تک ٹھیک ہے کہ اب انہیں کانگری سیاست سے کوئی گہرا لگاؤ نہ رہا تھا۔ اب ان کی ساری توجہ بھارتی مسلمانوں پر مرکوز ہو کر رہ گئی تھی۔ یہاں سے ان کی فکری اور سیاسی زندگی کا تیسرا دور شروع ہوتا ہے۔ ۲۲ اکتوبر ۱۹۴۷ء کا خطبہ گویا ان کی سیاسی زندگی کے تیسرے اور آخری دور کا منشور ہے۔ نماز جمعہ کا یہ خطبہ جامعہ مسجد دہلی میں دیا گیا تھا۔ یہاں انہوں نے جس ''قوم'' سے خطاب کیا وہ صرف بھارتی مسلمانوں پر مشتمل تھی۔ سیدین حمید نے عبارت، اشارت اور ادا میں اس خطبہ کو ''الہلال'' کے زمانے کے خطبات سے مماثل قرار دیا ہے (حوالہ مذکور۔۲۸۳) میرے خیال میں یہ مماثلت فقط زبان و بیان اور خطابت تک محدود نہیں ہے۔ ''الہلال'' کے دور میں مولانا کے ہاں ''قوم'' سے مراد تھی اسلامیان ہند۔ تقسیم ہند کے بعد مولانا کا یہ پہلا خطاب اپنی قوم یعنی بھارتی مسلمانوں کی اجتماعی ہستی کی بقا اور ارتقا کے موضوع پر مولانا کے اندیشہ ہائے دور و دراز پر مشتمل ہے۔

یہ عہد آفرین خطبہ ''واسوخت'' سے شروع ہو کر تجدید عہد پر تمام ہوتا ہے۔ اپنے آتش زدہ گھروں کی راکھ سے اٹے ہوئے چہروں پر فسادات کی دہشت کی تحریریں سجائے دلی کے مسلمان جوق در جوق مرکزی جامعہ مسجد میں آ بیٹھے تھے۔ تحفظ اور امن کی تلاش میں سرگرداں مسلمانوں کے اس ہجوم سے مولانا نے اپنا خطاب اس ہجوم کی غفلت اور انکار سے شروع کیا۔ مولانا کو سب سے بڑا گلہ اس بات کا تھا کہ اسلامیان ہند نے ان کی سیاسی پیروی سے انکار کر دیا تھا۔ یہ اسی انکار کا نتیجہ ہے کہ:

''سچ پوچھو میں ایک جمود ہوں، یا ایک دور افتادہ صدا جس نے وطن میں رہ کر بھی غریب الوطنی کی زندگی گزاری ہے۔'' (حوالہ مذکور۔۲۸۴)

مولانا وطن میں رہتے ہوئے اس لیے غریب الوطن ہو کر نہیں رہ گئے کہ خود ان سے اپنی سیاسی راہ عمل کے انتخاب میں کوئی غلطی سرزد ہو گئی تھی۔ ان کے ایک ''دور افتادہ صدا'' بن کر رہ جانے کا سبب یہ ہے کہ اسلامیان ہند نے ان کی پیروی کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ یہ اسی انکار کا نتیجہ ہے کہ آج ان کی زندگی ہندو اور سکھ غارت گروں کے رحم و کرم پر موقوف ہو کر رہ گئی ہے۔ اس طرح کے گلوں شکووں کو مختصر کرتے ہوئے مولانا اس سوال پر آ کر رک گئے۔ پس چہ باید کرد...... اب کیا کیا جائے؟

اس سوال کا جواب ''الہلال'' کے پیغام کی بازگشت ہے۔ اپنے دلوں سے خوف کو نکال دو، اپنے چہروں کو دہشت کی راکھ سے صاف کر دو، سچے مسلمان بن جاؤ۔ تا کہ دوبارہ سربلند ہو سکو۔ تم ان مسلمانوں کی اولاد ہو جو فاتحین بن کر برصغیر میں داخل ہوئے تھے اور جنہوں نے یہاں جمنا کے پانیوں میں آ کر وضو کیا تھا...... چالیس برس پہلے ''الہلال'' اسی پیغام کے ساتھ طلوع ہوا تھا۔

اس تیسرے دور عمل میں مولانا ابوالکلام آزاد کی سیاست ایک زخمی شیر کی زندگی سے عبارت ہے۔ جب بھی کبھی کسی نے بھارتی مسلمانوں کی تہذیبی ہستی کو مجروح کرنے کی کوشش کی، مولانا آزاد ایک بپھرے ہوئے شیر کی مانند اس پر جھپٹ پڑے۔ اس کی ایک مثال پارلیمنٹ میں پرشوتم داس ٹنڈن کی تقریر پر مولانا کا جذباتی رد عمل ہے۔ ٹنڈن صاحب نے وزارت تعلیم کی جانب سے شبلی اکیڈمی کی گرانٹ پر اعتراض کیا تھا۔ مولانا آزاد نے اپنی جوابی تقریر میں تنگ نظر اور متعصب ہندوؤں کی ذہنیت کی شدید مذمت کی اور ایوان کو یاد دلایا کہ ہندوؤں کی اسی ذہنیت نے قیام پاکستان کی راہ ہموار کر دی تھی۔ اپنی آخری تقریر میں مولانا نے جواہر لال نہرو سے مطالبہ کیا تھا کہ وہ اردو کو ایک قومی زبان کا مقام دینے کا آئینی تقاضا پورا کرنے میں مزید تاخیر سے کام نہ لیں۔

مولانا کے تعلیمی اور تہذیبی فکر و عمل سے فرقہ پرست ٹنڈن ہی نہیں قوم پرست گاندھی بھی اختلاف رکھتے تھے۔ مہاتما گاندھی نہیں چاہتے تھے کہ وزارت تعلیم کا قلمدان مولانا کے سپرد کیا جائے (حوالہ مذکور۔۲۲۴) یہ سب کچھ جانتے ہوئے بھی مولانا آزاد نے بھارتی سیاست میں مسلمانوں کی نمائندگی بے مثال جرأت کے ساتھ کی اور اس سلسلے میں بڑی سے بڑی کانگرسی شخصیت کو بھی کبھی خاطر میں نہ لاتے۔

انہوں نے سامراج دشمن سیاسی کارواں کی قیادت کا بارِ امانت اس وقت سنبھالا تھا جب مہاتما گاندھی کی سی شخصیات بھی انگریزوں کے لیے فوجی بھرتی کے پروپیگنڈہ میں مصروف تھیں۔ جو شخص ہمیشہ برطانوی سامراج کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کلمۂ حق ادا کرتا رہا وہ بھارتی پارلیمنٹ کے اندر اور باہر چھوٹے بڑے نظریاتی حریفوں کو اگر گھاس کے ایک تنکے سے بھی کم اہمیت دے تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟

اپنے اپنے جداگانہ سیاسی فکر و عمل کے باوجود، علامہ اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد، ہر دو عہد آفرین شخصیات ہماری اپنی ہیں۔ دونوں کی جہد حیات برصغیر کے مسلمانوں کا سرمایہ افتخار ہے۔ اگر اقبال نے پورے برصغیر کے مسلمانوں کو ایک جداگانہ قوم قرار دیا تو آزاد نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک متحدہ قوم کی صورت دینے میں ناکام ہو کر بالآخر بھارتی مسلمانوں ہی کو اپنی قوم سمجھا۔ یہاں پہنچ کر دونوں کی سیاسی فکر میں پھر سے وہی گہری مماثلت پیدا ہو گئی تھی جو "الہلال" کے اجراء کے وقت موجود تھی۔

فتح محمد ملک

علامہ اقبال اور ابوالکلام آزاد کے درمیان تعلقات دوستانہ تھے ان کی پہلی ملاقات اپریل ۱۹۰۵ء میں لاہور میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں ہوئی۔ ابوالکلام آزاد اس اجلاس میں ایڈیٹر لسان الصدق کی حیثیت سے شامل ہوئے تھے۔ عبدالرزاق ملیح آبادی آزاد کی زبانی لکھتے ہیں

"اسی زمانے میں ڈاکٹر اقبال کی شاعری کو مخزن نے نیا نیا ملک کے سامنے پیش کیا تھا لیکن بہت جلد ہی لوگوں میں غیر معمولی شہرت ہو گئی تھی۔ انجمن میں ان کی نظم خوانی خاص طور پر شوق و ذوق سے سنی جاتی تھی۔ ان سے بھی پہلی مرتبہ اس سفر میں ملاقات ہوئی (ابوالکلام کی کہانی خود ان کی زبانی، ۲۳)۔

ابوالکلام آزاد نے ۱۳ جولائی ۱۹۱۳ء کو کلکتہ سے ہفت روزہ الہلال جاری کیا۔ ملک کے مختلف گوشوں سے اس کے لیے ہمدردی اور محبت کے جذبات پیدا ہوئے۔ اقبال نے بھی تحریک الہلال سے دلچسپی اور ہمدردی کا عملاً اظہار کیا اور الہلال کے لیے دس خریدار مہیا کیے۔ ۹، اکتوبر ۱۹۱۳ء کی اشاعت میں الہلال کی توسیع اشاعت کے عنوان سے ابوالکلام نے لکھا

"الہلال کی توسیع اشاعت کے لیے ابتداء سے بغیر کسی تحریک اور طلب کے جو احباب سعی فرما رہے ہیں، دفتر ان کا شکر گزار ہے۔ اسی فہرست میں سب سے زیادہ یعنی بارہ خریدار دہلی کے ایک صاحب نے مہیا کیے مگر اپنا نام ظاہر نہ کیا اور دس دس خریدار اقبال اور مولانا سید عبدالحق بغدادی، نائب پروفیسر عربی، محمڈن کالج علی گڑھ نے مہیا کیے (الہلال، ۹، اکتوبر ۱۹۱۳ء) الہلال بند ہو گیا تو ابوالکلام نے ہفت روزہ البلاغ جاری کیا۔ اس کا پہلا شمارہ ۲، نومبر ۱۹۱۵ء کو شائع ہوا۔ اس کے صفحہ اول پر اقبال کی یہ نظم چھپی جس کا پہلا مصرع یہ ہے:

محل ایسا کیا تعمیر عرفی کے تخیل نے
تصدق جس پہ حیرت خانۂ سینا و فارابی

(بانگ درا، ۲۳۸)

اور آخر میں دیا ہوا مندرجہ ذیل شعر عنوان میں درج کیا:

نوا را تلخ تر می زن چو ذوق نغمہ کم یابی
حدی را تیز تر می خواں چو محمل را گراں بینی

ابوالکلام رانچی میں نظر بند تھے کہ اقبال کی مثنوی رموز بیخودی چھپی۔ انہوں نے ایک نسخہ ابوالکلام کو بھیجا اور انہوں نے ایک خط میں اپنی پسندیدگی کا اظہار کیا۔ اقبال سید سلیمان ندوی کے نام ۲۸، اپریل ۱۹۱۸ء کے خط میں لکھتے ہیں: "والا نامہ ابھی ملا ہے۔ رموز بیخودی میں نے ہی آپ کی خدمت میں بھجوائی تھی۔ ریویو کے لیے سراپا سپاس ہوں۔ آج مولانا ابوالکلام کا خط آیا ہے۔ انہوں نے بھی میری اس ناچیز کوشش کو پسند فرمایا ہے (اقبال نامہ، حصہ اول، ۸۰)۔

آزاد کا تذکرہ ۱۹۱۹ء میں ان کے زمانہ اسیری میں چھپا۔ فضل الدین احمد مرزا نے مقدمہ میں مذہبی انقلاب کے زیر عنوان الہلال کے اثرات کے بارے میں لکھا: "مثال کے طور پر میں صرف چند محترم ناموں کا ذکر کروں گا۔ طبقہ علماء میں سے حضرت مولانا محمود الحسن صاحب دیوبندی کا یہ قول مولانا ابوالکلام نے ایک مرتبہ مجھ سے نقل کیا تھا کہ "ہم سب اصل کام بھولے ہوئے تھے۔ الہلال نے یاد دلایا"، اور تعلیم یافتہ جماعت کے لیے ناخدائے قوم مسٹر محمد علی اور مسٹر شوکت علی خاں اور ہمارے قومی شاعر ڈاکٹر اقبال کا ذکر کر دینا کافی ہے۔ ان دونوں اسلام پرستوں کو مذہب کی راہ اسی نے دکھلائی اور بتدریج اپنے رنگ میں یک قلم

رنگ دیا۔ ڈاکٹر اقبال کا مذہبی عقاید میں پچھلا حال جو کچھ سنا ہے اس کے مقابلے میں اب ان کی مثنویاں دیکھتے ہیں تو سخت حیرت ہوتی ہے۔ اسرار خودی اور رموز بیخودی فی الحقیقت الہلال ہی کی صدائے بازگشت ہیں''۔ (مقدمہ تذکرہ ابوالکلام آزاد، کلکتہ)۔

اقبال نے سید سلیمان ندوی کے نام ۱۰، نومبر ۱۹۱۹ء کے خط میں فضل الدین احمد کی مندرجہ بالا تحریر پر خفگی کا اظہار کیا۔

''مولانا ابوالکلام آزاد کا تذکرہ آپ کی نظر سے گذرا ہوگا، بہت دلچسپ کتاب ہے مگر دیباچے میں مولوی فضل الدین احمد لکھتے ہیں کہ اقبال کی مثنویاں تحریک الہلال کی ایک آواز بازگشت ہیں۔ شاید ان کو معلوم نہیں کہ جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کیے ہیں، ان کو میں برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں۔ اس کے شواہد میری مطبوعہ تحریریں، نظم و نثر، انگریزی اردو موجود ہیں جو غالباً مولوی صاحب کے پیش نظر نہ تھیں۔ بہرحال اس کا کچھ افسوس نہیں کہ انہوں نے ایسا لکھا۔ مقصود اسلامی حقیقت کی اشاعت ہے نہ نام آوری۔ البتہ اس بات سے مجھے رنج ہوا کہ ان کے خیال میں اقبال تحریک الہلال سے پہلے مسلمان نہ تھا۔ تحریک الہلال نے اسے مسلمان کیا۔ ان کی عبارت سے ایسا خیال مترشح ہوتا ہے۔ ممکن ہے ان کا مقصود یہ نہ ہو۔ میرے دل میں مولانا ابوالکلام آزاد کی بڑی عزت ہے اور ان کی تحریک سے ہمدردی۔ مگر کسی تحریک کی وقعت بڑھانے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اوروں کی دل آزاری کی جائے۔ وہ لکھتے ہیں کہ: ''اقبال کے جو مذہبی خیالات اس سے پہلے سنے گئے ان میں اور مثنویوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ معلوم نہیں انہوں نے کیا سنا تھا اور سنی سنائی بات پر اعتبار کر کے ایک ایسا جملہ لکھا جس کے کئی معنی ہو سکتے ہیں۔ کسی طرح ان لوگوں کے شایان شان نہیں جو اصلاح کے علم بردار ہوں۔ مجھے معلوم نہیں مولوی فضل الدین صاحب کہاں ہیں، ورنہ میں یہ موخر الذکر شکایت براہ راست ان سے کرتا۔ اگر آپ سے ان کی ملاقات ہو تو میری شکایت ان تک پہنچائیے (اقبال نامہ، حصہ اول، ۱۱۰۔۱۱۱)۔

تذکرہ مصنف کی مرضی کے خلاف فضل الدین احمد مرزا نے شائع کر دیا تھا۔ وہ پورا چھپانا چاہتے تھے۔ فضل الدین احمد نے مختلف اجزاء روک لیے۔ دوسری جلد کا مسودہ بھی ان کے پاس تھا۔ ابوالکلام کی رہائی سے پہلے ہی وہ پنجاب چلے گئے اور وہیں وفات پا گئے اور مسودہ تلاش کے باوجود نہ مل سکا۔ اس سلسلے میں ابوالکلام، مولانا عبدالماجد دریابادی کے نام ۲۹، نومبر، ۱۹۱۹ء کو لکھتے ہیں

تذکرہ کوئی ایسی چیز نہ تھی جو خصوصیت کے ساتھ شائع کی جاتی۔ ایک صاحب نے بطور خود شائع کر دیا۔ اس کی اشاعت میرے لیے خوش آیندہ نہ ہوئی (تبرکات آزاد، ۷۱) یہ معلوم نہیں کہ سید سیمان ندوی نے علامہ کی شکایت فضل الدین احمد کو پہنچائی یا نہیں۔ البتہ ابوالکلام کو ضرور پہنچائی چنانچہ وہ سید سیمان ندوی کو ۴، جنوری ۱۹۲۰ء کو لکھتے ہیں

''ڈاکٹر اقبال کا شکوہ بے جا نہیں۔ یہ نہایت ہی لغو اور سبک بات ہے کہ فلاں نے فلاں بات فلاں کے اثر سے لکھی اور فلاں کے خیال میں یوں تبدیلی ہوئی۔ لیکن لوگوں کا پیمانہ نظر یہی باتیں ہیں تو کیا کیا جائے۔ دراصل اس کم بخت تذکرے کی ساری باتیں میرے لیے تکلیف دہ ہیں۔ مسٹر فضل الدین نے یہ مقدمہ لکھ کر نظر ثانی کے لیے بھیجا تھا۔ میں نے واپس نہیں بھیجا۔ اس لیے کہ وہ موجودہ حالت میں کتاب کا پہلا حصہ شائع کرنا چاہتے تھے اور میں مصر تھا کہ ایک ہی مرتبہ میں پوری کتاب شائع کر دی جائے۔ صرف اتنا ٹکڑا حد درجہ ضمنی مطولات و عدم انضباط کی وجہ سے نہایت مکروہ ہوگا۔ خیال کیا کہ مقدمہ کا واپس نہ کرنا اشاعت میں روک ہوگا لیکن انہوں نے چھاپ کر جلد باندھ کر یکایک ایک نسخہ بھیج دیا اور ان ساری باتوں کو جو وہ مزاح سمجھتے رہے، علاوہ ڈاکٹر اقبال وغیرہ ٹکڑے کے پورا مقدمہ تحریر و استدلال وغیرہ کے لحاظ سے بھی بالکل لغو ہے (تبرکات آزاد، ۱۵۶)۔

ابوالکلام آزاد یکم جنوری ۱۹۱۰ء کو رہا ہوئے تو اقبال کو اس کی خوشی ہوئی اور انہیں خط لکھنے کی خواہش کی۔ سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں: ''الحمدللہ کہ مولانا آزاد کو آزادی ملی، کیف باطن میں بالخصوص آج کل ''صحو'' ہی کی ضرورت ہے۔ نبی کریم ﷺ نے صحابہ کی تربیت اسی حال میں کی تھی۔ وہ سکر کی حالت عمل کی دشوار گزار منزل کو طے کر لینے کے بعد ہو تو مفید ہے۔ باقی حالات میں اس کا روح پر ایسا ہی اثر ہے جیسا کہ ہم پر افیون کا۔ مولانا آزاد کہاں ہیں۔ پتہ لکھیے کہ ان کی خدمت میں عریضہ لکھوں (اقبال نامہ، حصہ اول، ۱۰۰۔۱۰۱)۔

علامہ اقبال کبھی کبھی بعض مسائل کے متعلق ابوالکلام سے مشورہ

بھی کرتے تھے۔ مثلاً سید سلیمان ندوی کے نام ۱۸، اگست ۱۹۲۴ء کو لکھتے ہیں:

"حال ہی میں امریکہ کی مشہور یونیورسٹی کولمبیا نے ایک کتاب شائع کی ہے جس کا نام مسلمانوں کے نظریات متعلقہ مالیات ہے۔ اس کتاب میں لکھا ہے کہ مدت شیر خوارگی جو نص صریح کی رو سے دو سال ہے، کم یا زیادہ ہو سکتی ہے۔ یا حصص شرعی میراث میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ مصنف نے لکھا ہے کہ بعض حنفاء اور معتزلین کے نزدیک اجماع یہ اختیار رکھتا ہے۔ مگر اس نے کوئی حوالہ نہیں دیا۔ اب۔ امر دریافت طلب ہے کہ آیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟ امر دیگر یہ ہے کہ آپ کی ذاتی رائے اس بارے میں کیا ہے۔ میں نے مولوی ابوالکلام صاحب کی خدمت میں بھی عریضہ لکھا ہے (اقبال نامہ، حصہ اول، ۱۲۰۔۱۲۳)۔ ۱۹۰۵ء میں پہلی ملاقات کے علاوہ دونوں علما کی اور بھی ملاقاتیں ہوئیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے

۱۹ فروری ۱۹۱۴ء کو ابوالکلام آزاد انجمن ہلال احمر قسطنطنیہ کے وفد کے ساتھ لاہور آئے اور اقبال سے بھی ملاقات ہوئی۔

ایک ملاقات کے راوی ڈاکٹر شیر بہادر خاں ہیں جو عبدالعزیز بار ایٹ لاء کی کوٹھی میں ہوئی (چٹان، ۱۵ فروری، ۱۹۶۵ء)۔ بقول غلام رسول مہر نواب ذوالفقار علی خان کے ہاں دعوت طعام پر دونوں بزرگوں کی ملاقات ہوئی۔ ڈیڑھ گھنٹے تک باتیں کرتے رہے (مکتوب بنام فیض احمد لدھیانوی، مورخہ ۲۷، مئی ۱۹۷۱ء) ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو علامہ اقبال انتقال کر گئے۔ ابوالکلام نے ان کی وفات پر اظہار خیال کیا: "یہ تصور کس قدر المناک ہے کہ اقبال ہم میں نہیں۔ جدید ہندوستان اردو کا اس سے بڑا شاعر پیدا نہیں کر سکتا۔ اس کی فارسی شاعری کا بھی جدید فارسی ادب میں اپنا ایک مقام ہے۔ یہ تنہا ہندوستان کا نہیں بلکہ پورے مشرق کا نقصان ہے۔ ذاتی طور پر میں ایک پرانے دوست سے محروم ہو گیا ہوں"۔ ۱۹۳۸/۴/۲۵ء کو غلام محی الدین قصوری کو لکھتے ہیں، اقبال کی موت سے نہایت قلق ہوا (تبرکات آزاد ۲۴۷)

کتابیات

اسلامک سیل آن انڈیا ز انڈی پنڈنس (انگریزی) از سیدہ سیدین حمید، آکسفورڈ، ۱۹۹۶ء ☆ **قرآن کا نظام عروج و زوال**، از مولانا ابوالکلام آزاد، مکتبہ جمال، لاہور، ۲۰۰۰ء ☆ **مولانا آزاد** (انگریزی) از وی۔ این۔ دتہ وین گارڈ، دہلی، ۱۹۹۰ء ☆

افضل حق قرشی

ابوبکر صدیقؓ

عبداللہ نام تھا۔ ابوبکر کنیت۔ والد ابو قحافہ (عثمان) بن عامر تھے۔ وہ صدیق کے لقب سے معروف ہوئے جس کے معنی سچ بولنے والا، معاملات کو درست سمجھنے یا تصدیق کرنے والا ہیں۔ حضرت ابوبکر ۵۷۲ء میں پیدا ہوئے۔ آپ متمول تاجر تھے اور عرب کے نواحی علاقوں سے واقف تھے۔ لکھنا پڑھنا بھی جانتے تھے۔ وہ اخلاق وفضائل سے آراستہ تھے۔ اسلام لانے سے پہلے بھی نبی کریم ﷺ کے ساتھ ان کے دوستانہ تعلقات تھے۔ وہ رسالت محمدیؐ پر ایمان لانے والے سب سے پہلے مرد تھے۔ انہوں نے تمام مال ومتاع، قوت وقابلیت دین اسلام کی راہ میں وقف کر دی۔ وہ ہجرت کے وقت رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ غار ثور میں رہے۔ اس حوالے سے قرآن مجید میں انہیں ثانی اثنین کہا گیا۔ مدینہ میں بھی نبی ﷺ کے رفیق ومشیر رہے۔ آنحضرت نے ان کی بیٹی عائشہؓ سے نکاح کر کے ان کو عزت بخشی۔ وہ غزوات میں شریک رہے۔ صلح حدیبیہ اور فتح مکہ پر جلیل القدر پیغمبر ﷺ کے ہمراہ مکہ میں داخل ہوئے۔ رسول اللہ ﷺ کی آخری بیماری کے دوران میں نماز کی امامت کی۔ آنحضرتؐ کی وفات کے بعد وہ پہلے خلیفۃ الرسول ﷺ مقرر ہوئے۔ ان کا عہد خلافت ۱۱ھ تا ۱۳ھ/۶۳۲ تا ۶۳۴ء تھا۔ ان کے عہد خلافت کے آغاز میں مفتوحہ علاقوں میں بغاوتیں شروع ہو گئیں۔ مسیلمہ، سجاح نام کے اشخاص نے نبوت کے دعاوی کیے۔ حضرت ابوبکرؓ کے حکم پر یہ شورشیں ختم ہوئیں۔ رسول اللہ ﷺ نے اسامہ بن زیدؓ کی قیادت میں دمشق کو فوج بھیجنے کی تیاری کی۔ سرکشیوں کی وجہ سے بعض صحابہ کرام نے اس کی تاخیر کا مشورہ دیا لیکن انہوں نے کہا جس کام کو نبی اکرم

ﷺ نے شروع کیا تھا اسے روکا نہیں جا سکتا۔ چنانچہ لشکر تیار ہو کر روانہ ہوا۔ ان کے زمانہ حکومت میں فتوحات کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ وہ ۲۲ جمادی الآخر ۱۳ھ/۲۳ اگست ۶۳۴ء کو فوت ہوئے۔ اور نبی کریم ﷺ کے پہلو میں دفن ہوئے۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خطابت، شاعری، انساب اور تعبیر رؤیا میں کمال حاصل تھا۔ انہوں نے رقم ادا کر کے سات غلاموں کو آزاد کرایا۔ ان میں حضرت بلالؓ بھی شامل تھے۔

علامہ اقبال ''رموز بیخودی'' میں بیان کرتے ہیں کہ ایک رات انہوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو خواب میں دیکھا اور ان کی خاک راہ سے پھول چنے:

من شبے صدیق را دیدم بہ خواب
گل ز خاک راہ او چیدم بہ خواب

اس شعر پر علامہ سید سلیمان ندوی نے از راہ اعتراض کہا کہ ''گل از خاک راہ چیدن'' فارسی محاورہ نہیں ہے تو علامہ نے جواب میں کہا کہ میں نے خواب میں اسی طرح دیکھا (اقبالنامہ، ج ا، ص ۹۵)

علامہ اقبال حضرت ابوبکرؓ صدیق کی شخصیت سے بہت متاثر تھے۔ وہ انہیں رفیق نبوت، خاصۂ خاصان عشق، راز دار محبت، مرد وفا سرشت کے القاب سے متعارف کراتے ہیں۔ ایک مصرع میں ان کی زندگی کا لب لباب بیان کر دیا ہے:

ہمت او کشت ملت را چو ابر
ثانی اسلام و غار و بدر و قبر

(رموز بیخودی، ۱۵۶)

ان کی زندگی کے واقعات کو تلمیحاً بیان کر کے سرمایۂ نصیحت فراہم کیا ہے۔ ایک واقعہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ اور آپؐ غار ثور میں چھپے ہوئے تھے اور کفار ان کی تلاش میں اندے آ رہے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ نے خوف و ہراس کا اظہار کیا۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا۔ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰہَ مَعَنَا (قرآن: ۹:۲۱) اس حوالے سے علامہ اقبال نے کہا:

اے کہ در زندان غم باشی اسیر
از نبیؐ تعلیم لاتحزن بگیر

(رموز بیخودی، ۹۵)

دوسرا واقعہ یہ ہے کہ جنگ تبوک کی تیاری میں رسول کریم ﷺ نے مسلمانوں کو مال و متاع پیش کرنے کے لیے پکارا۔ صحابہ کرام نے اپنی اپنی بساط بھر سامان پیش کیا۔ حضرت عمرؓ نے اپنا نصف اثاثہ پیش کیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے اپنا تمام اثاثہ سامنے لا کر رکھ دیا۔ نبی کریم ﷺ نے پوچھا۔ اپنے اہل و عیال کے لیے بھی کچھ رکھا ہے عرض کیا

پروانے کو چراغ ہے بلبل کو پھول بس
صدیقؓ کے لیے ہے خدا کا رسولؐ بس

(بانگ درا، ۲۲۴۔۲۲۵)

علامہ اقبال نے اپنی دعاؤں میں سوز صدیق اور فقر و استغنائے صدیق پانے کی آرزو کی ہے۔ حضرت صدیقؓ کی طرح ذرۂ عشق حاصل کرنے کی دعا کی ہے۔ کیونکہ ملت عشق سے مستحکم ہوتی ہے:

سوز صدیقؓ و علیؓ از حق طلب
ذرہ عشق نبیؐ از حق طلب

(پیام مشرق، ۲/۱۹۰)

علامہ اقبال عشق رسول ﷺ کی تاثیر کے متعلق یہاں تک فرماتے ہیں کہ اگر صدیق کی نگاہوں سے دیکھا جائے تو نبیؐ قلب و جگر کی قوت بن جاتا ہے اور خدا سے زیادہ محبوب ہو جاتا ہے:

معنیٔ حرفم کنی تحقیق اگر
بنگری با دیدۂ صدیق اگر
قوت قلب و جگر گردد نبیؐ
از خدا محبوب تر گردد نبیؐ

(رموز بیخودی، ۱۰۱)

علامہ نے ایک حدیث بیان کی ہے جس میں رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ لوگوں میں سے رفاقت اور مال و متاع صرف کرنے میں ابوبکرؓ کا مجھ پر احسان ہے: صدیقؓ عنوان کی اسی نظم میں حضرت

ابوبکرؓ کی تعریف کی ہے اور مسلمانوں کے بگڑے ہوئے کاموں کو بنانے کے متعلق ہدایات کی درخواست کی ہے۔ بعد میں ان کی زبانی نصیحتیں کی ہیں:

گفتمش اے خاصۂ خاصانِ عشق
عشق تو سر مطلع دیوان عشق

(رموز بیخودی، ۱۵۶۔۱۵۷)

''اے مسلم تو کب تک ہوس میں گرفتار رہے گا۔ تمام انسانوں میں ایک ہی قسم کا سانس رواں ہے۔ گویا یہ توحید کی طرف اشارہ ہے۔ تمہارا نام مسلمان رکھا گیا ہے۔ تمہیں بیگانگی سے یگانگی کی طرف لایا گیا ہے۔ تم اپنے آپ کو ترک و افغان کہتے ہو۔ تم نے مختلف نام اپنا لیے ہیں۔ گویا اپنی اصل سے الگ ہو گئے ہو۔ وحدت کو اپنا کر دوئی سے الگ ہو جاؤ۔ تم نے ایک مت سے کئی ملتیں بنائی ہیں۔ ایک ہو جاؤ اور توحید کے علم بردار بن جاؤ۔''

گفت تا کے در ہوس گردی اسیر
آب و تاب از سورۂ اخلاص گیر

(رموز بیخودی، ۱۵۶)

کتابیات

پنجاب یونیورسٹی، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد اول، لاہور، ۱۹۶۴ء ☆ ظہور احمد اظہر، اقبال کے نجوم ہدایت، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۱ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، اقبال نامہ، مرتبہ عطاء اللہ شیخ محمد اشرف، لاہور، س۔ن

ظہور الدین احمد

ابوجہل

اقبال نے ''نوحہ روح ابوجہل در حرم کعبہ'' کے عنوان سے جاوید نامہ میں ابوجہل کی شخصیت کو اس انداز میں پیش کیا ہے: جاہلیت کا سردار اور عربی قومیت کا علمبردار عمرو بن ہشام (ابوجہل) اسلامی عہد کے مکہ کی زیارت کرتا ہے جو ایمان و یقین کا مرکز اور توحید و رسالت کا گہوارہ بن چکا ہے اور اب حرم میں لات و منات کی جگہ ہر طرف طواف کرنے والے عبادت گزار اور زاہدان شب زندہ دار، رکوع و سجود، تسبیح و تہلیل، تحمید و تمجید اور ذکر و استغفار کے مبارک احوال میں نظر آتے ہیں اب نہ یہاں مادیت کے اصنام ہیں، نہ جاہلیت کے بت۔ ہبل و عزیٰ اساف و نائلہ کی بڑائی اور دہائی کی جگہ اب مؤذن بلند آہنگ سے اس کے اونچے مناروں سے توحید و رسالت کی منادی کرتا اور ایک خدا کی کبریائی اور رسول اعظم ﷺ کی ابدی رسالت کی گواہی دیتا ہے۔

جاہلی فخر و غرور، نخوت اور پندار کا تفوق، نسلی برتری اور امتیاز کی جگہ اب انسانی مساوات اور اسلامی اخوت کا دور دورہ ہے اب لوگ بنی نوع انسان کو ایک برادری سمجھتے ہیں جس میں عرب و عجم سب برابر ہیں، شرف و عزت کا اگر کوئی حقیقی معیار ہے تو وہ صرف تقویٰ اور اخلاقی برتری ہے۔

ابوجہل انہی خیالات میں گم تھا اور جب یہ سلسلہ ٹوٹا تو اس میں ایک بار پھر جاہلی نخوت ابھری اور اس کی روح نے انگڑائی لی اور کعبہ سے لپٹ کر وہ محمد رسول اللہ ﷺ کے خلاف دہائی دیتے ہوئے کہنے لگا: ہمارا دل زخمی اور ہماری روح مجروح ہے۔ محمد نے کعبہ کا چراغ بجھا دیا اور اس کی قدر و منزلت خاک میں ملا دی۔ انہوں نے قیصر و کسریٰ اور ملوک و سلاطین کے محلات کھنڈر بنا دیے اور ہمارا نظام کہنہ ہی ختم کر دیا۔ انہوں نے ہمارے نوجوانوں پر ایسا سحر کیا کہ وہ ہمارے ہاتھوں سے نکل گئے اور ان کے دین اور ان کی شخصیت کے گرویدہ ہو کر رہ گئے۔ کیا لا الہ الا اللہ سے بھی بڑھ کر کوئی کفر ہو سکتا ہے جسے پڑھنے کے بعد ایک خدا کے سوا وہ تمام خدا غیر معتبر ٹھہرتے ہیں جو قوموں کی تاریخ میں مذکور ہیں۔ انہوں نے آبائی دین کا نام ہی مٹا کر رکھ دیا۔ لات و منات کی عزت خاک میں ملا دی۔ کاش دنیا ان سے اس کا بدلہ لیتی۔ عجیب بات ہے کہ انہوں نے محسوس اور مشہود خداؤں کا تو انکار کیا لیکن ان دیکھے خدا کے لیے اپنا سب کچھ قربان کر دیا اور ایمان بالحاضر کو ایمان بالغیب کے مقابلے پر کمتر بتایا، آخر اس غیب کی اساس اور نامشہود کا وجود کیونکر مانا جا سکتا ہے؟ کیا غائب کو سجدہ کرنا سادہ لوحی اور وہم پرستی نہیں؟ کیا کسی غائب کے سامنے کسی

آدمی کو سجدے میں وہ لذت مل سکتی ہے جو سنگ وخشت کے اصنام تراشیدہ کے سامنے ملتی ہے؟ اقبال کے الفاظ میں روح ابوجہل کا نوحہ:

سینہ ما از محمد داغ داغ　　از دم او کعبہ را گل شد چراغ
از ہلاک قیصر و کسری سرود　　نوجواناں را ز دست ما ربود
ساحر و اندر کلامش ساحری ست　　ایں دو حرف لاالہ خود کافری ست
تا بساط دین آبا در نورد　　با خداوندان ما کرد آنچہ کرد
پاش پاش از ضربتش لات ومنات　　انتقام از وے بگیر اے کائنات
دل بغائب بست واز حاضر گسست　　نقش حاضر را فسون او شکست

(کلیات اقبال فارسی، ۶۴۲)

ابوجہل کہتا ہے کہ محمد کا دین وطنیت اور قومیت کے لیے موت ہے اور وہ خود قریشی ہو کر غلاموں کی عزت کرتے ہیں اور امیر کو فقیر پر عربی کو عجمی پر ترجیح نہیں دیتے۔ اپنے غلام کے ساتھ کھانا کھاتے ہیں۔ افسوس انہوں نے احرار عرب کی قدر افزائی نہیں کی اور عجمی گنواروں اور کالے غلاموں کو ان کا ہمسر بنا دیا اور سفید فام آقاؤں کو کالے بھجنگے غلاموں سے، کریم کو لئیم سے اور برتر کو کمتر سے ملا دیا اور عربوں کی ناک کٹوا دی۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ اسلامی اخوت محمد نے عجمی تخیل سے لی ہے۔ وہ سلمان فارسی اور ان جیسے مجوسیوں کے فریب خوردہ ہیں اور انہوں نے اپنی ذہنی اپج سے عربوں کے لیے مصیبت کھڑی کر دی۔ اس ہاشمی جوان نے اپنی قیمت اور حیثیت کو خود ختم کیا اور اسے اس کی نمازوں نے سادہ لوح بنا دیا۔ کیا کسی عجمی کا شجرہ نسب ہمارے جیسا ہو سکتا ہے؟ کیا وہ نطق اعرابی اور لہجہ مقری میں بات کر سکتا ہے؟ عرب دانشورو، اٹھو اور محمد کے وحی والہام کو اپنے پروپگنڈے سے ختم کر دو اور عربیت کو زندہ کر دکھاؤ۔

مذہب او قاطع ملک و نسب　　از قریش و منکر از فضل عرب
در نگاہ او یکے بالا و پست　　با غلام خویش بر یک خواں نشست
قدر احرار عرب نشناختہ　　با کلفتان حبش در ساختہ
احمراں با اسوداں آمیختند　　آبروئے دودمانے ریختند
ایں مساوات ایں مواخات اعجمی ست　　خوب می دانم کہ سلماں مزدکی است
ابن عبداللہ فریبش خوردہ است　　رستخیزے بر عرب آوردہ است
عترت ہاشم زخود مہجور گشت　　از دو رکعت چشم شاں بے نور گشت
اعجمی را اصل عدنانی کجاست　　گنگ را گفتار سحبانی کجاست
چشم خاصان عرب گردیدہ کور　　بر نیائی اے زہیر از خاک گور
اے تو مارا اندریں صحرا دلیل　　بشکن افسون نوائے جبرئیل

(کلیات اقبال فارسی، ۶۴۳)

وہ حجر اسود سے کہتا ہے کہ تو ہماری ہاں میں ہاں کیوں نہیں ملاتا؟ ہبل سے کہتا ہے کہ ہمارے معبود اب تم کیوں نہیں اٹھ کر ان بے دینوں سے اپنا پرانا گھر چھین لیتے اور ان پر بلہ بول دیتے ہو؟ تم اپنے ساتھیوں کو لے کر آگے بڑھو یا کوئی آندھی بھیجو، جو انہیں تہس نہس کر کے رکھ دے۔ اے لات ومنات، خدارا تم ہمارے دیس کو چھوڑ مت جانا اور اگر اس کے لیے مجبور بھی ہو جاؤ تو للہ ہمارے دلوں سے مت کوچ کرنا اور یہاں سے بھی جانا ہے تو کچھ اور ٹھہر جاؤ کہ تمہیں ایک نظر بھر کر دیکھ لیں

باز گو اے سنگ اسود باز گوے　　آنچہ دیدیم از محمد باز گوے
اے ہبل، اے بندہ را پوزش پذیر　　خانہ خود را ز بے کیشاں بگیر
گلۂ شاں را بگرگاں کن سبیل　　تلخ کن خرمائے شاں را بر نخیل

(کلیات اقبال فارسی، ۶۴۳)

کتابیات

کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء
☆ نقوش اقبال، سید ابوالحسن علی ندوی، مجلس نشریات اسلام، کراچی، ۱۹۷۹ء

سید ابوالحسن ندوی

ابوحنیفہ

ابوحنیفہ نعمان بن ثابت فقہ حنفی کے بانی ہیں۔ وہ کوفہ میں ۸۰ھ ۶۹۹ء کو پیدا ہوئے اور ۱۵۰ھ ۷۶۲ء کو بغداد میں فوت ہوئے۔ ابوحنیفہ ان کا وصفی نام ہے یعنی ابوحنیفۃ الملۃ الحنیفہ۔ معاصر اساتذہ سے علوم متداولہ حاصل کیے۔ مکہ اور مدینہ میں صحابہ، تابعین اور بزرگ اساتذہ سے استفادہ کیا اور شیوخ سے احادیث سنیں۔ کوفہ میں خاص طور پر حماد بن سلیمان (م ۱۲۰ھ) کے درس میں شامل رہے اور ان کی وفات کے بعد مسند درس وافتاء پر جانشین ہوئے۔ اپنے زمانے کے ممتاز قانون

دان اور مستند فقیہ شمار ہوئے۔ خلیفہ منصور عباسی (۱۳۶۔۱۵۶ھ /۷۵۴۔۷۷۵ء) نے ان کو قاضی کا منصب دینا چاہا لیکن وہ اسے قبول کرنے پر راضی نہ ہوئے۔ اس لیے انہیں قید کر دیا گیا اور وہ حالت اسیری میں ہی فوت ہوئے۔

امام ابوحنیفہ کی اپنی مرتبہ اور تدوین کردہ کوئی تصنیف نہیں۔ ان کی ایک مجلس یا اکیڈمی تھی جس میں فاضل شاگرد جمع ہوتے تھے۔ مسائل پیش ہوتے۔ بحث و تمحیص کے بعد رائے قائم کی جاتی۔ ان شاگردوں میں مندرجہ ذیل فقیہ عالم مشہور ہوئے

امام ابو یوسف، امام محمد الشیبانی، اور امام زفر بن الندیل، داؤد الطائی، حسن بن زیاد، عافیہ بن یزید وغیرہ۔

ان شاگردوں نے بعد میں فقہ حنفی کی تدوین کی۔ ابن الندیم نے الفہرست میں امام ابوحنیفہ کی چار تصانیف کے نام لکھے ہیں:

۱۔ الفقہ الاکبر ۲۔ عثمان البتی کے نام خط ۳۔ العالم و المتعلم ۴۔ الرد علی القدریہ

ان کے علاوہ مسند ابوحنیفہ جو ابوالموید محمد بن محمود خوارزمی (م۔۶۶۵) نے مرتب کی۔

ابوحنیفہ ریشم بناتے اور فروخت کرتے تھے۔ ان میں لالچ اور ہوس کا شائبہ تک نہ تھا۔ وہ بے نیازی، حق گوئی، دیانت، امانت، ذکر و فکر و عبادات جیسے محاسن کے لیے معروف تھے۔ (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، وفیات الاعیان، سیرۃ النعمان)۔ تدوین فقہ کے اہم بنیادی رکن قرآن و حدیث، اجماع اور قیاس ہیں۔ قرآن تو اصل الاصول اور بنیادی سند ہے۔ اس کے متعلق تو کسی کو اختلاف نہیں۔

احادیث امام ابوحنیفہ نے احادیث پرکھنے کے لیے روایت کا اصول قائم کیا اور احادیث کے قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیا (سیرۃ النعمان، ۲۸۱) احادیث کے ثبوت کے متعلق امام ابوحنیفہ کی شرطیں بہت سخت تھیں۔ جب تک وہ شرطیں پائی نہ جاتیں وہ حدیث کو قابل استدلال نہیں سمجھتے تھے۔ ان شرطوں کے ساتھ حدیث ثابت ہو تو ان کے نزدیک پھر قیاس کوئی چیز نہیں (سیرۃ النعمان، ۱۸۹)

علامہ اقبال امام ابوحنیفہ کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں

"میری رائے میں امام موصوف نے فقہی احادیث کے بارے میں جو روش اختیار کی، وہ سرتاسر جائز اور درست تھی (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ۲۴۷) بعد میں اپنی رائے پر مزید اضافہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "آزادی اجتہاد کی تحریک جو اس وقت دنیائے اسلام میں پھیل رہی ہے، احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماٰخذ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں، اسے اہل سنت والجماعت کے ایک امام الائمہ ہی کی پیروی مقصود رہی ہے" (کتاب مذکور، ۲۴۷۔۲۴۸)

اجماع: اس کا مطلب ہے کسی مسئلہ پر مجتہدین متحد الرائے ہو جائیں۔ امام ابوحنیفہ علماء کی مجلس میں غور و فکر کرتے اور بحث و مباحثہ کرتے۔ آخر میں اپنا آخری فیصلہ دیتے تھے اور دوسرے متفق و متحد ہو جاتے تھے۔ ان میں سے بعض اپنی اختلافی رائے کا ذکر کرتے رہتے تھے۔ لیکن ایک رائے پر اجماع ہو جاتا۔ قرآن و حدیث کے بعد حل مسائل کا یہی طریقہ ہے۔

علامہ اقبال اجماع کے حامی ہیں۔ امام ابوحنیفہ کی مجلس اجماع سے ہی ان کے ذہن میں یہ تصور ابھرا کہ ایک منتخب پارلیمان اپنے اجتماعی مشورے سے ہر مسئلے پر اجماع کرے تاکہ فرقہ پرستی ختم ہو سکے جس میں جید علماء، ماہرین فن اور منتخب عوامی نمائندے موجود ہوں تاکہ معاشرے میں فکری یگانگت اور ہم آہنگی پیدا ہو۔ پارلیمنٹ (Parliament) یہ کام انجام دے۔ اسی کے ارکان میں فقیہ اور مجتہد علماء شامل ہوں تاکہ منتخب ارکان کسی مسئلے کے حل پر متفق ہو کر اجماعی فیصلہ کریں (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ۲۴۸۔۲۴۹)۔

قیاس: فقہ میں قیاس کی بڑی اہمیت ہے۔ اس کا مطلب ہے قانون سازی میں مماثلتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینا (کتاب مذکور، ۲۵۱) علامہ کہتے ہیں: "مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسے کہ امام شافعی کا ارشاد ہے قیاس اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس لیے نصوص قرآنی کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی ہونی چاہیے (کتاب مذکور، ۲۵۲)

علامہ اقبال نے امام ابوحنیفہ کی ایک اور خصوصیت کی طرف توجہ دلائی ہے۔

"امام ابوحنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو سمجھ گئے تھے، احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔ انہوں نے اصول استحسان یعنی فقہی ترجیح کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال و ظروف کا بھی

جو قطعاً موجود ہیں، بہ احتیاط مطالعہ کریں۔ (کتاب مذکور، ۲۴۷)"

کتابیات

ابن خلکان، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان قم، ۱۳۸۴ھ ☆ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجمہ سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء ☆ پنجاب یونیورسٹی، اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور ☆ حسن اختر ملک، اقبال اور مسلم مفکرین، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۴ء ☆ شبلی نعمانی، سیرۃ النعمان، اسلامی اکادمی، لاہور، س۔ن ☆ محمد ابو زہرہ، امام ابو حنیفہ، مترجمہ رئیس احمد جعفری، لاہور ۱۹۶۲ء

ظہور الدین احمد

ابوذر غفاریؓ

اصل نام جندب بن جنادہ تھا۔ بنو غفاری قبیلہ سے تعلق تھا۔ وہ اسلام قبول کرنے سے پہلے بھی توحید خداوندی کے قائل تھے۔ ان کے بھائی نے مکہ میں نبی اکرم ﷺ کو دیکھا اور ان کی باتیں سنیں۔ پھر گھر جا کر بھائی سے تذکرہ کیا۔ وہ خود حاضر ہوئے اور رسول اللہ ﷺ سے ملاقات کر کے اسلام قبول کیا اور اہل قریش کے سامنے جا کر اعلان کیا۔ انہوں نے مشتعل ہو کر انہیں خوب زدوکوب کیا۔ آخر وہ اپنے قبیلہ میں واپس چلے گئے۔ ان کی والدہ رملہ نے بھی اسلام قبول کیا۔ ابوذر غفاریؓ مدینہ میں نبی کریم ﷺ کی صحبتوں سے فیضیاب ہوتے رہے۔ ایک اندازے کے مطابق ان سے ۲۸۱ احادیث مروی ہیں۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ ہائے خلافت میں وہ مدینہ میں ہی ٹھہرے رہے۔ حضرت عثمان کے عہد خلافت میں وہ شام چلے گئے۔ وہاں فقیروں درویشوں کے حلقہ میں اٹھتے بیٹھتے رہے اور ناز و نعم کی زندگی اور اسراف کے خلاف باتیں کرتے رہے۔ انہوں نے امیر معاویہ کی امیرانہ زندگی پر بھی تنقید کی۔ چنانچہ اس روش کے متعلق حضرت عثمان سے شکایت کی۔ اس لیے واپس بلا لیے گئے۔ واپس آ کر وہ مدینہ کے قریب ایک بستی ربذہ میں عزلت گزیں ہو گئے اور وہیں ۳۲ھ/ ۶۵۳ء میں فوت ہوئے۔ اگرچہ حضرت ابوذرؓ غزوہ بدر میں شریک نہیں ہوئے تھے پھر بھی حضرت عمرؓ بن خطاب نے دوسرے اصحاب بدر کی طرح ان کا بھی پانچ ہزار درہم وظیفہ مقرر کیا۔ حضرت ابوذرؓ کی شخصیت علامہ اقبال کو بہت مرغوب تھی۔ وہ اپنے کلام میں عموماً فقر بوذر کا ذکر کرتے ہیں۔ فقر سے مراد غریبی اور مفلسی نہیں بلکہ استغنا ہے۔ مال و دولت سے بے نیازی اور بے اعتنائی ہے۔ یہی فقر انہیں بے باک کرتا ہے اور وہ حق بات کہنے سے نہیں ڈرتے۔ وہ جمع مال سے متنفر تھے اور خزانہ ملت کے ناجائز استعمال کے بے باک نقاد تھے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں: قیصر و کسریٰ کے استبداد کو مٹانے کے لیے حضرت علیؓ کی قوت اور صدق سلمانیؓ کی ضرورت ہے وہاں فقر بوذرؓ بھی ضروری ہے:

مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے
وہ کیا تھا ؟ زور حیدرؓ ،فقر بوذرؓ، صدق سلمانیؓ

(بانگ درا، ۳۰۸)

عابدانہ اور زاہدانہ زندگی کی وجہ سے حضرت ابوذرؓ میں سوز و گداز پیدا ہوا۔ اسی بنا پر علامہ اقبال نادر خان حکمران افغانستان کو کہتے ہیں "چون ابوذر خود گداز اندر نماز (مثنوی مسافر، ۵۵/۸۵۱)

اسی طرح سلطان مراد کے متعلق بتاتے ہیں کہ وہ بلند پایہ بادشاہ تھا لیکن ساتھ ہی اس میں روح بوذر بھی موجود تھی۔ (پیام مشرق، ۲۰/ ۱۹۰)

ہم فقیرے ، ہم شہ گردوں فرے
اردشیرے با روان بوذرےؓ

(پیام مشرق، ۲۰/ ۱۹۰)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: "وہ شخص جس کی پیشانی آستان غیر پر جھکتی ہے اس سے سجود بوذرؓ و سلمانؓ نیاید (ارمغان حجاز، ۱۱/ ۸۹۳)۔ علامہ اقبال توحید کی برکات اور ثمرات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک سیاہ فام بھی حضرت عمر فاروقؓ اور ابوذرؓ کا ہم پایہ ہو جاتا ہے۔ ایک غلام کی کہی ہوئی بات حیدرؓ کرار اور ابوذرؓ کی ہم نوا بن جاتی ہے (رموز بیخودی، ۱۰۶)

نعرۂ حیدر نوائے بوذر است
گرچہ از حلق بلال و قنبر است

اسی ضمن میں مزید یہ شعر ہے جس میں گلیم بوذرؓ کا ذکر ملتا ہے:

یہی شیخ حرم ہے جو چرا کر بیچ کھاتا ہے
گلیم بوذرؓ و دلق اویسؓ و چادر زہراؓ

(بال جبریل،۲۳/۳۱۵)

کتابیات

پنجاب یونیورسٹی، اردو دائرہ معارف اسلامیہ ، لاہور☆دھخدا، لغت نامہ دھخدا، تہران☆صدیق جاوید، اقبال پر تحقیقی مقالے ،بزم اقبال،لاہور،۱۹۸۸ء ص ۱۵۔۲۸ ☆ظہور احمد اظہر، اقبال کے نجوم ہدایت، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۱ء☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو ،غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء☆محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی ،غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۷۳ء۔

ظہور الدین احمد

ابوعبید ثقفیؓ

(متوفی ۳ ھ ۶۳۴ء) بہت سے غزوات میں اسلامی فوج کے سالار رہے۔ عراق پر حملہ کرنے کے لیے حضرت عمر بن خطابؓ نے انہیں فوج کا سالار مقرر کیا۔ وہ دریائے فرات کے پل پر لڑتے ہوئے شہید ہوئے۔ (المنجد)

علامہ اقبال نے ''رموز بیخودی'' میں حکایت بوعبید و جابان در معنی اخوت اسلامیہ کے زیر عنوان بیان کیا ہے کہ ایرانیوں کے خلاف جنگ نمارق میں ایرانی سپاہ کا ایک سالار جابان نامی گرفتار ہوا۔ اس نے اپنے بڑے حسب کا واسطہ دیتے ہوئے عیاری سے دو غلاموں کے عوض اسلامی فوج کے سپاہی (مظہر بن خضر ربیعی) سے جان کی امان کی درخواست کی۔ اس کو یہ معلوم نہیں تھا کہ قیدی دشمن کی فوج کا سالار سپہ ہے۔ اسلامی فوج کے شرکاء نے اس کے قتل پر اصرار کیا۔ لیکن ابوعبید نے کہا۔ اگر ملت کا ایک فرد وعدہ کرتا ہے تو ساری ملت اس عہد کی پابند ہو جاتی ہے۔ اگرچہ جابان ہمارا دشمن ہے۔ ایک مسلمان نے اسے امان دی ہے اور اس عہد کی پاسداری ہم پر واجب ہے اور اس کا خون ہم پر حرام ہے (رموز بیخودی، ۱۰۵۔۱۰۶)

یہ واقعہ حضرت ابوعبیدہ بن جراح سے منسوب کیا گیا ہے جو صحیح نہیں (اقبال کے نجوم ہدایت، ۱۹۱) علامہ شبلی نعمانی نے (الفاروق، میں اس کی تفصیل بتائی ہے اور ابوعبید ثقفی کا نام لیا ہے۔ محمد ریاض نے بھی یہ واقعہ ابوعبید ثقفی سے منسوب کیا ہے (افادات اقبال ،۱۲۷)

کتابیات

اکبر حسین قریشی، مطالعہ تلمیحات و اشارات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۱ء☆شبلی نعمانی، الفاروق، لاہور، ۹۷۔۹۸

ظہور الدین احمد

ابوعبیدہ الجراحؓ

اصل نام عامر بن عبداللہ بن جراح۔ ابوعبیدہ کنیت ہے۔ الجراح دادا کے نام سے مشہور ہوئے۔ عشرہ مبشرہ میں ان کا نام آتا ہے۔ رسول کریم ﷺ نے انہیں امین الامت کا لقب عطا فرمایا۔ غزوہ بدر میں ان کی عمر اکتالیس برس تھی۔ اسی جنگ میں انہوں نے اپنے مشرک باپ کو قتل کیا۔ وہ کئی جنگوں میں سپہ سالار کی حیثیت سے خدمات انجام دیتے رہے اور ان کے ہاتھ پر بہت سی فتوحات ہوئیں۔ وہ ۱۸ھ میں اٹھاون سال کی عمر میں طاعون میں مبتلا ہو کر فوت ہوئے۔ ان کا تقویٰ، زہد، تواضع، ہمت، شجاعت اور ایثار صحابہ میں نمایاں تھا۔ جنگ یرموک ۱۵ھ میں حضرت عمر فاروق کے عہد میں وقوع میں آئی۔ جنگ شروع ہونے سے قبل مسلمان نوجوان مسلح ہو کر صفیں باندھے آمادہ پیکار تھے کہ ایک نوجوان پارے کی طرح تڑپ کر اپنی صف سے باہر نکلا اور سپہ سالار ابوعبیدہ سے استدعا کی کہ مجھ میں مزید صبر کی طاقت نہیں رہی۔ لہذا آپ مجھے جنگ کی اجازت مرحمت فرمائیں تا کہ میں جلد ہی شہید ہو کر سرور کائنات ﷺ کی بارگاہ میں پہنچ جاؤں۔ اگر آپ حضور ﷺ کی خدمت میں کوئی پیغام بھیجنا چاہیں تو میں بخوشی لے جاؤں گا۔ ابوعبیدہ نے اسے کہا کہ:

''پہنچے جو بارگاہ رسولؐ امیں میں تو
کرنا یہ عرض میری طرف سے پس از سلام

ہم پر کرم کیا ہے خدائے غیور نے
پورے ہوئے جو وعدے کیے تھے حضورؐ نے

(بانگ درا،۳۴۰)

کتابیات

اکبر حسین قریشی، مطالعہ تلمیحات و اشارات اقبال ،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۱۹۸۶☆پنجاب یونیورسٹی،اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ا،لاہور،۱۹۸۰ء☆ظہور احمد اظہر، اقبال کے نجوم ہدایت ، فیروز سنز،لاہور،۱۹۹۱ء☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز،لاہور،۱۹۷۳ء☆محمد ریاض، افادات اقبال، مقبول اکیڈمی،لاہور،س-ن . اقبال کے نجوم ہدایت ، ظہور احمد اظہر، فیروز سنز، لاہور،۱۹۹۱☆محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز ،لاہور،۱۹۷۸ء☆محمد ریاض، افادات اقبال،مقبول اکیڈمی، لاہور،س-ن-

ظہور الدین احمد

ابولہب

اس کا نام عبدالعزیٰ تھا۔ وہ عبدالمطلب کا بیٹا تھا۔ اس لحاظ سے حضرت محمد ﷺ کا چچا تھا۔ چونکہ وہ دوسری ماں کے بطن سے تھا یعنی اس کی ماں آنحضرتؐ کے والد کی ماں سے الگ تھی، اس لیے وہ آنحضرت کے والد عبداللہ کا سوتیلا بھائی تھا۔ ابولہب اس کی کنیت تھی۔ یعنی شعلوں کا باپ۔ کہتے ہیں کہ خوبصورتی کی وجہ سے باپ نے یہ لقب دیا تھا۔ آنحضرت کے چچا ابوطالب کی وفات کے بعد وہ قبیلے کا سربراہ ہوا لیکن وہ حضور کی حمایت وحفاظت سے دست بردار ہو گیا اور مخالفت پر آمادہ رہا۔ جنگ بدر میں وہ خود شامل نہ ہوا بلکہ اپنی جگہ ایسے شخص کو بھیجا جو اس کا مقروض تھا۔ بدر میں شکست کے بعد چیچک کے مرض میں مبتلا ہو کر ناگوار حالت میں مرا۔ اس کی بیوی جو حضور کے راستے میں کانٹے بچھاتی تھی، لکڑیوں کے گٹھے کی رسی میں اس کا گلا گھٹ گیا (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ا)۔

ابولہب دراصل شعلہ مزاج تھا۔ وہ کعبہ کا متولی بھی تھا۔ اس لیے وہ سمجھتا تھا کہ اسلام کی کامیابی سے اس کی سرداری ختم ہو جائے گی۔ وہ بددیانت تھا۔ اس نے کعبہ پر چڑھاوے کا طلائی ہرن چوری کر لیا اور بزدل بھی تھا کہ جنگ میں شریک نہ ہوا۔ قرآن میں سورۃ شمارہ اس کے نام سے منسوب ہے اور اسے سرکشی اور مخالفت کا نمونہ بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ اس کی بربادی کا تذکرہ اس طرح ہے: "اس کا مال اس کے کام نہ آیا نہ وہ جو اس نے کمایا تھا۔ وہ جلد بھڑکتی ہوئی آگ میں پڑے گا اور اس کی بیوی بھی جو ایندھن سر پر اٹھائے پھرتی ہے۔ اس کی گردن میں مونجھ کی رسی ہے" یہ گویا اعلان تھا کہ اللہ کا دین کامیاب ہوگا اور دشمن تباہ و برباد ہوں گے۔ علامہ اقبال نے ابولہب اور ابولہبی کو تلمیح کے طور پر یا سرکشی اور مخالفت کے استعارے کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔ ان کا خیال ہے جہاں حق و صداقت اور خیر و سلامتی کا نمائندہ ہوگا وہاں کذب و افترا اور شر و فساد کا نمائندہ بھی سامنے آتا ہے۔ یعنی چراغ مصطفوی کے ساتھ شرار بولہبی بھی ہوگا (کلیات اقبال اردو،۲۲۲) علامہ اقبال کہتے ہیں کہ ہمیں اس تصادم سے گھبرانا نہیں چاہیے۔ یہ چراغ پھونکوں سے بجھایا نہیں جائے گا (کلیات اقبال فارسی،۴۷۹)۔ ابولہبی قوت مقابل میں ہو تو مصطفوی قوت کو فروغ ملتا ہے۔ ابولہبی عقل ہے مکاری ہے اور مصطفوی عشق ہے (کلیات اقبال اردو،۳۰۲) مصطفوی وصال ہے اور ابولہبی فراق ہے (کلیات اقبال اردو، ۵۲۵) بولہبی کو اقبال مکمل کفر سے تعبیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں

بہ مصطفٰے برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی ست

(ارمغان حجاز،۹/۶۹۱)

کتابیات

دانشگاہ پنجاب،لاہور،اردو دائرہ معارف اسلامیہ ،ج ا☆قرآن ، سورۃ شمارہ ۱۱۱، مترجم اشرف علی تھانوی،لاہور☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز،لاہور،۱۹۷۸ء☆محمد اقبال،کلیات اقبال فارسی ،غلام علی اینڈ سنز،لاہور،۱۹۷۸ء۔

ظہور الدین احمد

اتحادعالم اسلامی

اقبال کی نگاہ میں اسلامی ریاست ایک ایسی نظریاتی مملکت ہے جس میں دین اور ریاست ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ البتہ اقبال کے ہاں ''دین'' کے معانی وہ نہیں جو تنگ نظر اور فرقہ پرست افراد کے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے لیے اسلام ہی ان کی قومیت کی شناخت اور حب وطن کی اساس ہے اور جب تک یہ تصور زندہ رہا، ان میں اشتراک ایمان کی بنیادوں پر اتحاد قائم رہا اور انہیں شوکت بھی نصیب ہوئی۔

اپنے تصور اسلام کی تائید میں اقبال فرماتے ہیں کہ اگر آنحضور نبی کریم ﷺ کفار مکہ سے یہ کہتے کہ تم اپنی بت پرستی پر قائم رہو اور ہم توحید پر قائم رہتے ہیں لیکن اس علاقائی، نسلی، لسانی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے اور تمہارے درمیان موجود ہے ہم سیاسی مصالحت کر کے ایک وحدت عربیہ قائم کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک محب وطن یا عرب نیشنلسٹ کی راہ ہوتی۔ پس آنحضور ﷺ نے اپنی قوم اور وطن کو خیر باد کہا اور مدینے میں اشتراک ایمان کی بنیادوں پر انصار اور مہاجرین کے اتحاد کے ذریعہ ایک نظریاتی مملکت کی بنیاد رکھی جس میں دین اور ریاست کی وحدت تھی۔ (مقالات اقبال، ۲۷۵،۲۷۶) اقبال فرماتے ہیں

''قوم رجال کی جماعت کا نام ہے اور یہ جماعت باعتبار قبیلہ، نسل، رنگ، زبان، وطن اور اخلاق ہزار جگہ اور ہزار رنگ میں پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن ملت اسی سب جماعتوں کو تراش کر ایک نیا اور مشترک گروہ بنائے گی۔ گویا ملت یا امت جاذب ہے اقوام کی۔ خود ان میں جذب نہیں ہو سکتی۔ قرآن کی رو سے حقیقی سیاسی یا تمدنی معنوں میں قوم دین اسلام سے ہی تقویم پاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن صاف صاف اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ کوئی دستور العمل جو غیر اسلامی ہو، نامعقول اور مردود ہے۔ (مقالات اقبال، ۲۷۲)

تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو خلفائے راشدین کے زمانے میں (یعنی ۶۳۲ء سے لے کر ۶۶۱ء تک) مدینہ میں قائم شدہ اسلامی ریاست میں اشتراک ایمان کی بنیادوں پر مسلمانوں کا قومی اتحاد قائم رہا۔ ۶۶۱ء کے بعد خلافت نے موروثی صورت اختیار کر لی اور بعد ازاں ایسا وقت بھی آیا جب ایک عالمگیر خلافت کے بجائے بغداد، قاہرہ اور قرطبہ میں بیک وقت تین خلافتیں قائم تھیں اور دنیائے اسلام حصوں بخروں میں بٹ گئی تھی۔ بالآخر قاہرہ اور قرطبہ کی خلافتوں کا چراغ گل ہوا اور صرف بغداد کی خلافت ۱۲۵۸ء تک قائم رہی۔ مگر جب منگولوں نے خلافت بغداد کا خاتمہ کیا تو ۱۲۵۸ء سے لے کر ۱۲۶۱ء یعنی تین برس تک دنیائے اسلام میں کوئی خلیفہ یا امام نہ تھا۔ ۱۲۶۱ء سے لے کر ۱۵۱۷ء تک قاہرہ میں خالصتاً مذہبی نوعیت کی خلافت قائم کی گئی جس کی کوئی سیاسی اہمیت نہ تھی۔ ۱۵۱۷ء میں ترکیہ کے سلطان سلیم یلدرم نے مصر فتح کیا اور سرزمین حجاز نیز حرمین شریفین اس کی تحویل میں آ گئے۔ اسی سال اس نے اپنی خلافت کا اعلان کیا اور یوں خلافت عثمانیہ استنبول میں قائم ہوئی۔

اقبال کے نزدیک اگر تاریخ میں عالم اسلام کی وحدت پارہ پارہ ہوئی تو اس کے ذمہ دار طاقت و اقتدار کے بھوکے قائدین یا مطلق العنان سلاطین یا حکمران تھے، مسلم عوام نہ تھے۔ انہیں عالم اسلام میں ایک علاقے میں منتقل ہونے کے لیے کسی پروانہ راہداری یا پاسپورٹ کی ضرورت نہ تھی۔

اٹھارویں صدی عیسوی سے دنیائے اسلام یورپی نوآبادیاتی طاقتوں کے استعمار کا نشانہ بنی۔ مسلمان تاریخ جدید میں داخل تو ہوئے لیکن من حیث الملت یہ ان کے زوال و انحطاط کا دور تھا۔ سو عالم اسلام میں یورپی نظریات کے فروغ اور نوآبادیاتی طاقتوں کی سازشوں کے سبب کمزور اور استعماری طاقتوں کے دست نگر مقامی حاکموں کے تحت نام نہاد آزاد یا نیم آزاد مسلم قومی ریاستیں ابھرنے لگیں۔

سید جمال الدین افغانی کو مسلمانوں کی یہ تذلیل گوارا نہ تھی۔ لہٰذا انہوں نے تحریک اتحاد عالم اسلام کے ذریعہ سلطان ترکیہ کی آئینی سربراہی میں مسلم قومی ریاستوں کے عالمگیر وفاق کو وجود میں لانے کی کوشش کی۔ پھر شیعہ اور سنی اختلافات کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مٹا دینے کی خاطر شاہ ایران اور سلطان ترکیہ کو رضامند کرا لیا کہ وہ ایک دوسرے کو ان ہر دو فرقوں کے سربراہوں کے طور پر تسلیم کر لیں۔ نیز انہوں نے مسلمانوں کو تلقین کی کہ وہ غفلت کی نیند سے بیدار ہوں۔ اپنی مدافعت کی خاطر آپس میں اتحاد کو ہر صورت میں مضبوط بنائیں اور عالمی سیاست میں یورپ کے بڑھتے ہوئے اقتدار کے اصل راز یعنی سائنس اور ٹیکنالوجی کو

اپنانے کی طرف فوری توجہ دیں۔

اتحاد عالم اسلام روسی اور یورپی استعمار دونوں کے لیے ناقابل قبول تھا، لہٰذا سید جمال الدین افغانی کی تحریک کو "پان اسلام ازم" کا نام دیا گیا اور روسی اور یورپی پریس نے اپنے عوام کے لیے اس کی ایسی بھیانک تصویر کھینچی گویا مسلم قوموں کا اتحاد جاہل اور خونخوار اقوام کا اتحاد ہے جو روس اور یورپ میں عیسائی تہذیب وتمدن کو مٹانے کی خاطر وجود میں لایا گیا ہے۔

بہر حال اتحاد عالم اسلام کی یہ کوشش ناکام رہی۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد سلطنت عثمانیہ کے خاتمہ کے ساتھ مختلف مسلم ممالک پر برطانیہ، فرانس، اٹلی اور روس قابض ہو گئے اور ان ممالک میں قومی آزادی کی تحصیل کی خاطر علیحدہ علیحدہ جدوجہد کا آغاز ہوا۔

مصطفیٰ کمال پاشا نے ترکی میں قومی ریاست کی بنیاد رکھی اور ۱۹۲۳ء میں ترکی ری پبلک ہوا اور اتاترک اس کا پہلا صدر بنا جس نے خلافت کا خاتمہ کر دیا۔ اسی طرح رفتہ رفتہ کئی آزاد یا نیم آزاد مسلم قومی ریاستیں وجود میں آتی چلی گئیں۔

روایتی سنی عقیدے کے مطابق عالمگیر خلافت اتحاد مسلمین کا حقیقی نہیں تو کم از کم تخیلی یا نظریاتی مظہر تصور کی جاتی تھی۔ اس لیے جب ترکوں نے خلافت کا خاتمہ کر دیا تو کسی نے بھی اس اقدام کی حمایت میں آواز نہ اٹھائی مگر اقبال برصغیر میں پہلی مسلم شخصیت تھے جس نے واشگاف الفاظ میں اعلان کیا کہ عالمگیر خلافت کا تصور اب فرسودہ ہو چکا ہے۔ کیونکہ یہ اس وقت قابل عمل تھا جب سارا عالم اسلام ایک مملکت تھی۔ لیکن متعدد آزاد اور خود مختار مسلم قومی ریاستوں کی موجودگی میں ایسا تصور نہ صرف ناقابل عمل ہے بلکہ ان ریاستوں کے اتحاد میں حائل ہو سکتا ہے۔ اقبال سید جمال الدین افغانی کے نہ صرف مداح تھے بلکہ انہیں زمانہ حال کا مجدد سمجھتے تھے۔ انہوں نے سید جمال الدین افغانی کے تصور اتحاد ممالک اسلامیہ کو آگے بڑھاتے ہوئے رائے دی کہ ابتدا میں ہر مسلم قومی ریاست کو اپنے قدموں پر کھڑا ہونا چاہیے اور اپنے آپ کو انفرادی طور پر سیاسی و معاشی اعتبار سے مستحکم و مضبوط بنانا چاہیے مگر ہر ایک کا نصب العین یہی ہونا چاہیے کہ بالآخر آزاد مسلم قومی ریاستوں کے ایک زندہ خاندان کی طرح سب متحد ہو جائیں۔ اقبال کے نزدیک اسلام نہ تو نیشنلزم ہے نہ امپیریلزم بلکہ ایک طرح کی اقوام کی دولت مشترکہ (کامن ویلتھ) ہے۔

اقبال مسلمانان برصغیر سے توقع رکھتے تھے کہ وہ مسلم قومی ریاستوں کے اتحاد کو وجود میں لانے کے لیے اپنی کوشش جاری رکھیں گے۔

اقبال کے خیال میں مسلم قومی ریاستوں کا اتحاد تین صورتوں میں وجود میں لایا جا سکتا ہے۔ پہلی صورت تمام مسلم قومی ریاستوں پر مشتمل ایک عالمگیر اسلامی مملکت ہے جسے آج کے زمانہ میں وجود میں لانا ممکن نہیں۔ دوسری صورت تمام مسلم قومی ریاستوں پر مشتمل وفاق (فیڈریشن یا کنفیڈریشن) ہے لیکن ان ریاستوں میں مختلف طرز کے سیاسی نظاموں کی موجودگی کے سبب اسے بھی وجود میں لانا موجودہ دور میں محال ہے۔ تیسری صورت انفرادی طور پر مسلم قومی ریاستوں کا ایک دوسری کے ساتھ تمدنی، اقتصادی اور عسکری معاہدوں میں وابستہ ہونا ہے۔ یہ صورت زیادہ آسان اور قرین قیاس ہے کیونکہ اس طرح ہر مسلم قومی ریاست اپنا تشخص برقرار رکھتے ہوئے دوسری سے کسی نہ کسی قسم کے اتحاد کی طرف قدم بڑھا سکتی ہے اور اسی اصول کی بنا پر رفتہ رفتہ آزاد اور مقتدر مسلم قومی ریاستوں کو اجتماعی طور پر ایک دوسرے کے قریب لایا جا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک جدید دور میں اتحاد عالم اسلام کی یہی صورت قابل عمل ہے۔

اقبال کی رائے میں مسلم قومی ریاستوں کے اتحاد کا امکان دو صورتوں میں خطرے میں پڑ سکتا ہے۔ پہلی یہ کہ کسی مسلم قومی ریاست کے باشندے یا ان کی قیادت اسلام ہی کو پس پشت ڈال کر کوئی اور سیاسی یا معاشی عقیدہ قبول کر لیں اور دوسری یہ کہ ایک مسلم قومی ریاست دیدہ دانستہ دوسری مسلم قومی ریاست پر حملہ کر دے۔ اقبال اپنی تحریروں میں مسلم قومی ریاستوں کے قائدین سے مخاطب ہو کر بار بار تنبیہ کرتے ہیں کہ اپنی اجتماعی بقا کے لیے ایسی صورتوں پر کڑی نگاہ رکھیں جو اتحاد کے امکانات کا خاتمہ کر سکتی ہیں اور اگر ان کے درمیان کہیں بھی کوئی ایسا مسئلہ پیدا ہو تو اس کا فوری طور پر حل تلاش کیا جائے۔

اقبال کو یقین تھا کہ رفتہ رفتہ ایسی صورت حال پیدا ہو رہی ہے کہ عالم اسلام کا اتحاد کسی نہ کسی صورت میں بالآخر ایک سیاسی یا جغرافیائی حقیقت بن جائے گا۔ عرب اقوام سے اپنے اشعار میں مخاطب ہو کر فرماتے ہیں کہ استعماری طاقتوں نے اپنے سیاسی اور اقتصادی مقاصد حاصل کرنے کی خاطر ایک عرب قوم کے کئی ٹکڑے کر دیئے۔ چنانچہ عرب اقوام اپنے وسائل قوت و دولت کے باوجود ایشیا اور افریقہ میں کمزور، نادار

اور ذلیل وخوار ہیں۔ پس اپنے دشمنوں کی سازشوں کا خاتمہ کرنے اور انہیں شکست دینے کے لیے ضروری ہے کہ عرب اشتراک ایمانی کی بنیاد پر متحد ہوں۔ان کے قائد اپنی جھوٹی اناؤں کے گرد دھوئیں کی طرح گھومنے کی بجائے اپنے سینے کے اندر محبت کا وہ سوز زندہ کریں جو مر چکا ہے اور اس جہان میں وہ ایام پھر واپس لائیں جو گذر چکے ہیں۔

مسلم قومی ریاستوں کا شمار پسماندہ اقوام میں ہوتا ہے۔ان اقوام کو جدید تاریخ میں کئی نام دیئے گئے ہیں۔ جب ایشیا اور افریقہ کی یہ اقوام روس اور یورپ کی استعماری طاقتوں کی غلام تھیں تو انہیں متمول مغربی اقوام نے ''اقوام مشرق'' کا نام دیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد جب سوویٹ روس کے زیر اثر سوشلسٹ اقوام کا بلاک بنا تو اصطلاح ''مشرقی بلاک'' آ گیا۔۱۹۵۰ء کے بعد جب یورپی نو آبادیاتی طاقتوں سے ایشیا اور افریقہ کی اقوام نے رفتہ رفتہ سیاسی آزادی حاصل کی تو ان اقوام کو ''تیسری دنیا کی اقوام'' کا نام دیا گیا۔ بسا اوقات متمول اقوام کو''شمال'' اور پسماندہ اقوام کو''جنوب'' بھی کہا جاتا ہے۔کبھی انہیں ترقی یافتہ اقوام کے مقابلے میں ترقی پذیر اقوام کہتے ہیں اور کبھی صنعتی طور پر ترقی یافتہ ملکوں کے مقابلے میں انہیں صنعتی طور پر کم ترقی یافتہ ملکوں کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ ملک اپنے آپ کو''غیر منسلک'' یا ''غیر وابستہ'' ممالک بھی کہتے تھے۔جس کا مطلب یہ تھا کہ وہ نہ تو مشرقی بلاک سے منسلک ہیں نہ مغربی بلاک سے۔مگر اب سوویٹ روس اور مشرقی بلاک کے خاتمہ کے بعد انہیں کس نئے نام سے نوازا جائے گا اس کا فیصلہ کرنا اس یک قطبی دنیا میں تنہا سوپر پاور کے اختیار میں ہے جو نیا نظام دنیا (نیو ورلڈ آرڈر) قائم کرنے کا دعویٰ کرتی ہے۔

مختصراً اقوام مشرق، تیسری دنیا، جنوب وغیرہ سے مراد دنیا بھر کی وہ قومیں ہیں جو اپنی پسماندگی کو دور کرنے کی خاطر صنعتی میدان میں ترقی کرنا چاہتی ہیں۔ان قوموں کی پہچان یا ان کی ''خصوصیات'' قریب قریب ایک جیسی ہیں مثلاً کھانے کی اشیاء کی قلت اور پینے کے لیے پانی تک کی نایابی، سر چھپانے کے لیے جگہ کی قلت، تن ڈھانپنے کے لیے کپڑے کی قلت، بیماریوں کے لیے علاج کا فقدان، ان کی معیشت زرعی ہے، آبادی کے بلا قید پھیلاؤ کا شکار ہیں۔ جہالت اور ناخواندگی کی شرح بہت بلند ہے، مہنگائی اور بے روزگاری عام ہے، مسلسل عدم تحفظ کا احساس ہے، ان اقوام کو تجارت میں ترقی یافتہ اقوام کی کڑی شرائط کا سامنا کرنا پڑتا ہے، یعنی صنعتی سامان کی خرید کے مقابلے میں انہیں خام مال روز بروز سستی قیمتوں پر بیچنا پڑتا ہے۔ نتیجے میں ان کی گذر اوقات قرضوں پر ہے یہاں تک کہ آئندہ کی دو تین نسلیں بھی مقروض ہیں۔ علاوہ ازیں ان ممالک میں قومی یک جہتی کی عدم موجودگی ہے۔ سیاسی عدم استحکام کے سبب عسکری آمریتوں کا قیام عام ہے۔ علاقائی تعصب کا شکار ہیں، مذہبی روا داری کی عدم موجودگی ہے۔ محبت کی بجائے نفرت کا فروغ ہے، ہمسایہ ممالک کے ساتھ سرحدی تنازعے ہیں، بعض ممالک ہمسائے کے علاقوں میں توسیع کے درپے ہیں، گورے کالے کی تمیز ہے۔ طویل مدت تک ''سرد جنگ'' کے دور میں سوپر طاقتوں کی رقابت کے دائرے میں پھنسے ہوئے ہیں یا اپنے اپنے ملکوں میں وسائل ہونے کے باوجود صنعتی اساس موجود نہیں۔ ان قوموں کے قائدین کو یقین ہے کہ انسانی ترقی صرف سائنس اور ٹیکنالوجی کو اپنانے اور سرمایہ دارانہ نظام معیشت اختیار کرنے ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ پس وہ ترقی، قوت اور دولت کی تحصیل کے معاملے میں مغرب کی لادین مادیت سے متاثر ہیں، اور سابقہ سوویٹ روس اور مشرقی بلاک کی اقوام سمیت معیشت کے میدان میں ان سب کا انحصار مغرب ہی پر ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ سیاسی آزادی کے باوجود پسماندہ اقوام ماضی کی طرح مغرب کے اقتصادی اور میکانکی استحصال کا شکار ہیں۔

اقبال نے اپنی معروف تصنیف ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' میں پسماندہ اقوام کے نام جو پیغام چھوڑا ہے، اس کی ابتدا یوں کرتے ہیں:

سپاہ تازہ برانگیزم از ولایت عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوت خرد است

(کلیات اقبال فارسی، ۸۰۱)

(میں ''عشق کی مملکت'' یعنی اس عالم سے جس کا امن، انسانی اخوت اور معاشی انصاف پر ایمان ہے، سے تازہ فوج لے کر آیا ہوں کیونکہ ''حرم'' یعنی پاکیزہ سرزمین یا دنیائے اسلام سمیت پسماندہ ممالک کو ''عقل'' یعنی ترقی یافتہ اقوام کی لادین مادیت جو زندگی کی روحانی اساس سے انکاری ہے، کی بغاوت کا خطرہ ہے۔) اس تصنیف میں جو پیغام دیا گیا ہے وہ مختصراً یہ ہے: پسماندہ اقوام ترقی یافتہ اقوام کی لادین مادیت سے اثر

قبول نہ کریں بلکہ اپنی مادی زندگی کی بنیاد روحانیت پر استوار کریں۔ اپنے اپنے ملکوں میں ایسا نظام حیات نافذ کریں جوان کی روایت سے مطابقت رکھتے ہوئے ترقی کے لیے کوشاں ہو۔ مغربی تمدن کے ہر اس پہلو کو نظرانداز کریں جوان کی روایت سے متصادم ہے اوران کے ارتقاء کے لیے نقصان دہ ہے۔ سرمایہ کی قدر و قیمت سے کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا۔ لیکن سرمایہ کا غلط استعمال ہمیشہ ناانصافی اور ظلم پر منتج ہوتا ہے۔ اس لیے سرمایہ کے غلط استعمال سے گریز کریں۔ اقتصادی اور میکانکی میدانوں میں سرمایہ دارانہ یا اشتراکی نظاموں کے پھندے سے نجات حاصل کرنے کے لیے آپس میں اتحاد کی فضا پیدا کریں۔ اگر پسماندہ اقوام شیطان کے پنجے سے نکلنا چاہیں تو یہی طریقہ ہے کہ متحد ہو جائیں اور صرف اپنے اپنے ملک میں جو کچھ موجود ہے وہی بیچیں، وہی پہنیں اور وہی کھائیں۔

آنچہ از خاک تو رست اے مرد حر
آں فروش و آں بپوش و آں بخور

(کلیات اقبال فارسی، ۸۳۲)

اے آزاد مرد، جو تیری خاک سے پیدا ہوتا ہے وہی بیچ، وہی پہن اور وہی کھا، اگر تجارت کریں تو صرف آپس میں کریں، ترقی یافتہ اقوام کے کارخانوں کا بنا ہوا سامان مت خریدیں۔

بے نیاز از کارگاہ او گذر
در زمستاں پوستین او مخر

(کلیات اقبال فارسی، ۸۳۲)

ان کے کارخانوں کو اپنے لیے مفید مت سمجھ اور سردیوں کے موسم میں ان کی بنی ہوئی پوستین مت خرید۔ اقبال کے پیغام کے بنیادی نکات یہی ہیں کہ پسماندہ اقوام اپنی سیاسی و معاشی زندگی کی بنیاد روحانی اور اخلاقی قدروں پر استوار کریں اور ترقی یافتہ اقوام پر انحصار کرنا چھوڑ دیں۔ اپنے اپنے وسائل بروئے کار لائیں، آپس میں اتحاد کی فضا پیدا کریں، صرف ایک دوسرے کے ساتھ تجارت کریں اور اختلافات کی صورت میں جنگ وجدل کا رستہ اختیار کرنے کی بجائے پُرامن گفت وشنید کے ذرائع اختیار کر کے اختلافات نمٹانے کی کوشش کریں۔

عجیب بات ہے اقبال کو یہ بھی احساس تھا کہ ترقی یافتہ اقوام کے سیاسی، اقتصادی اور میکانکی استحصال سے محفوظ رہنے کی خاطر پسماندہ اقوام کو کسی نہ کسی مرحلے پر ایک علیحدہ ''جمعیت اقوام'' وجود میں لانے کی ضرورت پڑے گی۔ سوویٹ روس کے خاتمہ کے بعد یک قطبی دنیا میں اب صرف ایک سوپر پاور امریکہ رہ گئی ہے اور جیسے کہ ظاہر ہے وہ جو نیا نظام دنیا وجود میں لا رہی ہے۔ اس میں ''اقوام متحدہ'' کی حیثیت امریکہ کے ہاتھ میں محض ایک ہتھیار جیسی ہے۔ اس ضمن میں پسماندہ اقوام کے لیے اپنی علیحدہ ''جمعیت اقوام'' قائم کرنے کا موقع مل سکتا ہے۔ اقبال کی تجویز بڑی دلچسپ ہے۔ فرماتے ہیں:

طہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

(ضرب کلیم۔۱۶۷/۶۰۹)

کتابیات

مقالات اقبال، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۶۳ء
☆مقالات اقبال، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۷ء☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۹۰ء☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۹۰ء

جاوید اقبال

اجتہاد

علامہ اقبال کے نزدیک اللہ تعالی کے تمام پیغمبر ایک ہی دین لے کر آتے رہے۔ اس دین کا نام اسلام ہے۔ وہ دین جب دین محمد ﷺ کے روپ میں ظاہر ہوا تو کمال کو پہنچ گیا، گویا ہر وحی جو رسولوں پر نازل ہوئی، آخرکار قرآن کی صورت میں اتمام سے ہمکنار ہوئی۔ تمام رسولوں کی سیرتیں، تاقیامت سیرت محمدیہ کے جلوے میں رہیں گی۔ اس ضابطہ حیات کا مصدر آخری وحی یعنی قرآن ہے اور آخری عملی معیار نبی اکرم ﷺ کی سیرت ہے۔

حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کا بخوبی فہم قرآن ہی کے آئینے میں ممکن ہے، جس کا مطلب ہوا کہ جوں جوں قرآن کے حقائق کا کشف ہوگا توں توں آپ ﷺ کی رسالت کے معانی و مقامات واضح

ہوتے جائیں گے اور مقامات رسالت سے جس قدر زیادہ آگہی نصیب ہوگی، اسی قدر آدم کو روح دین کے سمجھنے میں سہولت ہوگی۔ بقول علامہ:

دیں مسلک زندگی کی تقویم
دیں سرِّ محمد و براہیم
(ضرب کلیم، ۳۸۰/۱۸۱)

دین کا فہم گویا روح محمد ﷺ و ابراہیم علیہ السلام تک رسائی ہے۔

حضرت علامہ نے ایک خط میں واضح کیا ہے۔ یہ خط حافظ محمد فضل الرحمٰن انصاری کے نام مرقوم ہے اور ۱۶ جولائی ۱۹۳۷ء کا مورخہ ہے یعنی علامہ کی وفات سے تقریباً نو ماہ پہلے کا۔ مکتوب الیہ اسلامی ریسرچ کی نیت سے یورپ جانا چاہتے تھے۔ علامہ نے منع کیا اور تلقین یہ کی کہ عربی زبان میں مہارت پیدا کر کے اسلام کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ مکتوب کے الفاظ یہ ہیں

''مصر جائیے اور عربی زبان میں مہارت پیدا کیجیے۔ اسلامی علوم، اسلام کی دینی اور سیاسی تاریخ، تصوف، فقہ اور تفسیر کا بغور مطالعہ کر کے محمد عربی کی اصل روح تک پہنچنے کی کوشش کیجیے۔ پھر اگر ذہن خداداد ہے اور دل میں خدمت اسلام کی تڑپ ہے تو آپ اس تحریک کی بنیاد رکھ سکیں گے جو اس وقت آپ کے ذہن میں ہے (اقبال نامہ، ج ا، ص ۳۹۹)

ان تمہیدی کلمات کے بعد اپنے موقف سے اجتہاد کی طرف آتے ہیں۔ اجتہاد کا انحصار فقہ پر ہے فقہ کے متعلق علامہ زمخشری کا قول ہے: الفقہ حقیقتہ الشق و الفتح (فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ۳۱)

(فقہ کی حقیقت تحقیق و تفتیش کرنا اور کھولنا ہے۔ چنانچہ فقیہ وہ ہو جو

الفقیہ العالم الذی یشق الاحکام و ینتش عن حقائقہا و یفتح ما استغلق منہا (فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ ۳۱)

(فقیہ وہ عالم ہے جو غور و تدبر کر کے قوانین کے حقائق کا پتہ لگائے اور مشکل و مغلق امور واضح کرے) السیوطی کا قول ہے: الفقہ معقول من منقول (تدوین فقہ، ۳۱) (فقہ منقول میں سے سوچ بوجھ کے ساتھ مطالب و اصول اخذ کرتا ہے)

الشیخ محمد الفاضل بن عاشور، جامعہ زیتونیہ، تونس لکھتے ہیں:

قد استقر اصطلاح اصولیین علی ان الفقہ ہو الاجتہاد (ندوہ العالمیہ اسلامیہ، ۲۶)

(اہل اصول یعنی فقہا کی مقرر شدہ اصطلاح یہ ہے کہ فقہ ہی اجتہاد ہے)

J.N.D.Anderson کا بیان ہے:

Islam is a complete way of life, a religion, an ethic and a Legal System all in one".
(Islamic Law in the Modern world,p.x)

(اسلام ایک مکمل اسلوب حیات ہے، یہ بیک وقت ایک مذہب بھی ہے، اخلاق بھی اور نظام قانون بھی)

اس کو اینڈرسن ایک اور مصنف کے حوالے سے یوں واضح کرتا ہے:

(Sharia is the epitome of the true Islamic spirit, the most decisive expression of Islamic thought, the essential kernel of Islam"(Ibid)

شریعت اسلامی فقہ) صحیح اسلامی روح کا خلاصہ ہے، اسلامی فکر کا انتہائی فیصلہ کن اظہار، اسلام کا اساسی جوہر)

ظاہر ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے بتائے ہوئے قانون کا نام اہل اصول کے یہاں فقہ ہے اور اس کا عملی مظہر شریعت ہے، یہی باعث ہے کہ اسلام کا تقدس شریعت اور فقہ کی جان ہے اور اینڈرسن کے بقول اسلامی ضابطوں کا محض جرم و سزا ہی سے تعلق نہیں، اس کے ساتھ عذاب و ثواب بھی وابستہ ہے (Islamic Law,p.4) اور اسی حقیقت کو محمد تقی امینی بالفاظ ذیل بیان کرتے ہیں

''قانون کے ثبات و بقا کے لیے عظمت و تقدس کے بغیر چارہ نہیں'' H.A.R. GIBB بھی اسلامی ضوابط کے تقدس کو تسلیم کرتا ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

" For the early Musims there was little or no distinction between Leagal and Religious Matters(Muhammadanism,90)

(ابتدائی مسلمانوں کے نزدیک دینی اور قانونی امور کے مابین بہت کم فرق

تھایا کوئی فرق تھا ہی نہیں) ضوابط شریعت کی اس عظمت کی اینڈرسن نے بھی تائید کی ہے۔ چنانچہ مسلمانوں میں فقہ کو جو تقدس حاصل ہے وہ اس کے ضمن میں تحریر کرتا ہے:

..... "It is not society that influences law, but the law that provides a divinely revealed norm and standard to which Muslim society is under a perpetual duty to conform(Islamic Law-p 7)

(یہ سوسائٹی نہیں جو قانون کو متاثر کرتی ہو بلکہ یہ قانون ہے جو بذریعہ وحی ایک ایسا قاعدہ اور معیار مہیا کرتا ہے جس کے ساتھ مطابقت پیدا کرنا مسلمان سوسائٹی پر دوامافرض ہے)

اینڈرسن نے جس امر کی جانب اشارہ کیا ہے اس کی تائید اور بھی مستشرقین نے کی ہے۔ درحقیقت فقہ اسلامی نے جس کے اساسی ضوابط قرآن کریم کے مبادیات پر استوار ہیں، مسلمانوں کو ایک طرح سے یکساں رویے کا مالک بنا دیا۔ یہ چیز خود مسلمانوں کو محسوس نہیں ہوتی، اس لیے کہ ان کا معمول حیات ہے۔ غیروں کو یہ چیز بالوضاحت محسوس ہوتی ہے۔

مسلمانوں میں فقہ یا یوں کہیے کہ ان کے یہاں ضوابط وقواعد نے ان کی زندگی کو اس طرح متاثر کیا ہے کہ جملہ شعبہ ہائے حیات میں ایک ربط وتعلق نمایاں طور پر موجود ہے۔ لہٰذا مسلمان سوسائٹیاں خواہ وہ کہیں بھی ہوں، ایک ہی سانچے میں ڈھلی دکھائی دیتی ہیں۔ یہاں Wilfred Cantwell Smith کا حوالہ بیجانہ ہوگا سمتھ کا قول ہے:

..... Islamic form was given to almost every aspect of life, whatever its content. And it was an Islamic pattern that gave the society cohesion as well as vitality.The centre of this unifying forces was Religious Law, which regulated within its powerful and precise sweep every thing from prayer rites to property rights. The law gave unity to Islamic society from Cordova to Multan.It gave unity also to the individual Muslim . His entire life activity being organised into a meaningful whole by this divine pattern."(Islamic Modern History p 5)

(زندگی کے تقریباً ہر شعبے کو خواہ کسی بھی موضوع سے متعلق تھا اسلامی رنگ میں رنگ دیا گیا تھا اور یہی وہ اسلامی ڈھانچہ تھا جس نے اسلامی معاشرے کو ہم جہتی بھی عطا کی اور زور اور ولولہ بھی۔ اس وحدت آموز قوت (توحیدی قوت) کا مرکز وہ دینی ضابطہ وآئین تھا جو اپنے طاقت ور اور صریح ولولے کے جلو میں ہر بات کو نظم وترتیب سے نواز رہا تھا۔ عبادات سے لے کر حقوق ملکیت تک سب معاملات اس کے زیر اثر تھے۔ اسلامی آئین (فقہ) نے مسلمان معاشرے کو قرطبہ (ہسپانیہ) سے لے کر ملتان تک وحدت بخش رکھی تھی۔ یہی نہیں بلکہ اس نے مسلمان فرد کو بھی (خود اس کی ذات میں) وحدت سے نواز رکھا تھا، اس لیے کہ اس کی ساری زندگی کو اس پاکیزہ سانچے نے عملاً منضبط اور منظم کر کے ایک بامعنی اور بھرپور کل بنا دیا تھا) ایک خدا، ایک رسول ﷺ اور ایک قانون اور ضابطہ، امت مسلمہ کی توحیدی روح ہے اور یہ وہ بات ہے جس کو حضرت علامہ امت میں تلاش کرتے ہیں:

ملت از یک رنگیٔ دلہا ستے
روشن از یک جلوہ ایں سیناستے
قوم را اندیشہ ہا باید یکے
در ضمیرش مدعا باید یکے
مدعائے ما مآل ما یکے ست
طرز و انداز خیال ما یکے ست

(کلیات اقبال فارسی، ۹۲)

قدرتی امر ہے کہ علامہ اقبال جو مسلمانوں کی شخصی وحدت کے بھی متمنی تھے اور اجتماعی توحید کے بھی، وہ جانتے تھے اور یہ ان کا عقیدہ تھا

کہ اسلام آخری ضابطہ حیات ہے اور اسے تاحشر انسانی معاشروں کی راہنمائی اور روح افزائی کا فریضہ سرانجام دینا ہے۔ لہٰذا اصل روح کو بحال رکھتے ہوئے فقہ اسلامی کو ہر زمانے کا ساتھ دینا ہوگا۔ علامہ کہتے ہیں

ظاہر او انقلاب ہر دمے
باطن او از تغیر بے غمے

(کلیات اقبال فارسی، ۶۵۵)

سمتھ کا جو اقتباس اوپر مندرج ہوا، اس میں ایک نہایت بچے کی بات بتائی گئی ہے، وہ یہ کہ فقہ نے فقط اسلامی سوسائٹی ہی کو نہیں فرد کو بھی وحدت سے نواز رکھا تھا۔ یہ بڑی گہری سچائی ہے۔ تشریح یہ ہے کہ جس شخص کا کوئی نقطہ ایمان ایسا نہ ہوں جو اس کی شخصیت کو مرکزیت عطا کر سکے تو وہ شخص ایک شخص نہیں ہو سکتا۔ یقین کی مرکزیت سے محروم شخص بظاہر ایک ہوتا ہے مگر اس کی شخصیت ایک نہیں ہو سکتی اور اگر شخصیت ایک نہ ہو تو تکمیل شخصیت کیسے عمل میں آئے۔ اسی کا مطلب ہے۔ کوئی فرد اپنی خودی تک کیونکر رسائی حاصل کر سکے۔ تربیت خودی تو ''توحید'' کے رگ و پے میں سرایت کر جانے کا نام ہے اور یہ امر اس وقت تک ممکن الوقوع نہیں جب تک ضابطہ و قاعدہ حیات میں ایک مرکز کے حوالے سے ربط موجود نہ ہو۔ وہ مرکز خدا ہے۔ اس مرکز کا پرتو محسوس حضور نبی اکرم ﷺ کی سیرت طیبہ ہے جسے فقہی اصطلاح میں ''سنت'' کہتے ہیں۔ قرآن و سنت کی روح سے سرشار جملہ امور کا عمل بن جانا شریعت ہے۔ شریعت ہی کے اصولیین کے یہاں دوسرا نام فقہ ہے، چنانچہ اسلام کی اس روح زندہ سے حضرت علامہ کی دلچسپی شدید تھی۔ فقہ کا بیدار و طیار رہنا گویا اسلام کی حقیقی قوت ہے۔

اس حقیقت کے احساس شدید کے باعث حضرت علامہ کی دلی تمنا تھی کہ وہ زمانے کے بدلے ہوئے حالات کی روشنی میں قرآن کے مطالب قلمبند کریں۔ مثلاً ۳۰ مئی ۱۹۳۷ء کو انہوں نے سر راس مسعود کے نام مرقوم ایک خط میں اظہار کیا

''چراغ سحر ہوں، بجھا چاہتا ہوں۔ تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے متعلق اپنے افکار قلمبند کر جاؤں۔ جو تھوڑی سی ہمت و طاقت ابھی مجھ میں باقی ہے، اسے اسی خدمت کے لیے وقف کر دینا چاہتا ہوں تاکہ قیامت کے دن آپ کے جد امجد (حضور نبی کریم ﷺ) کی زیارت مجھے اس اطمینان خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ اس عظیم الشان دین کی جو حضور نے ہم تک پہنچایا، کوئی خدمت بجالا سکا۔ (اقبالنامہ، ۳۶۱-۳۶۲)۔ ستمبر ۱۹۳۷ء میں یعنی وفات سے سات ماہ قبل سیدین صاحب کے نام تحریر کردہ خط میں بھی اس حسرت کا بیان ہے:

''ضعف بصارت کی وجہ سے ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا ہے۔ میری خط و کتابت احباب کرتے ہیں یا کبھی جاوید میاں سے خطوط کے جواب لکھوا لیتا ہوں۔ اسلامی اصول فقہ کے متعلق ایک کتاب لکھنے کا ارادہ تھا لیکن اب امید موہوم نظر آتی ہے (اقبالنامہ، ج ۱، ص ۳۲۰)۔

اسی ضمن میں میاں محمد شفیع لکھتے ہیں:

وہ (حضرت علامہ) انگریزی زبان میں اسلام کے مطالعہ کے لیے ایک دیباچہ قلمبند کرانا چاہتے تھے جس میں اسلام کے فلسفہ قانون پر خصوصیت کے ساتھ بحث کی جاتی۔ چونکہ ان کی بینائی روز بروز کم ہوتی چلی جا رہی تھی، اس لیے ان کا ارادہ تھا کہ وہ یہ کتاب مجھے تحریر کرواتے جاتے، اگر یہ کتاب مکمل ہو جاتی تو انگریزی زبان میں اسلامی نظام حکومت، معاشرت اور فلسفہ اسلامی قانون کے متعلق ایک مستند ترین اور آخری کتاب ہوتی (اقبال اور مسئلہ تعلیم، ۳۹۲)۔

وہ کتاب یقیناً کوئی ایسی ہی شے ہوتی، خود حضرت علامہ کے الفاظ اس کتاب موعود کے باب میں یہ تھے:

''میں نے اپنے خیالات کا بڑی تفصیل سے اشعار میں اظہار کر دیا ہے لیکن ابھی میرے دل میں ان سے بھی بڑی چیز ہے جسے قرآن حکیم کی شرح کی صورت میں ظاہر کرنے کی آرزو رکھتا ہوں۔'' (ملفوظات اقبال، ۱۷۴)

یہ الفاظ حضرت علامہ نے اپنے دوست خواجہ عبدالوحید صاحب سے اکتوبر ۱۹۳۴ء میں کہے تھے۔ یہی وہ کتاب تھی جس کے قلمبند کرانے کی خاطر راس مسعود کے توسط سے نواب صاحب بھوپال نے ۱۹۳۵ء میں علامہ کا ۵۰۰ روپے ماہوار وظیفہ مقرر فرمایا تھا تاکہ آپ وکالتی دھند سے فارغ الذہن ہو کر اس کتاب کی تصنیف کی جانب متوجہ ہو سکیں مگر صحت

نے ساتھ نہ دیا۔ یہ آرزو شکست یاب ہو کر حسرت بن گئی۔

اسلامی فقہ سے ان کی دلچسپی زندگی کے آخری سالوں ہی میں پیدا نہ ہوئی تھی۔ سید سلیمان ندوی کے ساتھ جو مکاتبت ہوئی، اس میں بھی کئی خطوط میں فقہی مسائل زیر بحث رہے۔ کوئی خط ۱۹۲۴ء میں تحریر ہوا۔ کوئی ۱۹۲۵ء اور کوئی ۱۹۲۶ء میں مثلاً مارچ ۱۹۲۵ء میں۔ سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

''اس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔ اس مبحث پر مصر میں ایک چھوٹی سی کتاب شائع ہوئی ہے جو میری نظر سے گذری ہے مگر افسوس کہ بہت مختصر ہے اور جن مسائل پر بحث کی ضرورت ہے، مصنف نے ان کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اگر مولانا شبلی زندہ ہوتے تو میں ان سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا۔ موجودہ صورت میں سوائے آپ کے اس کام کو کون کرے گا۔ میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا مگر چونکہ میرا دل بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہیں، اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا (اقبال نامہ، ج ا،ص ۱۴۳)

حضرت علامہ نے مکتوب بالا کے بعد اپریل ۱۹۲۶ء کے ایک مکتوب میں بھی اپنے رسالہ اجتہاد کا ذکر دہرایا ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ علامہ نے اجتہاد کے باب میں جن خیالات کا ذکر کیا سید سلیمان ندوی نے گمان کیا کہ شاید عبادات بھی اجتہاد کی زد میں آ گئی ہیں یا آ سکتی ہیں۔ اس غلط فہمی کا ازالہ حضرت علامہ نے بدیں الفاظ کیا:

''عبادات کے متعلق کوئی ترمیم و تنسیخ میرے پیش نظر نہیں بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت و ابدیت پر دلائل قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات دل میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں چونکہ شرعیت احادیث (وہ احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے) کا مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے اور ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا۔ میرا مقصود یہ ہے کہ زمانہ حال کے جورس پروڈنس (Jurisprudance) کی روشنی میں اسلامی معاملات کا مطالعہ کیا جائے مگر غلامانہ انداز میں نہیں بلکہ ناقدانہ انداز میں (اقبال نامہ، ج ا، ص ۱۴۷)۔

اس مکتوب میں چند سطور آگے چل کے یہ بھی واضح کر دیا کہ وہ فقہ کی تجدید کے باب میں ایسے تجدد پسند نہیں کہ ماضی سے کٹ کر رہ جائیں انہیں ماضی کے ساتھ چلنا ہے:

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصہ جدید و قدیم

(کلیات اقبال اردو، ۴۸۸)

چنانچہ علامہ لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں ''قدیم'' ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ ''جدید'' بلکہ میرا ذاتی میلان قدیم کی طرف ہے مگر میں دیکھتا ہوں کہ اسلامی ممالک میں عوام اور تعلیم یافتہ لوگوں کے دونوں طبقے علوم اسلامیہ سے بے خبر ہیں (اقبالنامہ، ج ا، ص ۱۴۸)۔

چند سطور مزید آگے جا کے اسی مکتوب میں علامہ نے ایک دو فقہی مسائل سے تعرض کیا ہے

''آپ کے خط کے آخری حصے سے ایک سوال میرے دل میں پیدا ہوا ہے اور وہ یہ کہ آیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ترک کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے اس اختیار کی بنا کونسی آیت قرآنی ہے۔ حضرت عمرؓ نے طلاق کے ضمن میں جو مجلس قائم کی تھی، اس کا اختیار ان کو شرعاً حاصل تھا۔ میں اختیار کی اساس معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ زمانہ حال کی زبان سے یوں کہیے کہ آیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی۔ امام ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کی قائم مقام ہو سکتی ہے۔ ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا امام ہو یا تمام اسلامی دنیا کے لیے ایک واحد امام مؤخر الذکر صورت موجودہ فرق اسلامیہ کی موجودگی میں کیونکر بروئے کار آ سکتی ہے (اقبالنامہ، ج ا، ص ۱۵۰)

اسی دوران میں یعنی جس زمانے میں حضرت علامہ کی مولانا سید سلیمان ندوی کے ساتھ فقہی مسائل پر خط و کتابت ہو رہی تھی صاحب زادہ آفتاب احمد خان وائس چانسلر علی گڑھ یونیورسٹی نے اسلامی تعلیم سے متعلق ایک خاکہ تیار کرایا تھا اور وہ حضرت علامہ کی خدمت میں بھی رائے دہی کے لیے بھجوایا گیا تھا۔ حضرت علامہ نے ۴ جون ۱۹۲۵ء کو ایک طویل خط کے ذریعے اس خاکے کی مختلف شقوں پر اظہار خیال کیا۔ یہ خط علامہ کے تعلیمی نظریات پر خاصی دلچسپ روشنی ڈالتا ہے۔ اس کے کئی حصے ہیں ایک حصہ فقہ اسلامی سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ محمد احمد خان نے حضرت علامہ کا عندیہ یوں بیان کیا ہے:

''اسلامی فقہ کی تشکیل جدید کی جائے۔ یہاں فقہ سے مراد وہ نہیں

جو عام طور پر لی جاتی ہے۔ جس طرح اقبال دینیاتی اور کلامی مسائل کے لیے تفکر اسلامی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح فقہ سے ان کی مراد روزے، نماز وغیرہ کے احکام نہیں بلکہ اسلام کے جملہ اجتماعی (عمرانی) پہلوؤں (مثلاً سماجی، سیاسی، اقتصادی و قانونی) کی تعلیم مراد ہے۔ یعنی وہ چاہتے ہیں کہ دور جدید کے تمام عمرانی علوم (Social Sciences) کے مطالعہ کی روشنی میں اسلام کے اجتماعی (عمرانی) اصول واحکام یا بالفاظ دیگر اسلام کے اجتماعی نظم کی توضیح وتشریح کی جائے (اقبال اور مسئلہ تعلیم، ۳۰۷)

فقہ سے ان کی دلچسپی واضح ہے اور فقہ کو معاصر احوال پر منطبق ہونے کے لائق بنانا اجتہاد ہے۔ علامہ نے ۱۹۲۵ء میں کوئی رسالہ اجتہاد کے موضوع پر مرتب بھی کیا تھا جس کا ذکر سطور بالا میں گذر چکا ہے اور جسے علامہ نے بوجوہ شائع نہ کرایا۔ بہرحال وہ خواہاں تھے کہ اسلام کے اساسی اصولوں کی غیر متبدل روح کو پیش نظر رکھ کر ہر زمانے میں ابھرنے والے سوالوں کا جواب دیا جائے۔ یہ مباحث یوں محسوس ہوتا ہے گویا مدراس میں دیئے جانے والے خطبات اور خصوصاً چھٹے خطبے کے تمہیدی یا پس منظری تعارفات تھے۔

علامہ کے چھٹے خطبہ مدراس کا عنوان ہے "The principle of movement in the structure of Islam" سید نذیر احمد نیازی نے اس کا ترجمہ فرمایا ہے "الاجتہاد فی الاسلام" اس خطبے کا آغاز اس اعلان سے ہوتا ہے کہ قدیم مذاہب کے خلاف از روئے اسلام کائنات ساکن نہیں۔ یہ وہی بات ہے جو بعد میں ساقی نامہ میں بیان ہوئی

ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شان وجود

(کلیات اقبال اردو، ۳۱۸)

کائنات کا ہر لحظہ متغیر ہے اور خالق کائنات اور اس کے بنیادی احکام واصول قائم ودائم ہیں۔ لہٰذا بنی آدم میں اجتماعی اور انفرادی استحکام کے ظہور کی شرط یہ ہے کہ وہ غیر متغیر اصل کو بھی نہ چھوڑے اور زمانے کی ہر لحظہ تازگی کا بھی حریف ثابت ہو۔ حریف تازگی ہونے کے لیے اصول فقہ کے نتائج کی تازہ تعبیر ضروری ہوگی۔ اس تازہ تعبیر کی راہ میں صرف ہونے والی مشقت کا نام اجتہاد ہے۔ مولانا ثناء اللہ امرتسری مجتہد کی تعریف یوں کرتے ہیں "جو لوگ علم اصول کے استنباطی قواعد سے واقف ہیں اور مسائل کو دلائل سے جانتے ہیں وہ مجتہد ہیں (رسالہ اجتہاد وتقلید، لاہور، ۱۵)۔

اجتہاد کی تعریف سے متعلق حضرت علامہ کے انگریزی کلمات کا جو ترجمہ سید نذیر نیازی نے کیا ہے وہ یہ ہے:

"لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے۔ ساتھ ہی حضرت علامہ نے اس آیت قرآنی سے استدلال کیا ہے: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (سورہ ۲۹، آیت ۶۹) (جو لوگ ہماری خاطر مشقت اٹھائیں گے ہم انہیں اپنی راہیں حتماً اور لازماً دکھائیں گے۔ خواہ قرآن کریم میں اس آیت کا محل کچھ بھی ہو مگر بہرحال اجتہاد بھی ایک مشقت ہے۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد، توضیح وتوسیع قانون کی راہ میں جہاد ہے۔ اس لیے مجتہد اللہ کی ہدایت سے محروم نہیں رہتا۔ پھر یہیں وہ مکالمہ بھی مندرج ہے جو حضور نبی کریم ﷺ اور حضرت معاذؓ بن جبل کے مابین عمل میں آیا تھا۔ حضرت معاذؓ کے جواب کا ملخص یہ تھا کہ اگر کسی امر کا فیصلہ کرنے کے ضمن میں انہیں قرآن اور سنت رسول اللہ ﷺ سے رہنمائی میسر نہ آئی تو وہ خود اپنی رائے سے کسی فیصلے پر پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ حضور نبی اعظم ﷺ نے حضرت معاذؓ کے اس جواب کی تحسین فرمائی (تشکیل جدید الٰہیات، ۲۲۸)

یہاں ایک بات واضح ہو جاتی ہے کہ درحقیقت شرع کی روشنی میں استنباط احکام کی روح فقہ میں بھی کارفرما ہے اور اجتہاد میں بھی۔ حضرت معاذؓ کے پیش نظر کوئی فقہ نہ تھی جس میں وہ اجتہاد کرتے۔ لہٰذا ان کا عمل فقہ بھی تھا اور اجتہاد بھی۔ الشیخ محمد الفاضل بن عاشور جامعہ زیتونیہ تونس کی رائے آغاز مقالہ میں درج کی جا چکی ہے۔

"قد استقرّا اصطلاح لا صولیین علی أنّ الفقه هو الا جتهاد" مسئلہ تو یہ ہے کہ احکام کے استنباط میں عقل و دلیل سے کام لے کر حسب صورت احوال کسی فیصلے تک پہنچنے کی کوشش کی گئی یا نہ۔ اس ضمن میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول دلچسپی سے خالی نہیں۔ آپ نے فرمایا:

"حرام" علی من لم یعرف دلیلی أن یفتی بکلام" (رسالہ اجتہاد وتقلید۔ ۵۱) (جو شخص میرے کلام کی

جائے تو کوئی بھی مفتی اور فقیہہ مقلد نہیں رہتا۔ بہر حال اس مسئلے کا مفاد کچھ اور ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ فتوحات اسلامی کے ساتھ ساتھ نئے نئے مسائل نے سر اٹھایا۔ چنانچہ فقہانے خوب محنت صرف کی۔ ضابطے اور قاعدے مرتب کئے۔ مسائل کے حل تجویز کئے جو ہوتے ہوتے چند مستقل مذاہب کی صورت میں معین ہو گئے۔

علامہ کی رائے میں ان فقہی مذاہب کے یہاں اجتہاد کے تین درجے ہیں

۱۔ تشریع یا قانون سازی کی مکمل آزادی۔ جس سے فقط بانیان مذاہب نے فائدہ اٹھایا۔

۲۔ محدود آزادی جو کسی مذہب کی حدود کے اندر ممکن ہو۔

۳۔ وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے سے ہو جسے مؤسسین مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو۔ یہاں علامہ کہتے ہیں کہ انہوں نے اپنی بحث شق اول تک ہی محدود رکھی (تشکیل جدید۔۲۲۸)

اس ضمن میں علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ علمائے سنت و جماعت اصول اور نظریئے کے طور پر اس امر کے قائل ہیں کہ اجتہاد ہونا چاہیے مگر انہوں نے اس ضمن میں شرائط ایسی عائد کر رکھی ہیں جن کا پورا کرنا اگر ناممکن نہیں تو محال ضرور ہے۔ یہاں علامہ بعض مستشرقین کی رائے یا الزام کی تردید کرتے ہیں کہ اجتہاد کی راہ ترکوں کے اثر سے بند ہوئی۔ علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ ترکوں کا اثر شروع ہونے سے قبل حرکت فقہ میں جمود رونما ہو چکا تھا۔ بہر حال علامہ کے نزدیک فقہ و اجتہاد کے باب میں بندش در آئی۔ اس کے چند اسباب بھی تھے

۱۔ بنو عباس کے دور میں فروغ پانے والی عقلیت نے بعض ایسے مسائل کھڑے کر دیئے تھے جن کے نتائج آگے چل کر بڑے خطرناک ہوئے، مثلاً خلق قرآن کا مسئلہ۔ علماو فقہائے امت کو خوف لاحق ہوا کہ نظام ایسے متکلمین کی حد سے بڑھی ہوئی بے باک کلامی بحثیں کہیں امت کے فکری انتشار کا باعث نہ بن جائیں۔ اس ڈر کے مارے انہوں نے فقہ و اصول میں اور بھی زیادہ تشدد پیدا کر لیا تا کہ اسلامی سوسائٹی کا ڈھانچہ بحال رہے۔

۲۔ متکلمین اور فقہا کی عقلی و فقہی موشگافیوں سے بیزار ہو کر ایک گروہ الگ ہو بیٹھا۔ یہ اہل تصوف کا گروہ تھا۔ علامہ کہتے ہیں کہ تصوف کو عقلیین کے خلاف ایک طرح کی بغاوت قرار دیا جا سکتا ہے۔ علامہ یہ بھی کہتے ہیں کہ سوسائٹی کے عالی دماغ لوگوں نے تصوف کے دامن میں پناہ لے لی اور نتیجہ یہ ہوا کہ اصول و قانون کا شعبہ متوسط درجے کے افراد علم کے قبضے میں چلا گیا۔

۳۔ سقوط بغداد سے مسلمانوں کو شدید دھچکا لگا اور اس کے جلو میں آنے والی تباہی و بربادی نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر اسلامی سوسائٹی اور دین کے مستقبل کے باب میں نیم مایوسی کا سایہ ڈال دیا۔ نتیجہ یہ کہ فکری قوٰی میں اضمحلال بڑھا اور انتشار بھی سوسائٹی کے مزید فکری اور ذہنی انحطاط کو روکنے کی خاطر قدامت پسند علما کو ضوابط و قواعد کی مزید متشددانہ تعیین کی ضرورت محسوس ہوئی۔ علامہ خود بھی اس صورت حال میں ایک حد تک اس رویے کی تائید کرتے ہیں۔ مگر ساتھ ہی جس امر پر زور دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ

"قوائے انحطاط کا سدباب نظم و ربط ہی سے ہوتا ہے لیکن وہ نہیں سمجھے اور ہمارے زمانے کے علما نہیں سمجھتے کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے بلکہ اس بات پر ہے کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں۔ قدرت اور صلاحیت کیا ہے۔ یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے گردوپیش کی اجتماعی اقدار کی دولت سے تو مالا مال ہو جاتا ہے لیکن اپنی حقیقی روح کھو بیٹھتا ہے (تشکیل جدید،۲۳۲۔۲۳۳)

اس جمود کے خلاف تیرھویں صدی عیسوی میں امام ابن تیمیہؒ نے اور سولھویں صدی میں امام جلال الدین السیوطیؒ نے آواز بلند کی۔ علامہ اقبال نے امام ابن تیمیہ کو ان کے جوش و ولولہ کی داد دی ہے۔ تاہم ان کا خیال ہے کہ ابن تیمیہ کا نقطہ نظر بھی چونکہ غیر تنقیدی ہے لہٰذا انہوں نے قانونی امور میں دارومدار احادیث پر رکھا۔ امام السیوطی نے بھی اجتہاد کی بھرپور حمایت کی بلکہ وہ تو اس امر کے قائل تھے کہ ہر صدی کسی مجدد کی محتاج ہے۔ وہابی تحریک ظاہر ہے کہ امام ابن تیمیہ کی تحریک کا روشن ثمرہ تھی۔ علامہ اقبال اٹھارویں صدی کی اس تحریک کی بھی اس ضمن میں کہ اجتہاد کا دربند نہیں، تائید کرتے ہیں، مگر وہی بات دہراتے ہیں کہ وہابی تحریک کا رویہ ماضی کے باب میں غیر ناقدانہ رہا۔ علامہ کے نزدیک احیا سے مراد فرسودگی اور جمود کا احیا نہیں۔ ترکوں کے تجدد کو زیر بحث لاتے ہوئے علامہ

نے کہا:

''پھر اگر اسلام کی نشاۃ ثانیہ ناگزیر ہے جیسا کہ میرے نزدیک قطعی ہے تو پھر ہمیں بھی ترکوں کی طرح ایک نہ ایک دن اپنے عقلی اور ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا از سرِ نو جائزہ لینا ہوگا (تشکیل جدید، ۲۲۶)

ترکوں کی دو بڑی سیاسی پارٹیاں تھیں ''حزب وطن'' اور ''حزب اصلاح مذہب''۔ حزب وطن نے اسٹیٹ اور مذہب کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔ یہ خالص مغربی تصور قومیت تھا۔ ظاہر ہے کہ علامہ اس سے متفق نہیں ہو سکتے تھے۔ سیاست اور مذہب میں جدائی روح و بدن میں جدائی کی مثیل ہے۔ حالانکہ اصلاً دونوں ایک ہیں۔ روح کو زمان و مکاں کے حوالے سے دیکھا جائے تو وہ مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کی وحدت سے انسان عبارت ہے۔ جب اس کے اعمال و افعال کا مشاہدہ عالم خارجی کے حوالے سے کیا جائے تو ہم اسے بدن کہیں گے۔ لیکن جب اعمال و افعال کی غرض و غایت اور نصب العین پر نظر رکھی جائے تو ہم اس کو روح کہتے ہیں۔

سعید حلیم پاشا کا تعلق حزب وطن کے برعکس حزب اصلاح مذہب سے تھا۔ سعید حلیم پاشا کو محمود شوکت پاشا کے بعد انور بیگ کی حکومت کے دوران میں منصب وزارت عظمیٰ حاصل ہوا تھا۔ سعید حلیم پاشا کی رائے میں ترکی شہنشاہی کا احیاء، شریعت کی بحالی اور اجتہاد ہی سے ممکن تھا۔ مشہور ترکی شاعر محمد عاکف بھی سعید حلیم پاشا کا ہم خیال تھا۔ اور یہ محمد عاکف وہی ہے جسے ترکی جمہوریہ کا قومی ترانہ قلمبند کرنے کا شرف حاصل ہوا۔ (Islam and Secularism in Post Kemalist Turkey.p.48-49) سعید حلیم پاشا کے ملی افکار کو حضرت علامہ جس قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے تھے وہ جاوید نامہ سے ظاہر ہے۔ علامہ کی رائے میں سعید حلیم پاشا نے اس بنیادی حقیقت پر زور دیا ہے کہ اسلام میں عینیت اور اثباتیت دونوں کا امتزاج نہایت خوبی سے ہو چکا ہے۔ یوں بھی اس نے حریت، مساوات اور استحکام کی ابدی صداقتوں کو چونکہ ایک وحدت میں سمو دیا ہے، لہٰذا اس کا کوئی وطن نہیں۔ پھر جیسے نہ تو کوئی انگریزی ریاضیات ہے، نہ فرانسیسی کیمیا، اسی طرح نہ کسی ترکی اسلام کا وجود ہے نہ عربی اور ہندی اسلام کا (تشکیل جدید، ۲۴۱)

اصل بات جو توجہ طلب ہے وہ یہ ہے کہ حق اجتہاد کس کو حاصل ہے؟ فرد کو یا جماعت کو۔ ترکوں نے یہ اجتہاد کیا کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے یا اسلامی تعلیمات کی روح کے مطابق اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ منتخب شدہ مجلس کے سپرد بھی کیا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال اس طریقہ اجتہاد کو درست قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ طرز عصر حاضر میں بحالی جمہوریت کے لیے ناگزیر تھا۔ مگر علامہ اقبال تاکید کرتے ہیں کہ علما کا بھی ایک گروہ اسمبلی میں شامل ہونا چاہیے جو دین سے متعلق زیر بحث آنے والے مسائل اور ان کے ضمن میں رو پذیر ہونے والے ضوابط و قواعد کا جائزہ لیتے رہیں۔ یہاں علامہ نے ایرانی دستور کی مثال دی جس کی رو سے مجلس قانون ساز پر ایک مجلس علماء نگران تھی۔ ساتھ ہی علامہ نے خدشہ بھی ظاہر کیا کہ علماء کی یہ مجلس خطرناک بھی ہو سکتی ہے۔ علامہ کے مزاج میں توازن کاری کا جوہر ایسا رچا ہوا تھا کہ وہ معاشرتی زندگی کے ہر عنصر کو متناسب و متوافق دیکھنا چاہتے تھے۔ میزان ان کے ہاتھ سے نہیں چھوٹی۔ وہ ہر شے کے محاسن و مصائب پر بیک وقت نظر رکھتے ہیں۔

جدید ترک، عالمگیر خلافت کے تصور کو عملاً ممکن و کامگار نہیں جانتے تھے۔ گویا وہ ضیاء گوکلپ کے ہمنوا تھے کہ عالم اسلامی کی یکجہتی کے لیے ضروری ہے کہ مسلم اقوام جہاں جہاں ہیں، وہاں وہاں آزاد ہوں اور قوت حاصل کریں۔ مختلف قومی اسلامی وحدتوں میں جب روحانی قرب نمودار ہوگا تو اتحاد عمل میں آ جائے گا۔ اتحاد محض ایک نمائشی خلیفہ کے تقرر سے عمل میں نہیں آ سکتا (تشکیل جدید، ۱۳۶)

علامہ نے ضیاء کے ان خیالات کا بھی ذکر کیا ہے جن میں اس نے اذان و نماز کے ترکی زبان میں تبدیل کیے جانے کی افادیت پر فخر کا اظہار کیا تھا۔ علامہ نے اس اجتہاد کو ناقابل اعتراض قرار دیا۔ ہاں انہوں نے اس باب میں ابن تومرت کی مثال دے کر واضح کر دیا کہ اس طرح کی ایک کارروائی عہد ماضی میں بھی ظہور پذیر ہوئی تھی۔ ابن تومرت نے بھی کبھی اپنی مملکت میں قرآن و اذان کو بربری میں رواج دینے کی کوشش کی تھی تاکہ ان پڑھ بربری سوچ سمجھ کر عبادت کر سکیں۔ مگر ظاہر ہے کہ ابن تومرت کے ذکر سے ضیاء کی تائید مراد نہیں۔

علامہ متنبہ کرتے ہیں کہ جن احوال سے ترک دو چار ہیں انہیں احوال سے دیگر مسلمان اقوام کو بھی واسطہ پڑنے والا ہے۔ علامہ نے ترکوں کی بیداری اور عالم خیال سے عالم حقیقت کی جانب انتقال کی بھرپور

تائید کی ہے۔ یہ بات اپنی جگہ خوش آئند ہے کہ حقیقت سے گریباں گیر ہونے کا جذبہ پیدا ہوا، مگر اس ساری تائید کے ہمراہ یہ انتباہ بھی ہے جو علامہ اقبال کے مزاج کی توازن پسندی اور اعتدال جوئی پر دلالت کرتا ہے۔

''بہر حال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ ہے آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقے اور انتشار کی طرف ہوتا ہے (تشکیل جدید، ۲۵۱)

علامہ اقبال نے اس ضمن میں لوتھر (Luther) کی مثال دی ہے اور اس کو تحریک اصلاح کا حوالہ دے کر مزید احتیاط روا رکھنے کی تلقین کی ہے۔ (تشکیل جدید، ۲۵۲)

لوتھر کی تحریک اصلاح آگے چل کر مخصوص نسلی اور قومی ریاستوں کے نہ ختم ہونے والے انتشار کا شکار ہوگئی۔ ہاں یہ بات اپنی جگہ تسلیم کہ علامہ کو اسلام کے دامان کی وسعت پر بھرپور بھروسہ ہے اور انہیں یقین ہے کہ اس کے اندر ہر بھلی بات کو اپنے نظام میں سمو لینے کی گنجائش موجود ہے۔ ان کے نزدیک اسلامی قانون کی یہی روح دنیا میں کار فرما ہے اور وہ بالتاکید فرماتے ہیں کہ یہ روح اور بھی نمایاں ہو کر ہمارے سامنے آئے گی چنانچہ یہاں انہوں نے پروفیسر ہرگرونجے (Hurgorje) کے ایک دلچسپ قول کا حوالہ دیا ہے۔

''جب ہم اسلامی قانون کے نشو و نما کا مطالعہ بہ نگاہ تاریخ کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سے اختلاف میں ایک دوسرے کو مورد الزام ٹھہراتے بلکہ انہیں ملحد قرار دیتے تھے، وہاں یہی حضرات اپنے پیشرؤوں کے اختلاف کو اس لیے سلجھانے کی کوشش کرتے تھے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد اور یکجہتی پیدا ہو سکے (تشکیل جدید، ۲۵۳)۔

علامہ اقبال معاصر دور کے اہل نظر نقادوں کی تائید میں کہتے ہیں کہ جیسے جیسے مسلمانوں میں زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر روح فقہا کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کرتی رہے گی اور یہ ثابت ہو جائے گا کہ اسلامی قانون جامد نہیں۔ اس میں مزید نشو و نما کی گنجائش موجود ہے۔ جواہر علامہ کی بحث کی جان ہے وہ قرآن کی حرکی روح کے تقاضوں پر ان کا بھرپور ایمان ہے۔ تاہم وہ ساتھ ساتھ آگاہ کیے جاتے ہیں کہ ''زندگی محض تغیر ہی نہیں اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔'' (تشکیل جدید، ۱۵۷)

''زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے کہ جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف کو فراموش نہ کریں۔ تعلیمات قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا ہوگا۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی، اس لیے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا، جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی (تشکیل جدید، ۲۵۷)

علامہ اقبال کو یقین ہے کہ ملت اسلامیہ کی لاجغرافیائی روح ایک نہ ایک دن روحانی یکجہتی کی دولت سے مالا مال کر کے تمام اقوام اسلام کو ایک خود شناس امت بنا دے گی۔ چنانچہ وہ اسلام کے اجتماعی و سیاسی اداروں کو یہ کہہ کر داد دیتے ہیں کہ ان اداروں نے بہر حال مختلف الجنس پردوں میں ایک اجتماعی ادارہ اور اجتماعی ضمیر پیدا کر دیا۔ لہٰذا وہ تاکید کرتے ہیں کہ ان اداروں میں ہاتھ ڈالنے سے قبل معترضین کو خوب سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام نے اجتماع انسانی کو جو شکل دینے کی کوشش کی ہے، اس کا معنی اور منشاء فی الحقیقت کیا ہے۔ اس کے پیش نظر کوئی ایک ملک نہیں بلکہ پوری نسل انسانی کا مفاد ہونا چاہیے۔

قرآن:

علامہ نے قرآن کو اسلامی قانون کا اولین ماخذ قرار دیا ہے اور یہی فقہاء کا ہمیشہ رویہ رہا ہے۔ البتہ علامہ واضح کر دیتے ہیں کہ قرآن کوئی قانونی ضابطوں کی ایسی کتاب نہیں جس میں جملہ امور مع جزا و سزا ضابطہ وار اور دفعہ وار درج ہوں۔ قرآن کی روح یہ ہے کہ انسان کو کائنات اور خالق کائنات سے اپنے ربط کا اعلیٰ شعور حاصل ہو۔ قرآن نے انسان کی پوری زندگی کا احاطہ کیا ہے۔ مسیحیت کی طرح معاشرے کو ریاست اور مذہب یعنی دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا۔ انہوں نے قرآن کریم کے حوالے سے کہا ہے کہ ''رومنوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہیں جن کے پاس بڑی محنت سے تیار کیا ہوا ایک نظام قانون موجود ہے (تشکیل جدید، ۲۵۹)

علامہ کی وفات کے کوئی پندرہ برس بعد چھپنے والی اپنی ایک کتاب میں گب (Gibb) نے دوسری صدی ہجری کے مسلم متکلمین اور فقہا کی نظری آئینی اور ضوابطی کاوشوں کو سراہا ہے۔ یہاں گب کے الفاظ

کا اندراج بے جا نہ ہوگا:

"The Muslim Jurists and Theologions of the second century of the hijra have elaborated a structure of law that is from the point of logical perfection. One of the most brilliant essays of human reasoning."(Muhammadans,An Historical Survey,Oxford, 1953,p.90.

علامہ اقبال نے بالصراحت بیان کیا ہے کہ فقہائے اسلام نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا۔ظاہر ہے کہ نئے احوال اور ہردم وسعت پذیر تقاضوں کے فکری اثرات کی موجودگی میں مذاہب فقہ کی خاتمیت پر اصرار کیسے کیا جا سکتا ہے۔قرآن پاک کا ارشاد ہے کہ کائنات ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے۔یہ حقیقت بجائے خود اس امر کی مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے۔یہ نہیں کہ اسے اپنے لیے ایک روک تصور کرے۔

علامہ نے اپنے چھٹے خطبے میں جو الاجتہاد فی الاسلام سے متعلق ہے،ترکوں کی جانب بار بار لوٹ کر دیکھا ہے۔چنانچہ ضیاء گوکلپ کی بات پھر چھڑ جاتی ہے۔ہم پہلے بھی دیکھ چکے ہیں کہ علامہ نے جہاں ترکوں کی اجتہادی کوششوں کو داد دی ہے وہیں کوئی نہ کوئی انتباہی آواز بھی بلند کر دی ہے۔چنانچہ وہ ضیاء کے اس مبحث پر روشنی ڈالتے ہیں کہ اسلام میں عورتوں کے حقوق وراثت میں منصفانہ تبدیلی کی ضرورت ہے۔علامہ نے ضیاء کے موقف کا مدلل رد پیش کیا ہے۔ویسے اسلام میں عورت کے حقوق سے متعلق ''شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ'' کے زیر عنوان علامہ کا ایک مستقل مقالہ موجود ہے جو رفیق افضل کی تالیف ''گفتار اقبال'' میں دیکھا جا سکتا ہے۔اس لیے یہاں اس مبحث کے ضمن میں مزید کچھ عرض نہیں کیا جائے گا۔

ایک بات بہرحال ذہن میں رہنی چاہیے کہ اس دور میں افغانوں اور ترکوں کی خبریں بوجوہ، ، وہ بھی ایک حد تک مل جاتی تھیں۔برصغیر کے مسلمانوں کو بہت کم معلوم تھا کہ مراکش یا الجزائر، انڈونیشیا یا الجیریا میں کیا ہو رہا ہے،اور یہ بھی ظاہر ہے کہ تجدد اور اجتہاد کا زیادہ جوش افغانوں کے بالمقابل ترکوں میں تھا۔یورپ کے قرب میں ہونے کی وجہ سے وہاں ایک ہمہ جہتی ہلچل تھی جو پورے معاشرے کے تقریباً ہر شعبے کو متاثر کر رہی تھی۔قومیت کی جانب ترکوں کے رجحان کے پس منظر میں یہ حقیقت ایک ٹھوس عامل تھی۔پھر یہ ترک ہی تھے جو ابھی ابھی ڈوب کر بار دیگر ابھرے تھے،اس لیے واضح ہے کہ حضرت علامہ نے بیشتر انھی کے اجتہادی معاملات سے بحث کی ہے۔

حدیث:

اسلامی فقہا کے یہاں دوسرا آئینی مأخذ حدیث ہے۔علامہ نے گولڈزیہر (Goldziher) کا حوالہ دیا ہے جس کے خیال میں مجموعہ ہائے احادیث مجموعی طور پر ناقابل اعتبار ہیں (تشکیل جدید،۲۶۳)

مگر ایک اور مفکر کی زبانی بتایا ہے کہ مسلمانوں کے یہاں جو مجموعہ ہائے احادیث معتبر ٹھہرائے جاتے ہیں،ان کا زائد حصہ فی الواقع اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہے۔علامہ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے فقہی احادیث سے کم از کم کام لیا ہے۔انہوں نے اسے بھی ارتقائے فقہ کی ایک صورت قرار دیا ہے۔انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کی تائید بھی کی ہے،اس لیے کہ بہرحال وہ اہل سنت ہی کے ایک امام ہیں۔مگر ساتھ ہی مزاجی توازن پسندی کے تقاضا کے زیر اثر زور دے کر یہ بھی تحریر کر دیا ہے کہ:

''بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین نے شریعت اسلامیہ کی سرانجام دی ہے،یہ ہے کہ انہوں نے مجرد غور و فکر کے رجحان کو روکا اور اس کے بجائے ہر مسئلے کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیا۔لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت ﷺ نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی،تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہوگی جو قرآن پاک نے قانون کے متعلق قائم کیے ہیں (تشکیل جدید،۲۷۷)

اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت علامہ کے نزدیک ارتقائے فقہ کے باب میں حدیث کا کیا رتبہ ہے۔بقول محمد تقی امینی:

''حدیث کی حجیت اور اس سے فقہ کے استنباط میں کسی فقیہ نے کلام نہیں کیا۔البتہ اس کے قبول کرنے کے طریقوں میں اختلاف ہوا ہے

اور ہر فقیہ نے اپنے اپنے معیار کے مطابق اس کے ضابطے اور طریقے مقرر کیے ہیں (فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ۶۶) رہا اجماع تو اس ضمن میں ڈاکٹر صبحی محمصانی کی تحدید و تعریف یہ ہے

''کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدین کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے'' (فلسفہ شریعت اسلام، ۱۳۲) آگے چل کے ڈاکٹر محمصانی لکھتے ہیں: ''مگر امام حنبل اور داؤد ظاہری کے نزدیک اجماع خاص صحابہ کا اجماع ہے۔ کسی اور کا نہیں (فلسفہ شریعت اسلام، ۱۳۴)

حنابلہ کے باب میں N.J.Coulson بھی ڈاکٹر محمصانی کے مؤید ہیں (Islamic Survey)۔

خلفائے راشدین میں سے ہر ایک کی مجلس شوریٰ تھی جس کو آج اسمبلی سے کسی حد تک مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

اجماع کے بارے میں علامہ نے یہ اظہار کیا ہے کہ یہ ماٰخذ اسلام کے اجتہادی تصورات کے باب میں سب سے اہم ہے۔ اس ضمن میں اہم اور زوردار نظری بحثیں بھی عمل میں آئیں مگر آگے چل کے یہ مباحث مجالس شوریٰ کسی ادارے کا روپ نہ دھار سکیں۔ علامہ نے اس کا سبب مطلق العنان حکومتوں کا ظہور پذیر ہونا قرار دیا ہے۔ ایسی مجالس خود مختار حکام و سلاطین کے مفاد کے خلاف ہوتیں۔ (تشکیل جدید، ۲۶۶۔۲۶۷) اسی مسئلے پر اظہار خیال کرتے ہوئے آگے چل کے علامہ وضاحت کرتے ہیں اور اس وضاحت میں مسرت کی ایک لے صاف محسوس ہو رہی ہے

''بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجلس کا یہ تدریجی قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں۔ اپنا یہ حق مجلس تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل۔ مزید برآں غیر علماء بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے، از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی نقطہ نظر پیدا ہوگا (تشکیل جدید، ۲۶۸)

مجلس تشریعی کے توسط سے رو پذیر ہونے والے اجماع کو علامہ کے یہاں خصوصی اہمیت اس لیے حاصل ہے کہ اس طریقہ سے مختلف مکتبوں کے نقطہ ہائے نظر ایک دوسرے کے باہم قریب آ جانے کی امید ہوگی لہٰذا انفرادی اور ملکی بلکہ فرقہ وارانہ اجتہاد کے بجائے اگر مجلس تشریعی میں کسی مسئلے کی چھان پھٹک ہو جائے تو اس میں وہ لوگ بھی جو علمائے فقہ تو نہیں مگر زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق ہونے کی بنا پر اپنے تجربات کی روشنی میں رائے دینے پر قادر ہوں گے، شامل ہو نگے، تو ظاہر ہے کہ مسلمانوں کا کوئی فیصلہ بھی قرآنی روح سے متصادم نہیں ہونا چاہیے۔ مجلس تشریعی سامنا قرآنی روح کی روبرو کار لائیں گی مگر مختلف زاویہ ہائے نظر اور گوناگوں تجربے کی عطا کردہ بصیرتوں کا ایک جگہ جمع ہو جانا فرحت بخش تصور ہے۔

ہمیں یہ بات بہر حال نظرانداز نہیں کرنی چاہیے کہ علامہ جب یہ مباحث پیش کر رہے تھے اس وقت ترکی اور سعودی عرب کو چھوڑ کر باقی تقریباً سب مسلم ممالک یا باضابطہ غلام تھے یا زیر انتداب تھے۔ علامہ کا اپنا وطن انگریزوں کا غلام تھا اور انہوں نے اسی مقالے میں اظہار بھی کیا ہے کہ برصغیر میں نئی اجتہادی کوششیں کیونکر بروئے کار آ سکیں گی جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں۔ مراد یہ ہے کہ علامہ کا جس وطن سے تعلق تھا وہ غلام تھا۔ عالم اسلام کے ممالک کی اکثریت غلام تھی اور حضرت علامہ کی روشن امیدی اور عزم کا عالم یہ ہے کہ وہ فقہ اسلامی میں اجتہاد کی ضرورت پر اس قدر زور دے رہے تھے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کی نظریں عالم اسلام کے ضمن میں اس یقین سے سرشار تھیں کہ بس چاکری کے بندھن اور غلامی کی زنجیریں ٹوٹنے ہی والی ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں کو چاہیے کہ آنے والے دور کے لیے تیاری کریں اور اپنی معاشرت کے جملہ امور کو اسلام کے دائمی اصولوں کے مطابق نئی روشنی، نئی صورت اور نئی قوت دینے کے عزم سے ابتدائی کام کر رکھیں۔ غالب نے خدا جانے حسرت و شکست کے لب و لہجہ میں شعر ذیل کہا تھا یا امید و عزم کے استحکام کی تصویر کھینچی تھی، مگر میں اس شعر کو علامہ کے خوش امید بلکہ پر امید دل کا ترجمان مانتا ہوں اور قرار دیتا ہوں کہ حضرت علامہ جن حالات اور احوال میں کام کر رہے تھے، اس ساری کیفیت کی غالب کا یہ شعر خوبصورت ترجمانی کرتا ہے۔

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

اجماع کے باب میں علامہ نے اس امر پر بھی بحث کی ہے کہ آیا اجماع قرآن کا بھی ناسخ ہے؟ علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ کسی اسلامی مجلس میں یہ سوال اٹھانا غیر ضروری ہے مگر ایک مغربی نقاد نے بغیر کوئی سند پیش کیے ہوئے یہ لکھ دیا ہے۔ علامہ نے بیان کیا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک اجماع قرآن کا بھی ناسخ ہے۔ علامہ نے بالصراحت اور دعوے کے سب ولہجہ میں لکھا ہے کہ اسلامی فقہ میں اس قسم کی غلط بیانی کی تائید میں کوئی ادنی سی مثال بھی پیش نہیں کی جاسکتی۔ (تشکیل جدید، ۲۶۹) واضح رہے کہ اجماع خواہ کتنے ہی کامل عقلا کا ہو، شریعت پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ اجماع کے سلسلے میں مولانا ثناء اللہ امرتسری رقمطراز ہیں "خدا نے شریعت کو جمعیت آرا سے قائم نہیں کیا" (رسالہ اجتہاد و تقلید، ۱۱) اور پھر اسی ذیل میں اسی صفحے پر اضافہ کرتے ہیں۔ "اجماع جو اجتماع آرا کا نام ہے کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ پس اتباع اجماع اپنی ذات میں واجبات شرعی میں سے نہیں (ایضاً) اجماع صحابہ اور اس کی حجیت پر علامہ کی تصریح یہ ہے کہ "ہم یک امر واقعی اور امر قانونی میں فرق کریں۔ مثلاً اس مسئلے میں کہ آخری دو سورتیں معوذتان قرآن پاک کا جزو ہیں یا نہیں اور جن کے متعلق صحابہ کا باتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں جزو قرآن ہیں۔ ہمارے لیے ان کا اجماع حجت ہے کیونکہ یہ صرف صحابہ تھے جو اس امر واقعی کو ٹھیک ٹھیک جانتے تھے، بصورت دیگر یہ مسئلہ تعبیر و تشریح قانونی کا ہوگا۔ لہذا ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جرات کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہ کا اجماع ہمارے لیے حجت نہیں۔ کرخی کہتا ہے کہ صحابہ کا طریق انہیں باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔ جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے، ان میں ہم انہیں حجت نہیں ٹھہرائیں گے (تشکیل جدید، ۲۶۹۔۲۷۰)

جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا علامہ اقبال نے دور حاضر کے تقاضوں کی روشنی میں اجماع کا حق ایک طرح سے ہر اسلامی ملک کی پارلیمنٹ کو دیا ہے۔ لیکن وہ اس خطرے سے بخوبی واقف تھے کہ عام مجالس قانون ساز کے رکن وہ بھی ہوں گے جو بالعموم فقہ کی نزاکتوں سے آگاہ نہ ہوں گے۔ اس کا علاج ایران نے ۱۹۰۶ء میں یہ کیا کہ ایک مجلس علماء کی بنیاد بھی تاکہ وہ پارلیمنٹ کی قانون سازی پر نظر رکھے۔ علامہ کو علماء کی اس مجلس سے بھی کھٹکا محسوس ہوتا ہے اور اس طریق کار کو بھی پرخطر قرار دیتے ہیں۔ لہذا وہ کہتے ہیں کہ ایران کی مثال کو اگر سنی ممالک سامنے رکھیں تو بھی زیادہ مدت کے لیے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ موقت بندوبست کے طور پر وہ کسی مجلس علماء کے خلاف نہیں تاہم ایک دائمی ادارے کے طور پر اس کا قیام لازم ولابد نہیں چاہتے۔ گمان یہ ہے کہ علامہ علماء کو پارلیمنٹ کے خلاف فیصلہ کن ووٹ کی حیثیت نہیں دینا چاہتے۔ وہ پارلیمنٹ کی نگرانی یا رہنمائی بھی چاہتے ہیں۔ مگر علماء کے ویٹو سے بھی متخذر ہیں۔ ممکن ہے وہ علماء کی اکثریت کو فقہ میں اجتہاد کا قائل نہ جانتے ہوں، یہ بھی ممکن ہے وہ علماء کے تنازع باہم سے بھی گھبراتے ہوں، بہر حال علامہ کے ضمن میں ان کی واضح احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔ وہ کسی نہ کسی طرح کا تناسب و توافق چاہتے ہیں۔ کوئی عدم توازن انہیں گوارا نہیں۔ تاہم جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے۔ علامہ یہ تجویز ضرور پیش فرماتے ہیں کہ مجلس قانون ساز میں علماء کو بطور ایک موثر جزو کے شامل کیا جائے اور علماء کو بھی تلقین کی ہے کہ وہ کھلے مباحثے کی مدد سے بھی اور تبادلہ آرا کی جازت دے کر بھی حق راہنمائی ادا کریں (تشکیل جدید، ۲۷۱)

ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک پارلیمنٹ یا مجلس قانون ساز کو ایک طرح سے مجلس شوریٰ کی حیثیت حاصل ہے جس میں علماء کی ایک تعداد رکن ہو۔ اور اگر وقتی طور پر علماء کی کوئی اعلیٰ مجلس ایسی بھی ہو جو باہر سے پارلیمنٹ کی فقہی کارروائیوں پر نگاہ رکھے تو جب بھی کوئی حرج نہیں مگر واضح ہے کہ علامہ نے اس ضمن میں یہ تفصیل بات نہیں کہی۔ انہوں نے (Broad Based) وسیع القواعد اصول بتادیے ہیں۔ یہ امر کہ مجلس قانون ساز کے رکن کس اہلیت کے ہوں؟ علماء کے انتخاب کی صورت یا طریق کیا ہو؟ اور جو علماء پارلیمنٹ سے باہر پارلیمنٹ کے ناظر و نگران ہوں ان کا چناؤ کس طرح عمل میں آئے گا۔ گویا یہ سب معاملات حقیقت واقعی کے ظہور پذیر ہونے کی ساعتوں کے امانت دار ہیں۔ عملی دور شروع ہو تو عملی عقدے رفتہ رفتہ حل ہونے لگتے ہیں۔ محمد تقی امینی بھی اجماع کے سلسلے میں ایک مجلس مشاورت کے قیام کی ضرورت پر زور دیتے ہیں مثلاً لکھتے ہیں:

"اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں اہل حل وعقد کی ایک مجلس مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور وفکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے۔ جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریات زندگی سے ہم

آہنگی پیدا کرنے والی اور دشواریوں پر قابو پانے والی ہو (فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ۱۲۷)

قیاس

قیاس کے متعلق مولانا ثناء اللہ امرتسری وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں

"واضح رہے کہ قیاس تین اصول پر متفرع ہو سکتا ہے"

۱۔ کوئی ایسا حکم ہو جو قرآن مجید میں ہو اس پر کسی دوسرے غیر مذکورہ حکم کو قیاس کرنا (ایضاً، ۲۹) ۲۔ کوئی ایسا حکم ہو جو حدیث میں ہے اس پر کسی دوسرے غیر مذکور حکم کو قیاس کرنا۔ ۳۔ کوئی ایسا حکم ہو جو اجماع سے ثابت ہو اس پر قیاس کرنا۔ اس کے علاوہ علامہ اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ قیاس اسی موقع پر عمل میں آئے گا جہاں کتاب و سنت اور اجماع راہنمائی نہ کرے۔ علامہ کا مزاجی توازن یہاں بھی کارفرما ہے۔ وہ محض عقلی موشگافیوں کے بھی قائل نہیں جو اسلاف کا شیوہ تھا کہ مجرد مسائل پر لمبی لمبی بحثیں ہوں۔ انہوں نے تخلیقی آزادی سے تو آنکھیں بند کر لیں اور یہ سمجھ لیا کہ عقل محض کی بنیادوں پر وہ ایک ایسے نظام فقہ کی عمارت اٹھا سکتے ہیں جو منطقی اعتبار سے سرتاسر کامل و مکمل ہوگا۔ انہوں نے اس کے مقابل امام مالکؒ کے تجربوں اور ٹھوس معاملات سے تعرض کو پسند کیا ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے بطور ایک مأخذ قانون امام ابوحنیفہؒ کے اصول قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف مؤثر سامی روک تھی جس نے ہمیشہ مجرد کو محسوس پر ترجیح دی اور جو حادثے سے اتنا لطف اندوز نہیں ہوتا جتنا خیالی سے۔ مگر ساتھ ہی علامہ نے اس امر کی بھی تصریح کر دی ہے کہ مالکی فقہاء بھی اس حقیقت پسندی کی توسیع میں کامیاب نہ ہوئے۔ (تشکیل جدید، ۲۷۲) وہ اس لیے کہ انہوں نے حجازی روایات میں اپنے آپ کو مقید کر لیا۔ مگر علامہ کے نزدیک اس بحث و مباحثہ کا اثر یہ ہوا کہ احناف نے استدلالی پہلو کے ساتھ ساتھ یقینی اور حقیقی کو بھی اپنے تفقہ کا جزو بنا لیا۔ اس طرح احناف کے دائرہ فکر میں بہت وسعت واقع ہوگئی۔ تاہم آگے چل کے احناف نے بھی فقہ کو سکہ بند کر دیا۔ دیگر مذاہب فقہ کی طرح اس کے باوصف بقول علامہ:

"اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے۔ اور اس لیے نصوص قرآنی کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری آزادی ہونی چاہیے (تشکیل جدید، ۲۷۲)

اسی صفحے پر علامہ نے امام شوکانی کی زبانی کہا ہے

"فقہا اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب ﷺ کی حیات طیبہ کے دوران میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔ لہذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی افکار فقہ ایک معین صورت اختیار کرتے چلے گئے اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہذا اگر فقہائے متاخرین میں سے بھی بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا مضائقہ ہے (تشکیل جدید، ۲۷۷) ذرا آگے چل کر اسی صفحے پر علامہ نے علامہ سرخسی کے حوالے سے یہ واضح کیا ہے کہ اجتہاد کے باب میں یہ خیال درست نہیں کہ قدما کو اس ضمن میں وہ آسانیاں میسر تھیں جو متاخرین کو میسر ہیں۔ علامہ سرخسی اس خیال کو معقول نہیں مانتے بلکہ برعکس ان کی رائے یہ ہے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں میسر ہیں۔ یہی علامہ کا اعتقاد ہے۔

دین اسلام کی اعتدال افزا روح اور تناسب کار فطرت سے علامہ کے فکر و تخیل پر گہری چھاپ لگی ہے اور یہ حقیقت گویا ان کی مزاجی کیفیت بن گئی ہے۔ انہوں نے فقہ اسلامی کے سرمایہ ماضی پر نظر ڈالی، داد بھی دی، تنقید بھی کی اور پھر ساتھ ہی کسر و انکسار کر کے توازن بھی بحال کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ وہ جمود کے دشمن تھے مگر وہ ترقی یافتہ اقوام کی کورانہ تقلید کو بھی آئین حرکت سے دور رکھنا چاہتے تھے۔ وہ اجتہاد کے زبردست حامی ہونے کے باوجود کم نظر مجتہدین کے مقابل ماضی کے اساطین کی تقلید کو ترجیح دیتے تھے۔ انہوں نے جہاں ترکوں کو داد دی، وہاں جب ان کا تجدد میں یورپ کی نقالی کا اندھا شوق در آیا تو فوراً انتباہ بھی کیا اور توبیخ بھی۔ وہ حال سے بیزار نہ تھے، مستقبل سے مایوس نہ تھے، وہ حال کو سنوارنے کے لیے کوشاں رہے اور مستقبل کے بارے میں تو خاصے پُرامید تھے، انہیں بھر پور یقین تھا کہ اسلام ہی حق ہے، اسلام ہی دین فطرت ہے اور اسلام ہی کے روشن اصول انسانی معاشرے کے

جملہ شعبوں کو باہم مربوط و متوازن رکھ سکتے ہیں۔ ان کا یہ یقین کبھی بھی ڈول نہ سکا۔ مارس گاڈفرائے ڈی ممینیز (Muarice Guadefroy Demomeynes) نے مسلم اقوام کے بے پناہ امکانات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہی بات کہی ہے:

"These communities (Muslims) could play an economic and political part within the group and if they could achieve a development of the attitude towards religion, they might make a noble contribution to the spiritualization of humanity(Islamic Institution 215)

آدمی کو روحانی پستی سے نکالنے کی یہی وہ تمنا ہے جس کا حصول علامہ کے نزدیک از سر نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کے ذریعے ممکن ہے۔ تا آنکہ وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشو و نما جو اس کا مقصد و منتہا ہے، تکمیل کو پہنچ سکے" (تشکیل جدید، ۲۷۷)

کتابیات

محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ☆محمد اقبال کلیات اقبال فارسی، ایضاً ☆محمد اقبال، اقبال نامہ، ج ا، شیخ محمد اشرف، لاہور ☆امینی، محمد تقی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور۔ ☆گیلانی، مناظر احسن، تدوین فقہ، مکتبہ رشیدیہ، لاہور ☆الندوۃ العالیہ، جامعہ پنجاب، لاہور ☆محمد احمد خان۔ اقبال اور مسئلہ تعلیم، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۷۷ ☆محمود نظامی (مرتبہ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی) ملفوظات اقبال، اقبال اکیڈمی، لاہور، ۱۹۷۷، ☆رضوی محمد احمد فلسفہ التشریع فی الاسلام مجلس ترقی ادب، لاہور۔ ☆امرتسری، ثناء اللہ (مترجم) رسالہ اجتہاد و تقلید اہل حدیث اکادمی، لاہور، ۱۹۶۸، ☆ Muhammad Rashid Feroze, Islam and Society Secularised in Post Kamalist Turkey,Islamic research Institute Islamabad☆ Anderson, Islamic Law in the Modern world,London.1959.☆ Gibb H.A.R. Muhammadanism Historical Survey, London,1961.

احمد الدین، خواجہ

خواجہ احمد الدین امرتسر میں ۱۸۶۱ء کو پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم دینی مدارس میں حاصل کی۔ ان کے ایک بڑے اہم استاد مولانا غلام علی قصوری تھے۔ مروجہ تعلیمی درسگاہ سے انٹرنس کا امتحان پاس کیا۔ ایم۔ اے۔ او ہائی سکول امرتسر میں ریاضی، فارسی اور اردو کی تدریس کے لیے متعین ہوئے۔ اور ساری زندگی درس و تدریس میں گذار دی۔

ذاتی مطالعہ سے متداولہ علوم میں مہارت پیدا کی۔ وہ خداداد ذہانت رکھتے تھے۔ زبانوں میں اردو، فارسی اور عربی میں تخصص رکھتے تھے۔ پنجابی، ہندی اور گورمکھی بھی جانتے تھے۔ علم بیان و معانی، صنائع و بدائع، صرف و نحو اور علم عروض پر مہارت رکھتے تھے۔ تاریخ اسلام، تاریخ عالم اور جغرافیہ کا مطالعہ کیا تھا۔ قرآن، حدیث، فقہ، تفسیر کا مطالعہ تو روز مرہ کا شغف تھا۔ انجیل، وید، گرنتھ، اپنشد اور موسیقی پر گہری نظر تھی۔ جدید مذاہب بہائیت و قادیانیت کو خوب سمجھتے تھے۔ ریاضی میں تخصص حاصل تھا۔ الجبرا، جیومیٹری، ٹریگنومیٹری اور کیل کولس میں استاد کا درجہ رکھتے تھے۔ فلسفہ و منطق میں خاص درک تھا۔ رموز موسیقی سے بھی آشنا تھے۔

انہوں نے قرآن کی تفسیر و تشریح اور فہم مطالب میں زندگی بسر کردی۔ مفردات راغب گویا ان کو زبانی یاد تھی۔ انہوں نے فکری نتائج کو قلمبند کیا اور بیان للناس کے نام سے سات جلدوں میں تفسیر لکھی۔ انہوں نے معجزہ قرآن کے نام سے علم میراث پر ایک کتاب لکھی جس میں مروجہ قانون میراث کے اسقام کی نشاندہی کی۔ قرآنی نقطہ نظر سے ایک کامل قانون پیش کیا جو بڑا مقبول ہوا۔ مولانا اسلم جیراجپوری نے اسے عربی میں لکھا تا کہ عربی دنیا بھی اس عالمانہ تحقیق سے آشنا ہو جائے۔

صوفی تبسم کا بیان ہے کہ علامہ اقبال نے ۱۹۲۵ء میں میرے نام خط لکھا تھا۔ اس زمانے میں امرتسر سے رسالۂ ابلاغ شائع ہوتا تھا۔ اس رسالے میں خواجہ احمد الدین مرحوم کے مضامین اور قرآن حکیم کی تفسیر انھی کے قلم سے شائع ہوتی تھی۔ یہ رسالہ ڈاکٹر اقبال صاحب کی خدمت میں پہنچتا تھا اور وہ بالاستیعاب اس کا مطالعہ کیا کرتے تھے (اقبالیات راوی،۱۶۰)۔

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم نے علامہ اقبال کو خط لکھا کہ ایک کم آشنا ذہین عالم قرآن آپ سے ملاقات کے آرزومند ہیں۔ علامہ اقبال نے اس کے جواب میں لکھا:

''میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعہ میں گذری ہے اور یہ نقطہ خیال ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اس نقطہ نگاہ سے متعلق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں اور مجھ کو بارہا اس کا تجربہ ہوا ہے کہ اردو میں گفتگو کرتے ہوئے میں اپنے مافی الضمیر کو اچھی طرح ادا نہیں کرسکتا۔ مذکورہ حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یقین ہے کہ مولوی صاحب موصوف کو میرے ساتھ تبادلہ خیالات کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہو گا۔ ہاں مجھ کو ان سے فائدہ پہنچنا یقینی ہے۔ اس واسطے اگر مجھ کو مستفیض کرنے کے ارادہ سے امرتسر سے لاہور آنے کی زحمت گوارا فرمائیں تو ان کی بہت مہربانی ہے جس کے لیے میں ان کا نہایت شکرگزار ہوں گا۔ مجھ کو ان کے خیالات سے کسی حد تک پہلے سے آگاہی ہے۔ کیا اچھا ہو کہ وہ شریعت محمدیہ پر ایک مبسوط کتاب تحریر فرمائیں جس میں عبادات و معاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو ..... ایک مدت سے ہم یہ سن رہے ہیں کہ قرآن کامل کتاب ہے اور خود اپنے کمال کا مدعی ہے۔ رسالہ ابلاغ کے ہر نمبر میں اور مولوی حشمت علی صاحب کے رسالہ ''اشاعت القرآن'' کے ہر نمبر میں اسی پر بحث ہوتی ہے لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے کمال کو عملی طور پر ثابت کیا جائے کہ سیادت اسلامی کے لیے تمام ضروری قواعد اس میں موجود ہیں ..... میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے جورس پروڈنس (Jurisprudance) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا'' (کلیات مکاتیب اقبال، ج۱،۵۹۹-۶۰۱)۔

علامہ اقبال کی مندرجہ بالا تحریر سے گمان ہوا کہ شاید وہ ملاقات کے لیے زیادہ خواہشمند نہیں۔ اس لیے مولوی احمد الدین تشریف نہ لائے۔ علامہ اقبال نے ۶، دسمبر کو دوبارہ صوفی تبسم کو خط لکھا

''میں کل شام مولوی صاحب کا منتظر رہا لیکن چونکہ وہ تشریف نہ لائے اس واسطے مجھے اندیشہ ہے کہ میرے خط سے کوئی غلط فہمی نہ ہوئی ہو۔ مجھ کو یہ بات اس خط میں واضح کر دینی چاہیے تھی کہ وہ جب چاہیں تشریف لائیں۔ مجھ کو صرف ایک روز پہلے مطلع فرما دیں باقی موضوعات گفتگو کے متعلق اگر سردست اجتہاد نہیں تو اور بہت سے امور ہیں جن کے متعلق میں ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہوں۔ آپ مہربانی کر کے میری طرف سے یہ نتیجہ نہ نکالیں کہ مجھے ان سے فائدہ اٹھانے میں تامل ہے۔ میں نے چند باتیں نوٹ کر رکھی تھیں جن پر مولوی صاحب کے خیالات سے اور ان سے فائدہ اٹھانے کا آرزومند ہوں۔ (کلیات مکاتیب اقبال، ج۲،۱۴۲) آخر ایک دن یہ ملاقات قرار پائی اور نو بجے رات سے ساڑھے بارہ بجے تک جاری رہی۔ صوفی تبسم کا بیان ہے

''میں نے جب ان بزرگوں کے مخلصانہ انداز گفتگو کو دیکھا تو مجھ پر ایک رقت طاری ہوئی اور میری آنکھوں میں محبت و عقیدت کے آنسو ابھر آئے۔ میرا سر عجز سے خود بخود جھک گیا۔ گفتگو دقیق فلسفیانہ مسائل پر تھی۔ ڈاکٹر صاحب ایک مسئلہ بیان فرماتے اور خواجہ صاحب مرحوم اس مسئلے کی تائید میں آیات قرآنی پڑھتے۔ ڈاکٹر صاحب بعض آیات کو نوٹ کر لیتے۔ ساڑھے تین گھنٹے کے عرصے میں اثبات وجود باری تعالیٰ، جبر و قدر، خیر و شر، غرض ہر عمیق مسئلہ پر بڑی دقت طرازیوں سے روشنی ڈالی گئی۔ گفتگو کے اختتام پر ڈاکٹر صاحب نے فرمایا: ''مولانا آپ نے قرآن کا مطالعہ اتنی دقت نظر سے کیا ہے اور اپنی زندگی کا کثیر حصہ صرف کیا ہے۔ مسلمانوں کی موجودہ مذہبی ضروریات کا بھی آپ کو پورا احساس ہے۔ اس لیے چاہیے کہ اس مطالعہ سے فائدہ اٹھا کر ایک نئی فقہ تیار کریں۔ خواجہ صاحب نے اپنے مخصوص انداز میں اظہار عجز کرتے ہوئے کہا کہ ڈاکٹر صاحب آپ کو ماشاءاللہ قرآن اور فلسفہ جدید دونوں پر عبور حاصل ہے اور یہ کام آپ کے شایان شان ہے (سیرت احمد الدین، ۵۶-۵۷)

علامہ اقبال نے ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۵ کو محمد حسین عرشی کے نام خط لکھا۔ اس مطبوعہ خط کے فٹ نوٹ میں عرشی صاحب لکھتے ہیں۔ "ایک صحبت میں علامہ نے مجھ سے اسلامی قانون کی وراثت کے بعض اجزاء کے متعلق حضرت خواجہ احمد الدین مرحوم کی تحقیق دریافت فرمائی۔ میں نے لاعلمی کا اظہار کیا اور امرتسر پہنچ کر خواجہ صاحب کو آگاہ کیا کہ وہ علامہ کے روبرو اس اہم مسئلہ پر روشنی ڈالیں۔ ان کی منظوری سے علامہ کو مطلع کیا گیا۔ اس کے جواب میں آپ نے یہ مکتوب سپرد قلم کیا

"میری طرف سے مولوی صاحب (خواجہ احمد الدین) قبلہ کی خدمت میں سلام کر کے بہت بہت شکریہ ادا کیجئے۔ میں گذشتہ ۱۸ ماہ سے ہائی کورٹ کا کام نہیں کرتا۔ اس واسطے مولوی صاحب سے گفتگو کرنے کے لیے مجھے کچھ پہلے کتابوں کا مطالعہ کرنا ہوگا جس کے لیے اس وقت طبعیت حاضر نہیں اور نہ اس قدر محنت برداشت ہو سکتی ہے۔ ان شاء اللہ کچھ مدت بعد ایسا کر سکوں گا۔ فی الحال میرے خیال میں چاہیے کہ ایسی مثالیں لی جائیں جن میں فقہا کے نزدیک عول کی ضرورت پڑتی ہے۔ اگر مسئلہ عول پر ایک علیحدہ رسالہ لکھا جائے تو نہایت مناسب ہوگا۔ جو کچھ مولوی صاحب نے تفسیر بیان القرآن (بیان للناس) میں لکھا ہے اس کو مزید تشریح و توضیح کے ساتھ علیحدہ چھاپ دیا جائے (اقبالنامہ، ج ۱، ۲۹-۳۰)۔ کچھ عرصہ کے بعد خواجہ احمد الدین وفات پا گئے۔ علامہ اقبال نے اپنے خط مؤرخہ ۱۴ جون ۱۹۳۶ء کو عرشی صاحب کے نام لکھتے ہیں" مولانا مرحوم کے انتقال کی خبر میں نے اخبارات میں دیکھی۔ بہت رنج ہوا۔ خدا تعالیٰ انہیں مغفرت کرے۔ اس زمانے میں ان کا دم غنیمت تھا۔ عالم باعمل روز روز پیدا نہیں ہوتے (اقبالنامہ، ج ۱، ۳۱)

کتابیات

صدیق جاوید، اقبالیات راوی، الفیصل، لاہور، ۱۹۸۶ء
☆ ضیاء اللہ، خواجہ، سیرت احمد الدین، امرتسر، س۔ن۔
☆ عرشی، محمد حسین، قرآن سے قرآن تک، مکتبہ معارف قرآن، کراچی، ۱۹۷۵ء۔ ☆ عطاء اللہ، اقبالنامہ، لاہور، جلد اول۔
☆ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۱-۱۹۹۲۔ ☆ نثار احمد قریشی، علامہ اقبال، صوفی تبسم کی نظر میں، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۸۳ء۔

ظہور الدین احمد

احمد الدین وکیل

اکثر اشخاص انہیں احمد دین لکھتے ہیں۔ اقبال نے بھی اپنے ایک خط میں انہیں احمد الدین ہی لکھا ہے (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۱، ۵۷۶) لیکن انہوں نے ۱۹۳۶ء میں "اقبال" کے عنوان سے جو کتاب خود شائع کی تھی، اس میں اپنا نام "احمد الدین" لکھا تھا۔ ان کی ایک اور کتاب "اسرار حرم" کے نام سے شائع ہوئی۔ اس کے تعارف میں بھی منشی احمد الدین بی۔ اے ملازم اردو اخبار لکھا گیا ہے۔ (اقبال، مرتبہ مشفق خواجہ، مقدمہ، ۶۸)۔

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی نے بھی اپنے تعارف میں مولوی احمد الدین وکیل لکھا ہے (اقبال کی صحبت میں، ۴۴۴) احمد الدین کشمیری الاصل تھے۔ وہ لاہور میں ۱۸۸۶ء کو پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم گوجرانوالہ میں حاصل کی۔ جب ان کے والد ڈاکٹر الہ دین گوجرانوالہ سے تبدیل ہو کر لاہور آئے تو احمد الدین سنٹرل ماڈل سکول میں داخل ہوئے۔ میٹرک کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور سے بی۔ اے کیا۔ بعد میں قانونی تعلیم حاصل کی۔ تعلیم سے فراغت کے بعد کچھ عرصہ کے لیے پیسہ اخبار لاہور میں کام کیا۔ بعد میں وہ اخبار "غم خوار عالم" کے ایڈیٹر بھی رہے۔ اردو اخبار کے دفتر میں بھی ملازمت کی۔ اسی ادارے نے ان کی مؤلفہ کتابیں بھی شائع کیں۔ ۱۹۰۷-۱۹۰۸ء تک اسی ادارے سے وابستہ رہے۔ بعد میں وکالت کے پیشہ سے منسلک رہے۔ ۱۹ اکتوبر ۱۹۲۹ء کو فوت ہوئے۔

احمد الدین وکالت کی مصروفیات کے علاوہ سیاسی، ادبی، اور معاشرتی سرگرمیوں میں بھی مشغول رہے۔ وہ انجمن حمایت اسلام لاہور کے سرگرم رکن تھے۔ اس کے معاملات میں گہری دلچسپی لیتے تھے۔ سالانہ جلسوں میں حاضر ہوتے۔ مقالات پڑھتے۔ وہ کالج کمیٹی کے رکن تھے۔ ۲ مارچ ۱۹۱۳ء کو انجمن کی جنرل کونسل کے اجلاس کی صدارت کی جس میں اقبال نے بھی شرکت کی۔ مولوی احمد دین کی تحریک پر ۸ جولائی ۱۹۲۳ء کے جنرل کونسل کے اجلاس میں اقبال کو انجمن حمایت اسلام کا آنریری

جنرل سیکرٹری منتخب کیا گیا۔

احمد الدین انجمن کشمیری مسلمانان سے بھی گہرا رابطہ رکھتے تھے اور اس کے بانیوں میں شمار ہوتے تھے۔ وہ میونسپل کمیٹی لاہور میں نامزد میونسپل کمشنر تھے۔ مالیات کمیٹی کے صدر بھی رہے۔ پنجاب یونیورسٹی کی سنڈیکیٹ کے رکن رہے اور ایل ایل بی امتحانات کے ممتحن بھی رہے۔ احمد الدین اچھے انشا پرداز تھے۔ وہ گورنمنٹ کالج لاہور میں مولانا محمد حسین آزاد کے شاگرد تھے اور ان کی طرز نگارش سے متاثر تھے۔ اپنی صحافتی زندگی میں بھی انہوں نے علمی و تحقیقی کتابیں لکھیں اور انگریزی ناولوں کے اردو تراجم بھی شائع کیے۔ وہ مجلّہ مخزن لاہور میں مقالات بھی لکھتے رہے۔ مشفق خواجہ نے ان کے چار دستیاب مقالات کا تعارف کرایا ہے اور ان کی متعدد تالیفات کی تفصیل بتائی ہے۔

احمد الدین بازار حکیماں میں رہتے تھے۔ حکیم شاہباز الدین اور حکیم امین الدین کی بیٹھکوں میں مجالس علمی منعقد ہوتی تھیں اور مشاعرے جمتے تھے۔ وہیں علامہ اقبال سے پہلی مرتبہ ان کا تعارف ہوا اور پھر ساری عمر گہرا تعلق قائم رہا۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی لکھتے ہیں:

''خواجہ احمد الدین وکیل علامہ کے احباب میں سے یکتائے روزگار آدمی تھے۔ وہ علامہ کے راز دان تھے۔ ان کی قابلیت کے قائل تھے۔ وہ دیوانی امور میں ان سے مشورہ کرتے۔ علامہ اقبال کے مشورے پر انہوں نے ڈاکٹر غلام محمد مرحوم کے لیے بیع نامہ اور دوسری دستاویزات تیار کیں''۔ (اقبال کی صحبت میں، ۴۴۴۔۴۴۵)

علامہ اقبال جون ۱۹۲۱ء میں ایک مقدمہ کے سلسلے میں کشمیر گئے مولوی احمد دین وکیل اور منشی طاہر الدین کو بھی ہمراہ لے گئے تاکہ مقدمہ میں مشورہ دے سکیں۔ (اقبال کی صحبت میں، ۳۷۸)۔

ایک شخص منشی قمر الدین نے علامہ اقبال کا کلام ان کی اجازت کے بغیر چھاپ لیا۔ اس کے متعلق محمد دین فوق کے نام خط میں لکھتے ہیں

''اس سے پیشتر میں اس شخص پر سوٹ دائر کرنے کو تھا مگر مولوی ظفر علی خان کے کہنے سے باز رہا۔ اس سے پیشتر میری نظموں کو بغیر میری اجازت کے شائع کر لیا تھا۔ اب یہ سب معاملہ مولوی احمد دین وکیل کے سپرد کیا ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر اجازت کے چھاپے تو اس پر دعوی کیا جائے (کلیات مکاتیب اقبال، ج۱، ۵۷۶)۔

احمد الدین فیاض اور ہمدرد تھے اور دوسروں کی حاجت روائی کرتے۔ ان کے فرزند خواجہ اعجاز احمد کا بیان ہے کہ علامہ اقبال اکثر ان کے ہاں آتے۔ تبادلہ خیالات کرتے اور کشمیری چائے بڑے شوق سے پیتے تھے۔ (اقبال، مقدمہ، ۳۹)۔ ۱۹۲۳ء میں احمد الدین نے علامہ اقبال کو متعارف کرانے اور اپنی ارادت و عقیدت بیان کرنے کے لیے اقبال کے نام سے ایک کتاب شائع کی۔ اس میں مختلف اخبار و جرائد اور دوسرے ذرائع سے کلام جمع کر کے شائع کیا۔ یہ کتاب ابھی تقسیم نہیں ہوئی تھی کہ علامہ اقبال کو اس کی اطلاع ہوئی۔ معلوم ہوا کہ اس میں وہ کلام بھی شامل ہے جو وہ اپنے سے منسوب نہیں کرنا چاہتے یا ترمیم و اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ اس زمانے میں وہ اپنا کلام بھی مرتب کرنا چاہتے تھے۔ احمد الدین کی کتاب ''اقبال'' شائع ہو جانے سے ان کے اپنے مرتبہ مجموعہ کی اشاعت و فروخت متاثر ہو سکتی تھی۔ احمد الدین وکیل کو جب اس ناپسندیدگی کا علم ہوا تو انہوں نے تمام مطبوعہ کتابیں جلا دیں۔ دو تین کاپیاں بچ گئیں جو ان کے بیٹوں کے پاس محفوظ رہ گئیں۔ مشفق خواجہ لکھتے ہیں: ''علامہ اقبال نے اس پر دلی افسوس کا اظہار کیا (اقبال، دیباچہ، ۱۵)'' عبداللہ چغتائی لکھتے ہیں

''اقبال کو معلوم ہوا تو وہ خود ان کے پاس گئے اور بتایا کہ ترمیم و اصلاح کے بغیر کلام کی اشاعت پسندیدہ نہیں۔ چنانچہ انہوں نے تمام مطبوعہ مواد ضائع کر دیا یا جلا دیا (اقبال کی صحبت میں، ۱۷۰)۔

احمد الدین نے نیا مسودہ تیار کر کے ۱۹۲۱ء میں اقبال کے عنوان سے کتاب شائع کی اور اس میں اقبال کا مرتبہ کلام شامل کیا۔ مشفق خواجہ نے طبع دوم کا پورا متن شائع کر دیا ہے۔ طبع اول (ضائع شدہ) کے مضامین کو ''اختلاف نسخ'' ''تعلیقات و حواشی'' کے زیر عنوان شامل کیا ہے۔ سرورق پر کتاب کے ذیلی عنوان میں ''اقبال کی اردو منظومات، ان کے مقصد شاعری، خیالات کی نشوونما، مضامین کلام اور طرز بیان پر ایک نظر'' درج ہے۔

احمد الدین نے ۱۹۲۳ء میں ایک کتاب ''سرگذشت الفاظ'' کے نام سے لکھی۔ یہ کتاب Trench کی تصنیف Study of words کے نمونے پر مرتب کی گئی۔ ایک ہزار الفاظ کا مطالعہ پیش کیا

گیا۔ زیادہ الفاظ فارسی الاصل ہیں۔ الفاظ کی اصلیت ان کی تاریخی، اخلاقی، معاشرتی اور تعلیمی حیثیت کو واضح کیا گیا ہے۔حکومت پنجاب کی طرف سے ساڑھے سات سو روپے انعام ملا اور کتابخانوں کے لیے سوا تین سو نسخے خریدے گئے (اقبال، مقدمہ، ص ا) علامہ اقبال نے اس پر تقریب نامہ لکھا تھا۔(اقبال کی محبت میں،۴۴۵)

علامہ اقبال کے دل میں مولوی احمد الدین اور ان کی اولاد کے لیے بڑی محبت تھی۔اس کا اظہار عبداللہ چغتائی کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ اقبال دردگردہ میں مبتلا تھے۔بشیر احمد فرزند مولوی احمد الدین مزاج پرسی کے لیے آیا۔اس وقت اقبال گھر کے اندر تھے۔اطلاع ملتے ہی باہر آئے۔اس سے اس طرح ملے جیسے ان کا اپنا بیٹا آ گیا ہو۔مگر اس کو جسم دبانے کی زحمت نہ دی (اقبال کی صحبت میں،۴۵)

احمد الدین کی وفات پر بشیر احمد کو خط لکھا۔اس سے بھی ان کی دلی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے:''افسوس میں مولوی صاحب کے جنازے میں شریک نہ ہو سکا (نقرس اور درد دنداں کی وجہ سے) مجھے یہ افسوس تا زیست رہے گا کہ مرحوم کے لیے آخری دعا جو کی گئی میں اس میں شریک ہونے سے محروم رہا۔خدا تعالیٰ ان کو غریق رحمت کرے اور آپ کو صبر جمیل عطا فرمائے۔'' (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۳،۸۶۔۸۸)

کتابیات

عبدالرؤف عروج۔ رجال اقبال، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۸ء☆عبداللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۷ء☆مشفق خواجہ۔اقبال، دیباچہ و مقدمہ، انجمن ترقی اردو، پاکستان، کراچی، ۱۹۷۹ء☆مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۳ء

ظہور الدین احمد

احمد سرہندی شیخ

ابو البرکات، بدرالدین امام ربانی مجدد الف ثانی، شیخ احمد سرہندی نقشبندی، مخدوم شیخ عبدالاحد کے صاحبزادے جو شیخ رکن الدین بن شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے مرید اور خود ایک صاحب علم بزرگ تھے۔تاریخ ولادت ۱۴ شوال ۹۷۱ھ/۱۵۶۴ء مولد سرہند۔سلسلہ نسب جناب فاروق اعظم حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ملتا ہے۔ابتدائی تعلیم سرہند میں حاصل کرنے کے بعد مزید کسب علم کے لیے سیالکوٹ گئے۔اکبرآباد (آگرہ) میں قیام کیا جہاں ابوالفضل اور فیضی سے ملنے اور ان کے خیالات کو قریب سے جاننے کا موقع ملا۔۱۰۰۸ھ میں دہلی میں حضرت خواجہ باقی باللہ نقشبندی کے ہاتھ پر بیعت ہوئے۔ (ابوالبرکات بدالدین، امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی، جلد ۲، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۱۴۴)۔

علامہ اقبال کے افکار و نظریات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ برصغیر کے علماء میں سب سے زیادہ شیخ احمد سرہندی سے متاثر ہوئے جن کے ساتھ گہری عقیدت کا اظہار انہوں نے اپنے کلام میں جا بجا کیا ہے۔ایک خط مورخہ ۲۹ جون ۱۹۳۴ء میں لکھتے ہیں:

''آج شام کی گاڑی میں سرہند شریف جا رہا ہوں۔چند روز ہوئے صبح کی نماز کے بعد میری آنکھ لگ گئی۔خواب میں کسی نے مندرجہ ذیل پیغام دیا: ہم نے جو خواب تمہارے اور شکیب ارسلان کے متعلق دیکھا ہے وہ سرہند بھیج دیا ہے۔ہمیں یقین ہے کہ خدا تعالیٰ تم پر بہت بڑا فضل کرنے والا ہے۔(کلیات مکتوبات اقبال، ج ۳،۵۳۵) پیغام دینے والا معلوم نہ ہو سکا کون ہے؟ اس خواب کی بنا پر وہاں کی حاضری ضروری ہے۔اس کے علاوہ جاوید جب پیدا ہوا تھا تو میں نے عہد کیا تھا کہ جب وہ ذرا بڑا ہو جائے گا تو اسے حضرت کے مزار پر لے جاؤں گا۔وہ بھی میرے ساتھ جائے گا تا کہ یہ عہد بھی پورا ہو جائے۔چودہری محمد حسین، طاہر الدین اور علی بخش ہمراہ ہوں گے۔اتوار کی صبح لاہور واپس پہنچیں گے'' (کلیات مکاتیب اقبال، جلد ۳،۵۳۵) ۳۰ جون ۱۹۳۴ء کو خط میں لکھا:''میں ہفتہ کی شام کو سرہند سے واپس آ گیا تھا۔نہایت عمدہ اور پرفضا جگہ ہے ان شاء اللہ پھر جاؤں گا۔'' (کلیات مکاتیب اقبال، جلد ۳،۵۳۸) ۳ جولائی ۱۹۳۴ء کو پھر ایک خط میں لکھا:''سرہند خوب جگہ ہے۔مزار نے میرے دل پر بڑا اثر کیا ہے۔بڑا پاکیزہ مقام ہے'' (کلیات، مکاتیب اقبال، جلد ۳،۵۴۰)

اقبال نے انہی تاثرات کے نتیجے میں ایک پر معنی نظم کہی جس کا عنوان ہے" پنجاب کے پیرزادوں کے نام"۔ اس نظم میں شیخ احمد کو ہندوستان میں سرمایہ ملت کا نگہبان قرار دیا ہے(بال جبریل،۳۱۱۔۳۱۲)

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلع انوار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفس گرم سے ہے گرمی احرار
وہ ہند میں سرمایہ ملت کا نگہبان
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

شیخ احمد سرہندی اور علامہ اقبال کے زمانوں میں تقریباً تین سو سال کی مدت کا فاصلہ ہے۔ جس طرح شیخ مجدد کی تحریک احیائے اسلام کی مخالفت علمائے سوء نے کی تھی اسی طرح بعض لوگ علامہ اقبال اور ان کی اسلامی تحریک کے بھی خلاف کمر بستہ رہے۔ درج ذیل شعر میں اقبال نے ان واقعات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی
(کلیات اقبال، جلد۳، ص۳۰۴)

اسی طرح فارسی میں کہتے ہیں:

از سہ قرن این امت خوار و زبوں
زندہ بے سوز و سرور اندروں
(پس چہ باید کرد، ۲۸)

شیخ احمد سرہندی کا ایک واضح اور باقاعدہ نظام فکر ہے جس نے کئی مسلمان ممالک میں گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ اس لیے اقبال نے ان کی تعلیمات کو عموماً پیش نظر رکھا۔ ۱۹۳۳ء میں انگلستان کے ایک علمی حلقے میں بھی ان کے خیالات کو متعارف کرایا۔ اس ضمن میں ۱۸ اگست ۱۹۳۳ء کو پیر سید مہر علی شاہ گولڑوی کے نام خط میں لکھا:

"میں نے گذشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی کے بارے میں ایک تقریر کی تھی جو وہاں کے اداشناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی۔ اب پھر ادھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں محی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے۔ (کلیات اقبال، جلد۳، ص، ۳۶۸، ۳۶۹)

اقبال اپنے خطبہ" کیا مذہب کا امکان ہے" میں مذہبی زندگی کے واردات ومشاہدات سے حضرت مجدد کی کمال آگاہی کے بارے میں رقم طراز ہیں

"نفسیات حاضرہ نے مذہبی زندگی کا گویا قشر تک بھی نہیں چھوا۔ وہ اس تنوع اور گونا گونی سے بالکل بے خبر ہے جو مذہبی واردات اور مشاہدات میں پائی جاتی ہے لیکن جس کا تھوڑا بہت اندازہ شاید آپ سترھویں صدی کے ایک بہت بڑے مرشد کامل حضرت شیخ احمد سرہندی کی ایک عبارت سے کر سکیں گے۔ انہوں نے اپنے زمانے کے تصوف کا تجزیہ جس بیباکی اور تنقید وتحقیق سے کیا اس سے سلوک وعرفان کا ایک نیا طریق وضع ہوا۔ ان سے پہلے جتنے بھی سلسلہ ہائے تصوف رائج ہوئے وہ یا تو وسط ایشیا یا سرزمین عرب سے آئے تھے۔ مگر یہ صرف انہی کا طریق ہے جس نے ہندوستان کے حدود سے نکل کر باہر کا رخ کیا اور جواب بھی پنجاب، افغانستان اور ایشیائی روس میں ایک بہت بڑی اور زندہ قوت کی شکل میں موجود ہے (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۳۰۱۔۳۰۲)۔

اقبال نے جس طرح اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ کاش نطشے شیخ احمد کے دور میں ہوتا۔ اس طرح اس خواہش کا بھی اظہار کیا ہے کہ کاش وہ میرے زمانے میں ہوتا اور میں اسے سمجھاتا کہ مقام کبریا کیا ہے۔

کاش بودے در زمانِ احمدے
تا رسیدے بر سرورِ سرمدے
(کلیات اقبال فارسی، ۷۴۱)

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے
(بال جبریل، ۵۶)

حضرت مجدد اور علامہ اقبال برصغیر میں مسلمانوں کے دو نہایت خطرناک ادوار میں پیدا ہوئے۔ دونوں اپنے اپنے دور کے خلاف شدید ردعمل تھے۔ دونوں براہ راست وقت کی مخالف قوتوں کے سامنے کھڑے ہو گئے۔ حضرت مجدد کو جس باطل ماحول کا مقابلہ کرنا پڑا وہ اکبر کی لادین حکمت عملی سے پیدا ہوا۔

اکبری دور حکومت میں اسلامی تعلیمات کو مبہم اور ماحول کو مکدر بنانے میں بھگتی تحریک بھی بہت خطرناک ثابت ہوئی۔ ہندوستان میں جب سے مسلمان آئے تھے وہ اپنی خاص بود و باش اور تہذیب وتمدن کی بنا

پر ہندوؤں سے ہمیشہ مختلف رہے۔ ہندی تہذیب نے دوسرے مذاہب کی طرح مسلمانوں کو بھی اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی لیکن مسلمانوں نے اپنی عظیم تمدنی قوت کی بنا پر اپنا ملی تشخص برقرار رکھا جس کے سبب وہ ہندو تہذیب میں نہ صرف خود جذب نہ ہوئے بلکہ اس کے برعکس انہوں نے ہندوؤں کو اپنے اندر جذب کیا اور ہندو تہذیب کے ہر شعبہ پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ اس کا اعتراف ڈاکٹر تاراچند نے اپنی کتاب (The Influence of Islam on Indian Culture) میں تفصیل سے کیا ہے ہندوؤں کو معلوم تھا کہ وہ مسلمانوں سے سیاسی قوت حاصل نہیں کر سکتے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے اثر و نفوذ کا دوسرا راستہ اختیار کیا جسے بھگتی تحریک کی رو سے محبت و اخوت کی تعلیم کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس تحریک نے ہندوؤں کو مسلمانوں میں مزید جذب ہونے سے بچا یا۔ لیکن جب اکبر نے ایک غیر اسلامی نظام کو ترویج دینے کی کوشش کی تو بھگتی تحریک کو اپنی کامیابی کے آثار نمایاں نظر آئے۔ اب ہندوؤں نے اپنے مذہب اور رسوم کا کھل کر اظہار کرنا شروع کیا۔ یہ دور ہندوستان میں اسلام کے لیے سخت ابتلا کا دور تھا۔ اسی دور میں ملا مبارک ناگوری نے ایک محضر نامہ تیار کیا جس کی رو سے اکبر کے احکام کی تعمیل لازمی قرار پائی۔

ایسے متعدد واقعات کو مدنظر رکھتے ہوئے مسلمانوں کی بیچارگی اور دین اسلام کی غربت کے بارے میں حضرت مجدد نے مکتوبات میں اپنے احساسات کا اظہار نہایت دلسوزی کے ساتھ کیا ہے۔ جلد اول کے مکتوب شمارہ ۸۱ میں لالہ بیگ کو لکھتے ہیں:

''قریباً ایک صدی سے اسلام کی غربت اور پستی اس حد تک پہنچ چکی ہے کہ بلاد اسلام میں کفار صرف احکام کفر کے اجراء پر راضی نہیں ہوتے بلکہ یہ چاہتے ہیں کہ اسلامی احکام بالکل مٹ جائیں اور مسلمانوں اور مسلمانی کا کوئی اثر باقی نہ رہے اور ان کی جرأت و بیباکی یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ اگر کوئی مسلمان شعائر اسلام کے اظہار کی دلیری کرتا ہے تو قتل کر دیا جاتا ہے (مکتوبات، ۲۵۲) مکتوب شمارہ ۶۵ میں خان اعظم کو لکھتے ہیں: ''غربت اسلام اس حد تک پہنچ چکی ہے کہ کفار علانیہ اسلام پر اعتراضات اور مسلمانوں کی مذمت کرتے ہیں اور بے تحاشا کفر کے احکام کا اجراء اور کوچہ و بازار میں کفار کی مدح وثنا کرتے پھرتے ہیں۔ مسلمانوں کو اسلامی احکام کے اجراء سے روک دیا گیا ہے اور احکام شرعیہ کے بجالانے میں ان کی مذمت اور ان پر طعن و تشنیع کی جاتی ہے۔ (مکتوبات، ۳۹۵۔۳۹۶) بھگتی تحریک کے اثرات کو مدنظر رکھتے ہوئے مکتوب شمارہ ۱۶۷ میں ہردے رام ہندو کو توحید باری تعالیٰ کے بارے میں لکھا کہ رام اور رحیم ہرگز ایک نہیں ہو سکتے:

''اچھی طرح جان اور آگاہ رہ کہ ہمارا اور تمہارا بلکہ تمام جہانوں کا پروردگار ایک ہے۔ وہ بے کیف و بے مثل ہے۔ شکل اور مثال سے پاک اور مبرا ہے۔ کسی کا باپ یا فرزند ہونا اس ذات پاک کے لیے محال ہے۔ اس کی ہمتائی اور اس جیسا ہونے کی اس بارگاہ میں کچھ گنجائش نہیں۔ مخلوق کے ساتھ اتحاد یا اس میں حلول اس ذات پاک کی شان کے لیے عیب اور نقص ہے۔ اس جناب قدس کے لیے کسی شے میں پوشیدہ ہونا اور کسی شے میں ظاہر ہونا قبیح ہے۔ وہ زمانہ میں نہیں کیونکہ زمانہ اس کا مخلوق ہے اور وہ کسی مکان میں بھی نہیں کیوں کہ مکان بھی اس کا پیدا کیا ہوا ہے۔ اس کے وجود کا آغاز نہیں اور اس کی بقا کی نہایت نہیں۔ جو بھی خیر و کمال ہے اس ذات کے لیے خاص ہے اور جو بھی نقص و زوال ہے وہ اس بلند ذات سے دور ہے۔ پس مستحق عبادت صرف وہی ہے۔ (مکتوب، ۱۶۷)

''رام اور کرشن اور ان کی مانند اور جو ہندوؤں کے معبود ہیں سب ادنیٰ مخلوق ہیں اور انہیں ماں باپ نے جنا ہے۔ رام جسرت کا بیٹا ہے اور لچھمن کا بھائی اور سیتا کا شوہر ہے۔ جب رام اپنی بیوی کی حفاظت نہ کر سکا تو وہ دوسرے کی کیا مدد کرے گا؟ رام اور رحیم کو ایک خیال کرنا نہایت ہی بے عقلی کی بات ہے۔ خالق اور مخلوق ایک نہیں ہو سکتے اور بے مثل ذات ممکن کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتی۔ رام اور کرشن کی پیدائش سے قبل پروردگار عالم کو رام اور کرشن نہیں کہتے تھے۔ ان کے پیدا ہونے کے بعد کیا ہوا کہ رام اور کرشن کی یاد کو پروردگار کی یاد قرار دیتے ہیں۔ حاشا و کلا'' (مکتوبات، ۲۱۱) مکتوب شمارہ ۶۵ میں ملی تشخص پر زور دیتے ہوئے شیخ فرید کو لکھا:

''حضورؐ سے کامل محبت کی علامت آپؐ کے دشمنوں کے ساتھ کامل بغض و عداوت رکھنا ہے۔ محبت میں سستی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ محب محبوب کا دیوانہ ہوتا ہے اس کی مخالفت کی تاب نہیں رکھتا اور محبوب کے مخالفوں کے ساتھ کسی طرح بھی صلح و آشتی نہیں کر سکتا۔ دو مختلف محبتیں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ جمع ضدین کو محال اور ناممکن کہا گیا ہے۔ ایک کے ساتھ محبت دوسرے کی عداوت کو مستلزم ہے۔ اچھی طرح غور کرنا

چاہیے۔ ابھی معاملہ ہاتھ سے نہیں نکلا۔ گذشتہ کا تدارک کرنا چاہیے۔ کل جب معاملہ ہاتھ سے نکل جائے گا تو ندامت وشرمندگی کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔(مکتوب، ۳۹۵۔۳۹۶) مکتوب شمارہ ۱۶۳ میں شیخ فرید کو تحریر کیا

"حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی متابعت احکام اسلامیہ کی بجا آوری اور رسوم کفر کے دور کرنے میں ہے کیوں کہ اسلام اور کفر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ایک کا ثابت کرنا دوسرے کے اٹھانے کا موجب ہے۔ ان دوضدوں کا جمع محال ہے۔ ایک کو عزت دینا دوسرے کو ذلیل و خوار کرنا ہے۔ حق سبحانہ وتعالی اپنے حبیب پاک علیہ الصلوٰۃ والتحیۃ کو فرماتا ہے۔ یعنی اے نبی کفار اور منافقین سے جہاد کریں اور ان پر سختی کریں۔ (قرآن ۹۔۷۳)

اللہ تعالی نے اپنے پیغمبر حضرت محمد ﷺ کو جو خلق عظیم سے موصوف ہیں کفار سے جہاد اور ان پر سختی کرنے کا حکم دیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ کفار سے سخت رویہ اختیار کرنا بھی خلق عظیم میں داخل ہے۔ ثابت ہوا کہ اسلام کی عزت کفر اور اہل کفر کی خواری اور ذلت میں ہے۔ جس نے کفار کو عزت دی اس نے اسلام کو ذلیل کیا۔ کفار اس بات کے منتظر رہتے ہیں کہ اگر قابو پائیں تو مسلمانوں کو ہلاک کر دیں یا سب کو قتل کر دیں یا کفر کی طرف پھیر کر لے جائیں۔ اقبال کے کلام میں کفار کے خلاف یہی جذبات موجود ہیں جن کا اظہار انہوں نے اپنی نظم ونثر میں جا بجا کیا ہے۔ مندرجہ ذیل شعر اس کا ایک واضح نمونہ ہے کہ:

باطل دوئی پسند ہے حق لا شریک ہے
شرکت میانہ حق و باطل نہ کر قبول

(ضرب کلیم ۱۷)

رموز بیخودی اول تا آخر اسلامی تشخص کے اظہار پر مبنی ہے۔ حضرت مجدد کی طرح اقبال بھی ہندوستان میں مسلمانوں کے جان و مال سے بڑھ کر خود اسلام کے وجود کو خطرے میں دیکھ رہے تھے۔ ۱۹۳۱ء میں ایک خط لکھتے ہیں:

"اسلام پر ایک بہت بڑا نازک وقت ہندوستان میں آ رہا ہے۔ سیاسی حقوق وملی تمدن کا تحفظ تو ایک طرف خود اسلام کی ہستی معرض خطر میں ہے"۔(اقبالنامہ، حصہ دوم، ۲۸۴) اس خطرے کو شدت سے محسوس کرتے ہوئے ۱۹۳۱ء میں مزید لکھتے ہیں:

"مسلمانوں کو مختلف مقامات میں دینی اور سیاسی اعتبار سے منظم کیا جائے۔ قومی عساکر بنائے جائیں اور ان تمام وسائل سے اسلام کی منتشر قوتوں کو جمع کر کے اس کے مستقبل کو محفوظ کیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کو ابھی تک اس کا احساس نہیں کہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس ملک ہندوستان میں کیا ہو رہا ہے اور اگر وقت پر موجودہ حالات کی اصلاح کی طرف توجہ نہ کی گئی تو مسلمان اور اسلام کا مستقبل اس ملک میں کیا ہو جائے گا۔ ہم تو اپنا زمانہ حقیقت میں ختم کر چکے۔ آئندہ نسلوں کی فکر کرنا ہمارا فرض ہے۔ ایسا نہ ہو کہ ان کی زندگی گونڈ اور بھیل اقوام کی طرح ہو جائے اور رفتہ رفتہ ان کا دین اور کلچر اس ملک میں فنا ہو جائے۔ اگر ان مقاصد کی تکمیل کے لیے مجھے اپنے کام چھوڑنے پڑے تو ان شاء اللہ چھوڑ دوں گا اور اپنی زندگی کے باقی ایام اسی ایک مقصد جلیل کے لیے وقف کر دوں گا"۔(اقبالنامہ، جلد دوم، ۳۸۶۔۳۸۷)

اقبال ہندوستان کی تقسیم کا منصوبہ ۱۹۳۰ء میں اپنے معروف خطبہ الہ آباد میں پیش کر چکے تھے۔ انہوں نے زندگی کے باقی ایام اسی مقصد جلیل یعنی مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت کے استحکام کے پیش نظر ایک مستقل ریاست کے حصول کے لیے وقف کر دیے اور اس کی تعمیل وتکمیل کے لیے تادم آخر قائداعظم سے تقاضا کرتے رہے، یہاں تک کہ وہ مقصد جلیل الحمدللہ حاصل ہوا اور یہی حضرت مجدد کی روح کا تقاضا تھا۔

شیخ احمد سرہندی نے اکبری دور کے الحاد کے خلاف جہاد کرتے ہوئے اہم عہدوں پر فائز متعدد امراء اور وزراء کو نہایت مؤثر اور مؤقر انداز میں مکتوبات تحریر کیے جن میں احیائے دین، ترویج شریعت اور رد بدعت پر زور دیا اور ان پر واجب ٹھہرایا کہ وہ نبی ﷺ کے دین کی حمایت اور خدمت کریں کیونکہ یہی سعادت دارین ہے۔ دوسری طرف انہوں نے ہندوؤں کے بڑھتے ہوئے معاشرتی اور مذہبی زور کے پیش نظر مسلمان امراء کو تاکید کی کہ وہ کفار سے سختی کریں اور کسی طرح بھی نرمی روا نہ رکھیں۔ بلکہ ان کو ذلیل وخوار کریں۔ حضرت مجدد کے اکثر مکتوبات کفار سے سخت نفرت اور بیزاری کے مطالب سے مملو ہیں۔ شیخ فرید کے نام ان کے یہ الفاظ کہ "ہر شخص کی کوئی آرزو ہوتی ہے اور میری آرزو یہ ہے کہ کفار پر سختی کی جائے" قابل ملاحظہ ہیں: "ہر کسے را دل تمنائے امریست از امور وتمنائے این فقیر شدت نمودن است بہ دشمنان خدا و دشمنان پیغمبر و

اہانت رسانیدن بہ این بے دولتان وخوار داشتن ایشان۔ (رود کوثر، ۲۱۹)

اس میں کوئی شک نہیں کہ شیخ احمد سرہندی کا یہ سخت طریق کار مسلمانوں کی حکومت میں کفار کی بڑھتی ہوئی طاقت اور اسلام دشمنی کے خلاف ایک صحیح اور متوازن ردعمل تھا اور ہر اعتبار سے ایسا ہی ہونا چاہیے تھا اور اس کا محرک اور ذمہ دار بلاشبہ اکبر تھا۔ لیکن اس کے دو نتیجے نکلے۔ ایک یہ کہ اکبر کے دین الٰہی کے خلاف نفرت پیدا ہوئی اور مسلمانوں میں تمدنی احیاء کا آغاز ہوا جس سے ان میں ملی شعور اور ملی تشخص کا احساس بیدار ہوا۔ چنانچہ یہی تشخص جو خاص طور پر حضرت مجدد کی اصلاحی تحریک کے نتیجہ میں قائم ہوا ہندوستان میں دو قومی نظریے کی ٹھوس بنیاد بن گیا۔ اس دور کے بعد مسلمان اور ہندو دو متخالف اور متحارب قوتوں کی شکل میں ایک دوسرے کے مقابل آ گئے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے عہد سلطنت میں احیائے اسلام اور ترویج شریعت کی تحریک مکمل طور پر عملی صورت اختیار کر گئی۔ لیکن جونہی اورنگ زیب عالمگیر کا نصف صدی پر محیط عظیم الشان دور اختتام پذیر ہوا دونوں قومیں انتہائی خصومت اور نفرت کے ساتھ ایک دوسرے کے خلاف اٹھ کھڑی ہوئیں۔ دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ ترویج اسلام کا کام پہلی پانچ صدیوں کی طرح برقرار نہ رہا جس کا ایک بڑا سبب اکبری دور کے ہندو مزاج مسلمانوں کا غیر اسلامی رویہ اور دوسرے بھگتی تحریک کا بڑھتا ہوا عمل تھا جس نے ہندو مذہب کے احیاء کو مستحکم کر دیا تھا۔ تورانی اور ایرانی مسلمانوں میں مسلک کا اختلاف بھی ایک ایسا باعث تھا جس نے ہندوستان میں مسلمانوں کو باہمی نظریاتی اختلافات کی وجہ سے کمزور کرنا شروع کر دیا۔ اکبر کے خلاف جہانگیر کی بغاوت اور جہانگیر کے ایماء پر ابوالفضل کے قتل کو اگر جہانگیر کا ذاتی عمل بھی قرار دیا جائے تب بھی اس سے مسلمانوں کی رائے عامہ کی تائید کا اظہار ہوتا ہے۔

"امروز کہ نوید زوال مانع دولت اسلام و ثبات جلوس پادشاہ اسلام بگوش خاص و عام رسیدہ، اہل اسلام بر خود لازم دانند کہ ممد و معاون بادشاہ باشند و بر ترویج شریعت و تقویت ملت دلالت نمایند"
(مکتوب شمارہ ۴۷، ۲۱۲)

یعنی آج جب کہ حکومت اسلام کی مخالف قوت کے زوال کی نوید اور بادشاہ اسلام کی تخت نشینی کی خوشخبری سب نے سن لی ہے، مسلمانوں نے اپنے اوپر واجب ٹھہرالیا ہے کہ وہ بادشاہ کے ممد و معاون بن کر رہیں گے اور ترویج شریعت اور ملی امور کی تقویت میں رہنمائی کریں گے۔

سترہویں صدی کے سیاسی اور معاشرتی ماحول میں ہندوؤں کی مذہبی جارحیت کو روکنے کے عمل کے ساتھ ساتھ شیخ احمد نے مسلمانوں کے عقائد و نظریات کی اصلاح کی طرف بھی خاص توجہ کی، کیوں کہ مسلمانوں کے معاشرتی انحطاط کا باعث بعض ایسے نظریات بھی تھے جن کی منفی تعبیرات نے مسلمانوں کو کمزور اور منتشر کر دیا تھا۔ شیخ احمد سرہندی بلاشبہ وقت کے سب سے بڑے عالم اور صوفی تھے۔ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے آپ کو مجدد الف ثانی قرار دیا تھا۔ تصوف کے تمام معروف سلسلوں سے ان کو ابتدا ہی سے فیض نسبت حاصل تھا۔ چنانچہ بعض صوفیانہ نظریات کو ہدف تنقید ٹھہراتے ہوئے بھی انہوں نے تمام بزرگوں کا انتہائی احترام ملحوظ رکھا۔ زندگی کے آخری ایام میں جب وہ جہانگیری لشکر کے ساتھ راجپوتانہ میں تھے تو خواجہ معین الدین چشتی اجمیری کی خانقاہ پر حاضر ہوئے اور قیام کیا۔ انہوں نے جب بچشم خود دیکھا کہ متعدد مسلمان عالم اور صوفی شریعت محمدیہ کی واضح تعلیمات سے انحراف کر کے مختلف مسلکوں کو اختیار کئے ہوئے ہیں اور شرعی امور میں تحریف و ترمیم بھی کر رہے ہیں تو نہایت بے باکی کے ساتھ ان کے خلاف آواز اٹھائی۔ ان کے مکتوبات میں علمائے سوء اور صوفیائے خام پر شدید تنقید ہے۔ اکبری الحاد کا ایک اہم سبب دراصل یہی علمائے سوء تھے جن کا کردار نہایت افسوسناک تھا۔ انہوں نے حضرت مجدد کے اقوال و اعمال کی شکایت جہانگیر سے کی اور بادشاہ کو سجدہ تعظیم نہ کرنے کے عمل کو آپ کا ذاتی غرور قرار دے کر جہانگیر کے حکم پر ایک سال کے لیے ان کو قلعہ گوالیار میں قید کروا دیا۔

یہ شیخ احمد کا کمال ظرف ہے کہ انہوں نے جس طرح اکبر کے حکم سے اپنے خسر سلطان تھانیسری کے قتل (رود کوثر، ۲۳۹) کی کہیں شکایت نہیں کی، جہانگیر کے ہاتھوں قید و بند کی صعوبات کا بھی کہیں گلہ نہیں کیا۔ انہوں نے صرف اور صرف دینی اور ملی امور کی ترویج کو پیش نظر رکھا۔ علمائے سوء کے خلاف انہوں نے اس لیے شدید لحن اختیار کیا کہ وہ دین اسلام کو اپنی ذاتی اغراض کی خاطر سخت نقصان پہنچا رہے تھے۔ مکتوب شمارہ ۴۷ میں شیخ فرید کو تحریر فرماتے ہیں:

"دنیا پرست علماء جن کا مقصود دنیائے دوں ہے ان کی صحبت زہر قاتل ہے اور ان کی بدی کا فساد دوسروں کو بھی لپیٹ میں لیے ہوئے ہے۔"

مکتوب شمارہ ۵۳ میں شیخ فرید کو پھر تحریر کرتے ہیں:

''جس طرح لوگوں کی نجات علماء کے وجود سے وابستہ ہے، لوگوں کی بربادی کا باعث بھی یہی علماء ہیں۔ لوگوں کی ہدایت اور ان کی گمراہی انہی سے وابستہ ہے۔ کسی بزرگ نے ابلیس لعین کو دیکھا کہ فارغ اور بے کار بیٹھا ہوا ہے۔ اس کا راز دریافت کیا تو ابلیس نے بتایا کہ اس وقت کے علماء ہمارا کام انجام دے رہے ہیں اور بہکانے اور گمراہ کرنے کے لیے کافی ہیں (کلیات، امام ربانی مکتوبات شمارہ ۵۳۵ جلد ۳، ۱۸۹)

علامہ اقبال نے بھی اسی تلخ نوائی کے ساتھ علمائے سوء کے منفی کردار پر اپنے فارسی اور اردو کلام میں تنقید کی ہے۔ جس طرح اکبری اور جہانگیری دور میں علمائے سوء بادشاہوں، امیروں اور شہزادوں کے تملق اور چاپلوسی میں پیش پیش تھے اور شریعت کی اعلیٰ اقدار کو نظر انداز کر کے خلاف سنت اقدامات اور بدعت کی ترویج میں سرگرم عمل تھے، اقبال کے دور میں بھی یہ حضرات انگریز حاکموں اور کانگرسی لیڈروں کی طرف داری اور حمایت میں اس قدر مخلصانہ اور صادقانہ کوششیں کر رہے تھے کہ انہیں ملک و ملت کا مفاد نظر ہی نہیں آتا تھا۔ ان میں سے بعض آخری وقت تک ملی تشخص کی بقا اور پاکستان کے قیام کی مخالفت پر کمر بستہ رہے۔ تقریباً یہی حال بعض پیروں اور پیرزادوں کا بھی تھا۔ علامہ اقبال نے جو نظم حضرت مجدد کے مزار پر حاضر ہونے کے حوالے سے کہی اس میں ان پیرزادوں کے افسوسناک کردار کو بیان کرتے ہوئے لکھا کہ ان لوگوں نے کلاہ فقر کو چھوڑ کر طرہ دستار کو اپنے لیے انتخاب کر لیا ہے۔ کلاہ فقر سے دلوں میں ولولۂ حق تھا لیکن طرۂ دستار نے ان پیرزادوں کو خدمت سرکار کے نشہ سے سرمست کر دیا ہے (بال جبریل، ۱۶۷۔۱۶۸)۔

اقبال کو عجمی تصوف پر سخت اعتراض ہے کیونکہ اس کی بنیاد عموماً یونانی حکمت پر ہے، جسے بعض صوفیہ کی اصطلاح میں وحدت الوجود کہا جاتا ہے۔ مسلمان مفکر صوفیہ میں اس کے غیر معمولی مفسر اور مبلغ شیخ محی الدین ابن عربی (متوفی ۶۳۸ھ) ہیں جن کی تحریروں سے اکثر صوفیہ اور صوفی منش شعراء متاثر ہوئے۔ ابن عربی نے یونانی افکار کو قرآنی مطالب کے ساتھ اس حیرت انگیز انداز میں بیان کیا کہ وہ فکر اسلامی کا ایک جزو بن گئے اور بہت کم اہل نظر اسے شناخت کر سکے۔ فتوحات مکیہ میں مندرجہ ذیل الفاظ ہیں:

''بزرگ و برتر ہے وہ ذات جس نے سب اشیاء کو پیدا کیا اور جو خود ان کا جوہر اصلی (اعیان) ہے ابن عربی کے مندرجہ ذیل ایک شعر کا ترجمہ قابل ملاحظہ ہے:

''اے کہ تو نے تمام اشیاء کو اپنی ذات میں خلق کیا تو جمع کرتا ہے ہر اس چیز کو جسے تو پیدا کرتا ہے۔ تو وہ چیز پیدا کرتا ہے جس کا وجود تیری ذات میں (مل کر) کبھی فنا نہیں ہوتا اور اس طرح تو ہی تنگ ہے اور تو ہی وسیع ہے''۔ (فصوص، ۸۸، بہ حوالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۹، ۶۰۹)

ابن عربی مزید اظہار خیال کرتے ہیں:

''میرا دل ہر ایک صورت کا مسکن بن گیا۔ یہ غزالوں کے لیے ایک چراگاہ ہے اور عیسائی راہبوں کے لیے خانقاہ اور بت پرستوں کے لیے مندر اور حاجیوں کے لیے کعبہ اور الواح تورات اور کتاب القرآن۔ میں مذہب عشق کا پیرو ہوں اور اسی سمت چلتا ہوں جدھر اس کا کارواں مجھے لے جائے کیوں کہ یہی میرا دین ہے اور یہی میرا ایمان ہے (ترجمان الاشواق، ۳۹۔۴۰، بہ حوالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۱، ۹۹۱)

برصغیر میں شیخ احمد سرہندی شاید پہلے عظیم عارف ہیں جنہوں نے وحدت الوجود کے منفی اثرات کو اچھی طرح درک کر لیا اور اکبری تحریک اور بھگتی تحریک کو ایک حد تک مذکورہ نظریہ کا نتیجہ قرار دیا۔ چنانچہ انہوں نے واضح الفاظ میں شیخ ابن عربی کے نظریات کی مخالفت کی اور اس کی تعبیرات کو ملت کے لیے نقصان دہ قرار دیا۔ مکتوب شمارہ ۳۱ میں شیخ صوفی کو لکھا:

''تعجب ہے کہ شیخ محی الدین اور ان کے پیرو ذات واجب تعالیٰ کو مجہول مطلق کہتے ہیں اور اس کے لیے کسی حکم کا ثبوت بھی نہیں لاتے۔'' (مکتوبات دفتر اول، ۱۱۱)

مکتوب شمارہ ۱۰۰ میں ملا حسن کشمیری کو تحریر کیا:

''آپ نے لکھا ہے کہ شیخ عبدالکبیر یمنی نے کہا ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ عالم الغیب نہیں۔ مخدوم گرامی فقیر اس طرح کی باتیں سننے کی تاب نہیں رکھتا۔ میری رگ فاروقی بے اختیار حرکت میں آتی ہے اور اس طرح کی باتوں کی تاویل و توجیہ کی فرصت نہیں دیتی۔ چاہے ایسی باتوں کا قائل شیخ عبدالکبیر یمنی ہو یا شیخ اکبر شامی۔ محمد عربی ﷺ کا کلام درکار ہے نہ کہ محی الدین ابن عربی اور صدر الدین قونوی یا عبدالرزاق کاشی کا کلام۔ ہمیں نص کے ساتھ کام ہے۔ فص کے ساتھ نہیں۔ فتوحات مدینہ نے ہمیں

فتوحات مکیہ سے بے نیاز کر دیا ہے'' (مکتوبات امام ربانی، ۲۸۲_۲۸۳)

حضرت مجدد نے مشائخ طریقت کو تین گروہوں میں تقسیم کیا ہے۔ مکتوب شمارہ ۱۶۰ میں یار محمد بدخشی طالقانی کو تحریر فرماتے ہیں:

''پہلا گروہ اس امر کا قائل ہے کہ عالم حق تعالیٰ کی ایجاد سے خارج میں موجود ہے اور جو کچھ اس میں اوصاف وکمالات ہیں سب حق تعالیٰ کی ایجاد سے ہیں۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو عالم کو حق تعالیٰ کا ظل جانتا ہے مگر اس امر کا قائل ہے کہ عالم خارج میں موجود ہے۔ اصالت کے طور پر نہیں بلکہ ظلیت کے طور پر اور یہ کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ کے وجود کے ساتھ قائم ہے جس طرح ظل اصل کے ساتھ قائم ہے۔ تیسرا گروہ وحدت الوجود کا قائل ہے، یعنی خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور بس، حق تعالیٰ کی ذات اور عالم کا خارج میں اصلاً تحقق نہیں بلکہ صرف علمی ثبوت رکھتے ہیں اور یہ گروہ یوں کہتا ہے کہ ''اشیاء نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی''۔ اگرچہ یہ گروہ بھی عالم کو حق تعالیٰ کا ظل کہتا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ان کا وجود صرف مرتبہ حس میں ہے۔ نفس الامر اور خارج میں عدم محض ہے۔ یہ لوگ حق تعالیٰ کو صفات وجوبیہ اور امکانیہ کے ساتھ متصف مانتے ہیں اور مراتب تنزلات ثابت کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ تیسرا گروہ اپنے درجات وصل وکمال میں مختلف ہونے کے باوجود واصل اور کامل ہے لیکن مخلوق کو ان کی ایسی باتوں نے گمراہی اور الحاد میں ڈال دیا ہے اور زندقہ اور بے دینی تک پہنچا دیا ہے۔ پہلا گروہ سب سے زیادہ اکمل اور اتم ہے اور زیادہ محفوظ اور کتاب وسنت سے زیادہ موافق ہے''۔

مذکورہ مکتوب میں مزید لکھتے ہیں کہ ''یہ درویش پہلے توحید وجودی میں سرگرداں رہا پھر مقام ظلیت میں پہنچا۔ پھر حق تعالیٰ کمال عنایت اور غریب نوازی سے بلند تر مقام پر لے گئے اور مقام عبدیت تک پہنچا دیا۔ اس وقت اس مقام کی بلندی واضح ہوئی اور گذشتہ مقامات سے تائب ہوا'' (مکتوبات دفتر اول، ۳۸۰_۳۸۴)

اقبال بھی نظریہ وحدت الوجود کے مخالف ہیں اور شیخ مجدد کی طرح مقام عبدیت کو ہی بلند ترین مقام قرار دیتے ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو فائز فرمایا ہے (کلیات اقبال، جاوید نامہ، ۶۰۱)

نظریہ وحدت الوجود کے متعلق علامہ اقبال کا مندرجہ ذیل بیان مکمل طور پر حضرت مجدد کے بیان کے مطابق ہے۔ وحدت الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ ہے، البتہ اس کے بیان کرنے والے نیک نیت ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد ومسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیہ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح کملا، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ یا دیگر مسائل۔ مذکورہ بالا تینوں مسائل میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ گو میں ان کے ماننے والوں کو کافر نہیں کہہ سکتا کیوں کہ انہوں نے نیک نیتی سے ان مسائل کا استنباط قرآن شریف سے کیا ہے۔ مسئلہ قدم ارواح افلاطونی ہے۔ بوعلی سینا اور ابونصر فارابی دونوں اس کے قائل تھے۔ چنانچہ امام غزالی نے اس وجہ سے دونوں بزرگوں کی تکفیر کی ہے''۔ (مقالات اقبال، ۲۰۱)۔ اقبال وحدت الوجود کے متعلق اپنا نقطہ نظر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''میرا مذہب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نظام عالم میں جاری و ساری نہیں بلکہ نظام عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے''۔ (مقالات اقبال، ۲۰۳) خواجہ حسن نظامی کے حوالے سے اقبال وحدت الوجود کے متعلق لکھتے ہیں:

''خواجہ صاحب کو یہ معلوم نہیں کہ یورپ کا علمی مذہب تو وحدت الوجود ہے جس کے وہ حامی ہیں۔ میں تو اس مذہب سے جو میرے نزدیک ایک قسم کی زندیقیت ہے تائب ہو کر خدا کے فضل وکرم سے مسلمان ہو چکا ہوں''۔ (مقالات اقبال، ۲۱۳) مکتوب شمارہ ۴۰ میں حضرت مجدد لکھتے ہیں:

''شریعت راسہ جزو است، علم وعمل واخلاص، پس طریقت و حقیقت خادم شریعت اند در تکمیل جزو اول کہ اخلاص است۔''

مذکورہ عبارت کے پیش نظر علامہ اقبال لکھتے ہیں:

''حضرت مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ اپنے مکتوبات میں کئی جگہ ارشاد فرماتے ہیں کہ تصوف شعائر حقہ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنے کا نام ہے۔ اگر تصوف کی یہ تعریف کی جائے تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض کرنے کی جرأت نہیں ہو سکتی۔ (مقالات اقبال، ۲۸۰)

''تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس سے لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں

ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے (اقبال نامہ، حصہ اول، ۵۳۔۵۴)

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے حضرت مجدد اور علامہ اقبال کے افکار میں مماثلت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دونوں وحدت الوجود کو غلط قرار دیتے ہیں۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد مسعود احمد نے بجا طور پر تحریر کیا ہے کہ یہ خیال صحیح نہیں بلکہ وہ اس کی شرعی تعبیرات کو غلط سمجھتے ہیں (مجدد الف ثانی اور محمد اقبال، ۵۳)۔

علامہ اقبال کے نزدیک وحدت الوجود کی تعبیر کے نتائج ملت اسلامیہ کے حق میں نہایت خطرناک نکلے ہیں۔ اسی وجہ سے حضرت مجدد اور علامہ اقبال نے اس کے اثرات و زندیقیت سے تعبیر کیا ہے۔

اقبال کا یہ تنقید بھی تصوف کے ان نظریات و معتقدات کے خلاف ہے جنہوں نے مسلمانوں میں رہبانیت کو فروغ دیا۔ اقبال اسے عجمیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک سلسلہ نقشبندیہ اور سلسلہ قادریہ بھی اس سے محفوظ نہیں رہے۔ سید سلیمان ندوی کے نام نومبر ۱۹۱۷ء میں لکھتے ہیں:

''خواجہ نقشبند اور مجدد سرہندی کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے۔ مگر افسوس ہے کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے۔ یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں میں خود بیعت رکھتا ہوں۔ حالانکہ حضرت محی الدین کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا۔'' حضرت سید عبدالقادر گیلانی کی تعلیمات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں

''مسلمان بھی اس رہبانیت سے بچ نہ سکے جس کی حقیقت سے قرآن نے انہیں آگاہ کر دیا تھا اور آج وہ آیت جو عیسائی راہبوں کے متعلق نازل ہوئی تھی خود مسلمانوں پر صادق آتی ہے۔ حالانکہ اکابر اسلامی وقتاً فوقتاً مسلمانوں کو رہبانیت کے خلاف متنبہ کرتے رہے۔ مثلاً سید السادات ابو محمد حضرت غوث الثقلین فتوح الغیب مقالہ ۳۶ میں فرماتے ہیں۔ ''اللہ سے ڈرتے رہو۔ اس کے خلاف نہ کرو اس طرح پر کہ ترک کر دو ان احکام کو جو اللہ کے رسول لائے ہیں اور اپنے پاس سے بدعتیں ایجاد کرنے لگو جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے گمراہ قوم (عیسائی) کے حق میں فرمایا ہے۔ انہوں نے رہبانیت کی بدعت نکالی جو ہم نے ان پر فرض نہ کی تھی'' (مقالات اقبال ۲۹۱)۔

جس طرح کہ حضرت مجدد و حضرت شیخ نے سب پر غیر تقدیر دیا تھا اسی طرح علامہ اقبال نے بھی اپنے افکار و نظریات میں صرف اور صرف قرآن پر انحصار کیا جیسا کہ انہوں نے کہا میں اعتقادی امور میں صرف قرآن پر انحصار کرتا ہوں۔ اقبال ایک خط میں اپنی فکری سرگذشت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا ہے کیوں کہ یورپین فلسفہ بہ حیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے۔ مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا ہے اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا ہے۔ اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی و قلبی جہاد کرنا پڑا (اقبال اور عشق رسالت مآب، ۱۱)۔ اقبال کے نزدیک مسلمان کی زندگی صرف اور صرف قرآن مجید سے ہے۔ فرماتے ہیں

گر تو می خواہی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن

علامہ اقبال نے حضرت مجدد کی طرح اپنے زمانے کے نازک ترین حالات میں مسلمانوں کی تاریخ ساز خدمت کی۔ غیر اسلامی نظریات کی تردید میں بھی نہایت بے باکی کے ساتھ قلم اٹھایا۔ مغربی تہذیب و تمدن کے ملحدانہ رجحانات کی بیخ کنی کرنے میں انہوں نے کوئی کسر نہ چھوڑی۔

کتابیات

ابن عربی، فصوص الحکم، مصر، ۱۳۰۴ء۔ ☆ ابن عربی، ترجمان الاشواق، ترجمہ نکلسن، آر۔ اے، لندن، ۱۹۱۱ء ☆ فاروقی، ابوالحسن زید، حضرت مجدد اور ان کے ناقدین، شرقپور ☆ احمد سرہندی، مکتوبات امام ربانی، کراچی، ۱۹۷۰ء۔ ☆ فاروقی، برہان احمد، اقبال اور مجدد الف ثانی، بزم اقبال، لاہور ☆ تاراچند، تمدن ہند پر اسلامی اثرات، (ترجمہ) ☆ دانشگاہ پنجاب، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور۔ ☆ عبدالسلام، اقبال کامل، کامران پبلیشرز، راولپنڈی

☆بدیوانی،عبدالقادر، منتخب التواریخ ،نولکشور،کانپور☆سالک، عبدالمجید،ذکر اقبال،لاہور☆مجلہ اقبال،قائداعظم محمد علی جناح،لاہور،اکتوبر۱۹۹۵ء☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو،شیخ غلام علی اینڈ سنز،لاہور،۱۹۷۳ء☆محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی ،شیخ غلام علی اینڈ سنز،لاہور،۱۹۸۳ء☆محمد اقبال،اقبالنامہ ، مرتبہ عطاء اللہ،شیخ محمد اشرف،لاہور،حصہ دوم،☆محمد اقبال،مقالات اقبال ،مرتبہ عبدالواحد معینی،لاہور☆محمد اقبال، مکتوبات اقبال، کراچی،۱۹۵۷ء☆محمد اکرام، رود کوثر ،لاہور،۱۹۸۲ء☆محمد اکرم، سید،اقبال اور ملی تشخص ،بزم اقبال،لاہور،۱۹۹۸ء☆فاضل محمد رشید، اقبال اور عشق رسالت مآب ،کراچی☆محمد مسعود احمد،حضرت مجدد الف ثانی اور ڈاکٹر محمداقبال، سیالکوٹ،۱۹۸۰ء☆احمد سرہندی، مکتوبات امام ربانی ، ۔ور،☆رومی مثنوی معنوی ۳:۳۳۱۶☆ڈاکٹر محمد مسعود احمد۔ حضرت مجدد الف ثانی اور ڈاکٹر محمد اقبال سیالکوٹ ۱۹۸۰ء حاشیہ بحوالہ منشورات اقبال مرتبہ بزم اقبال لاہور،اقبال اور مجدد الف ثانی ،۵۳ازڈاکٹر برہان احمد فاروقی☆اقبال۔اقبال نامہ جلد اول،لاہور،☆اقبال۔مقالات اقبال ،لاہور،۱۹۸۸ء☆البیان اقبال نمبر۱۹۳۹ء ص۲۴ بحوالہ اقبال کامل ازعبدالسلام ندوی، ☆مکاتیب اقبال رک،سید محمد رشید فاضل۔ اقبال اور عشق رسالت مآب ،کراچی☆اقبال رموز بیخودی کلیات اقبال لاہور،۱۹۹۰ء☆ قائداعظم محمد علی جناح مجلہ اقبال لاہوراکتوبر۱۹۹۵ء☆محمد اقبال بانگ درا،

سید محمد اکرم اکرام

احمد شاہ ابدالی

اس کا اصل نام احمد خان تھا۔ وہ زمان خاں کا دوسرا بیٹا تھا جو سدوزئی قبیلہ کا سردار اعلیٰ تھا۔ احمد خان ۱۷۲۲ء میں ملتان میں پیدا ہوا۔ (گنڈا سنگھ،احمد شاہ درانی،۱۵) بعض نے اس کا سال ولادت ۱۷۲۴ء لکھا ہے (اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد۲ ص ۱۳۱) اور بعض کے نزدیک وہ ۱۷۲۳ء کو بمقام ہرات پیدا ہوا۔ (احمد شاہ بابائے افغان، مقدمہ) وہ بڑی مستعد اور اعلیٰ شخصیت کا مالک تھا۔ ابھی اس کی عمر ۱۶ سال تھی جب نادر شاہ نے اسے اپنے ذاتی محافظوں کے دستہ کا سپہ سالار مقرر کیا۔ (احمد شاہ درانی،۱۸) ۱۷۴۷ء میں جب قزلباش سازشیوں نے نادر شاہ کو خراسان میں قتل کر دیا تو احمد خان نے مختلف قبائل کی رضامندی سے اپنی بادشاہی کا اعلان کیا اور قندھار میں اس کی تخت نشینی کی رسم ادا کی گئی اور اس کے نام کا سکہ جاری ہوا۔ اس طرح وہ ملت افغان کا مؤسس اور افغانستان کا پہلا حکمران بنا۔ احمد شاہ بعض اعتبار سے اپنے عہد کے نہایت ہی ممتاز حکمرانوں میں سے تھا۔ اس کی صلاحیت جہانبانی ،تدبر، عسکری لیاقت کا اعتراف اس کے مخالفین تک نے کیا ہے۔ اس نے زیر تسلط علاقہ کو جو اس وقت چھوٹی چھوٹی منتشر ریاستوں پر مشتمل تھا ایک مضبوط سیاسی سانچے میں ڈھال لیا اور افغانستان کو متشکل کیا۔

احمد شاہ مذہبی رجحانات کا آدمی تھا۔ علماء و مشائخ کا ہجوم اس کے دربار سے وابستہ تھا۔ پشاور، لاہور اور بٹالہ کے مشائخ کی خدمت میں وہ اکثر حاضر ہوتا ، دہلی، اجمیر اور پانی پت کے مزارات پر اس نے عقیدت سے حاضری دی۔ جنگ پانی پت کے اگلے دن وہ حضرت بو علی شاہ قلندر کے مزار پر نیاز مندانہ گیا تھا۔ ہر جمعرات کو وہ علماء و مشائخ کو کھانے پر بلاتا تھا اور مذہبی معاملات پر گفتگو کرتا تھا۔ وہ خود نہایت پابند شرع سنی تھا۔

ان تمام مذہبی دلچسپیوں کے باوجود وہ انتہائی غیر متعصب اور وسیع النظر شخص تھا۔ اس کے ملک میں ہندو، عیسائی سب پوری مذہبی آزادی کے ساتھ رہتے تھے۔ افغانستان کی تجارت ہندوؤں کے ہاتھ میں تھی۔ ایران کے شمالی علاقہ سے نادر شاہ نے عیسائیوں کو لا کر کابل میں بسا دیا تھا۔ ہندو اور عیسائی دونوں اطمینان کے ساتھ افغانستان میں زندگی بسر کرتے تھے۔ اس امر کی تصدیق ۱۷۸۳ء میں جارج فوسٹر نے کی تھی (شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، ۲۲۵)۔

علامہ اقبال احمد شاہ کی شخصیت سے بہت متاثر تھے۔ جاوید نامہ کے اختتام پر علامہ نے نادر، ابدالی اور سلطان شہید کے بارے میں بعض اہم نکات بیان کئے ہیں۔ ابدالی افغانستان کے بارے میں جس کا

وہ مؤسس تھا، اقبال سے دریافت کرتا ہے کہ وہ جوان افغان، جو سلطنتیں قائم کر کے پھر اپنے پہاڑوں کی طرف چلا گیا، آج زندگی کے نشیب وفراز میں اس کی کیا کیفیت ہے۔ اقبال نے کہا:

امتان اندر اخوت گرم خیز
او برادر با برادر در ستیز

(کلیات اقبال فارسی،۷۶۰)

یعنی، آج قومیں اتحاد اور اخوت کے پیمان باندھ رہی ہیں لیکن افغانستان میں ایک افغان اپنے دوسرے افغان بھائی کے خلاف بر سرپیکار ہے، حالانکہ افغانستان کی زندگی سے مشرق کی زندگی ہے۔ اس کا دس سالہ بچہ سپہ سالار ہوتا ہے۔ افغان اپنے آپ سے بالکل غافل ہے اور اپنی صلاحیتوں سے ناواقف ہے۔ دولت دل کا حامل ہوتے ہوئے بھی اس دولت سے بے خبر ہے۔ وہ اپنی مادی صلاحیتوں کو جانتا ہے اور نہ معنوی استعدادوں کو پہچانتا ہے۔ اسے اپنی منزل کا کچھ پتہ نہیں۔ چنانچہ زندگی کے مقاصد سے بالکل بے خبر ہے۔ اگر مال و دولت سے لدا ہوا اونٹ اسے مل جائے تو وہ اس مال و دولت کی بجائے اونٹ کے گلے کی گھنٹی حاصل کر کے خوش ہو جاتا ہے (جاوید نامہ، کلیات اقبال فارسی،۷۶۴۔۷۶۵)

احمد شاہ ابدالی افغانستان کی سیاسی، جغرافیائی اور دینی اہمیت پر گفتگو کرتا ہوا پھر اقبال سے کہتا ہے:

آسیا یک پیکر آب و گل است
ملت افغان در آں پیکر دل است
از فساد او فساد آسیا
در کشاد او کشاد آسیا

(جاوید نامہ، کلیات اقبال فارسی، ص ۷۶۵)

''ایشیا آب وخاک کا محض ایک پیکر ہے جب کہ ملت افغان اس پیکر میں بمنزلہ دل ہے۔ اس کی تباہی سارے ایشیا کی تباہی ہے اور اس کی اصلاح سارے ایشیا کی اصلاح ہے۔ اگر دل صحت مند ہے تو جسم بھی صحت مند ہے۔ ورنہ یہ سارا نظام برباد ہے۔ دیکھا جائے تو دل بھی جسم کی طرح ضابطہ حیات کا پابند ہے۔ دل کینہ سے مرتا ہے اور دین سے زندہ ہوتا ہے۔ دین کی قوت وحدت سے حاصل ہوتی ہے۔ جب افراد میں قوت وحدت پیدا ہوتی ہے تو اس سے ملت معرض وجود میں آتی ہے۔''
(ایضاً،۷۶۵۔۷۶۶)

''مشرق کی تباہی کا باعث اس کی تقلید مغرب ہے۔ حالانکہ مشرقی اقوام کو چاہیے کہ وہ مغرب پر تنقید کریں۔ مغرب کی قوت کا سرچشمہ عیش ونشاط کے آلات نہیں، نہ ہی یہ قوت بے پردہ لڑکیوں کے رقص وسرود کا نتیجہ ہے، نہ ہی یہ حسین عورتوں کے سحر حسن سے ہے اور نہ ہی ان کی عریاں ساق اور آراستہ زلفوں کی وجہ سے ہے۔ مغرب کے استحکام کا باعث اس کے لادینی نظریات بھی نہیں اور نہ ہی لاطینی رسم الخط ہے، بلکہ مغرب کی طاقت کا اصل سرچشمہ اس کے علوم وفنون ہیں۔ اسی شعلے سے اس کے چراغ روشن ہیں۔ دانش وحکمت کا حصول لباس کی قطع وبرید پر مبنی نہیں۔ عمامہ علم وفن کی تحصیل میں مانع نہیں آتا۔ علم وفن حاصل کرنے کے لیے مغز اور محنت کی ضرورت ہے، مغربی لباس اور وضع وقطع کی ضرورت نہیں۔ اس راہ میں جو چیز ضروری ہے وہ دقت نظر ہے نہ کہ کوئی خاص قسم کی کلاہ۔ زندگی کی راہوں میں آگے بڑھنے کے لیے فکر چالاک اور طبع دراک درکار ہے اور بس''۔ (کلیات اقبال فارسی،۷۶۶)

''اگر کوئی شخص راتوں کو جاگ کر محنت کرے تو وہ علم وفن اور دانش وحکمت کا سراغ لگا سکتا ہے۔ درحقیقت ایشیا ایک ایسا ملک ہے جس کے راستے کسی پر مسدود نہیں، صرف اسے فتح کرنے کی ضرورت ہے۔''

''ترک اپنے آپ کو فراموش کر کے مغرب کا دلدادہ بن گیا ہے، اس نے فرنگیوں کے ہاتھ سے زہر شیریں نوش کیا ہے۔ یہ اس لیے کہ اس نے تریاق عراق کو ہاتھ سے دے دیا ہے۔ میں ترک کے بارے میں صرف یہی کہہ سکتا ہوں کہ خدا اس پر رحم فرمائے۔ مغرب زدہ شخص نمود ونمائش کا فریفتہ ہو کر مغرب سے رقص وسرود سیکھتا ہے۔ وہ اپنے سرمایۂ حیات کو کھیل کود میں ضائع کر دیتا ہے۔ چونکہ حصول علم مشکل کام ہے اس لیے وہ کھیل کود کو پسند کرتا ہے۔ تن آسانی کی وجہ سے وہ سہل پسندی اپنے لیے اختیار کرتا ہے۔ حالانکہ کار زار حیات میں سہل پسندی موت کے مترادف ہے۔'' (ایضاً،۷۶۶۔۷۶۷)

مندرجہ بالا تقریر کے بعد مغربی تہذیب کے متعلق علامہ اقبال اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''تجھے معلوم ہے کہ مغربی تہذیب کیا ہے؟ یہ رنگوں کی ایک بہشت ہے اور صرف فریب نظر ہے۔ اس کی چمک دمک نے کتنے ہی

خانداتوں کو تباہ اور گھروں کو ویران کر دیا ہے۔ اس کا ظاہر خوبصورت اور پرکشش، مگر اس کا باطن کمزور اور مقلدانہ ہے۔ اس کی کمزوری کا نتیجہ ہے کہ آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے دل اس کی خواہش کرنے لگتا ہے اور پھر اسی بتخانے کے آگے سرنگوں ہو جاتا ہے" (جاوید نامہ، ۶۴۹-۶۵۱)

اکتوبر ۱۹۳۳ء میں علامہ اقبال افغانستان گئے تو ابدالی کے مزار پر حاضر ہوئے۔ وہاں ایک نظم کہی جس کا عنوان ہے "بر مزار حضرت احمد شاہ ابدالی بابا علیہ الرحمہ، مؤسس ملت افغانیہ" (کلیات فارسی، پس چہ باید کرد، ۸۷۵-۸۷۶)۔ مزار پر ابدالی کو خراج تحسین ادا کرتے ہوئے علامہ اقبال نے کہا:

"یہ اس روشن ضمیر بادشاہ کی قبر ہے جس کے باطن سے ایک ملت کا ظہور ہوا۔ آسمان اس کی قبر کے گنبد کو حرم کی طرح مقدس جانتا ہے۔ اس گنبد کے طواف سے سورج کی پیشانی چمکتی ہے۔ اس مجاہد بادشاہ نے اقلیم سخن میں بھی اپنا سکہ رائج کیا۔ حرمت کو ذوق تجسس عطا کیا۔ فرشتے اس کی قبر پر تسبیح خوانی کرتے ہیں۔ اس کے دست و دل کس قدر فیاض اور بے نیاز تھے کہ اس نے کئی سلطنتیں حاصل کیں مگر انہیں [illegible]۔ وہ [illegible] عارف اور شمشیر زن تھا۔ اس کی روح نے مجھ سے کلام کرتے ہوئے کہا:

"مجھے تیرے مقام کا علم ہے۔ تیرے نغمے اس زمین کے سینے کو گرم رکھتے ہیں۔ سنگ و خشت تیرے فیض سے زندہ ہو جاتے ہیں۔ تیری گفتار سے سینے اور دل میں روشنی چمکتی ہے۔ تو حقیقت آشنا ہے۔ تیرے انفاس سے بوئے حق آتی ہے۔ تو کچھ عرصہ ہمارے وطن میں ٹھہر۔ تجھے خدا نے بے تاب روح عطا کی ہے۔ تو ملک و دین کے اسرار سے واقف ہے۔ تو نادر کے بیٹے ظاہر شاہ پر اپنے باطن کا اظہار کر۔" (کلیات اقبال فارسی، ۸۷۷-۷۸)

افکار اقبال کا اہم ترین نکتہ جس نے اقبال کو حکیم الامت، مفکر سیاست اور شاعر قرآن بنایا، ملت و وطن یا دین و وطن کا ہی مسئلہ ہے۔ ابدالی نے اقبال سے اس مسئلے کی وضاحت کا تقاضا کیا۔

مغرب کی سیاست نے دین کو وطن سے الگ کر دیا۔ مغرب میں یہ کام میکیاولی، ہوبز، روسو، والٹیئر، نطشے اور رسل جیسے مفکرین نے اس طرح انجام دیا کہ عیسائیت ایک خانقاہی نظام حیات تھا۔ وہ مشرق و مغرب پر پھیلے ہوئے وسیع انسانی ادارے کو کسی طرح بھی چلا نہیں سکتا تھا۔ چنانچہ انہوں نے اسے کلیسا تک محدود کر دیا۔ بدقسمتی سے مغرب زدہ مسلمان سیاستدانوں نے اسلام کو بھی عیسائیت کا مترادف دین قرار دے کر اسے بھی سیاست سے الگ کر دیا۔ یہ عمل انجام دینے والا پہلا مسلمان حکمران اتاترک تھا جس کی تقلید ایران کے بادشاہ رضا شاہ پہلوی نے کی اور پھر وہ دائرہ مغربی سیاست کے اثر و نفوذ کی بنا پر وسیع تر ہوتا چلا گیا۔ علامہ اقبال نے مغرب پر جو تنقید کی ہے وہ دراصل مغرب کی لادین سیاست اور اس کے خوفناک نتائج کے حوالے سے کی ہے۔ اقبال اس فکری محاذ جنگ پر زندگی بھر لڑتے رہے۔ انہوں نے دین و وطن کی اس جنگ کو معرکہ خیبر سے بھی بڑھ کر قرار دیا ہے۔ انہیں یہ بھی احساس ہے کہ عصر حاضر میں یہ جنگ وہ اکیلے ہی لڑ رہے ہیں:

بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین و وطن
اس زمانے میں کوئی حیدر کرار بھی ہے

(بال جبریل، ص ۹۳)

اسلام ایک ایسا کل ہے جس میں زندگی کے تمام شعبے خواہ وہ عبادات سے متعلق ہوں یا سیاست سے، اقتصاد سے متعلق ہوں یا سائنس اور ٹیکنالوجی سے، فلسفہ سے متعلق ہوں یا ادبیات سے، فوج سے متعلق ہوں یا عدلیہ سے، انتظامیہ سے متعلق ہوں یا مقننہ سے سب کے سب مکمل طور پر اسلام کے دائرہ علم و عمل میں شامل ہیں۔ اقبال نے دین اسلام کے اس مفہوم کو اپنے تمام آثار میں تکرار سے بیان کیا ہے۔ اور اقبال دراصل عصر حاضر میں اسلام کی اسی تعبیر کا نام ہے۔ ابدالی کے کہنے پر اقبال نے ۴۷ اشعار پر مبنی ایک نظم میں کراری یعنی دشمن پر شدت سے حملہ کرنے کی تعلیم دی اور کہا:

می شناسی معنی کرار چیست؟
این مقامے از مقامات علیؓ است
امتاں را در جہان بے ثبات
نیست ممکن جز بہ کراری حیات
سرگذشت آل عثمان را نگر
از فریب غربیاں خونین جگر
تا ز کراری نصیبے داشتند
در جہاں دیگر علم افراشتند

مسلم ہندی چرا میداں گذاشت
ہمت او بوئے کراری نداشت
(کلیات اقبال فارسی، ۸۷۸)

ایران اور ہندوستان کی تاریخ سے متعلق احمد شاہ ابدالی کے دو عظیم سیاسی کارنامے ہیں۔ ایک یہ کہ اس نے خراسان کا مشرقی حصہ ایران سے منقطع کر کے افغانستان کی ایک مستقل مملکت تشکیل کی جس کی اصل وجہ ایران میں صفویوں کا قائم کردہ مذہبی متشددانہ نظام تھا۔ اس مذہبی رویے کو خاص تقویت دینے والے وہ مغربی سفارت کار تھے جو یورپ میں عثمانی ترکوں کی پیش قدمی کو روکنے کے لیے صفویوں کی عسکری مدد کر رہے تھے۔ ان میں ایک سر انتھونی شرلے اور دوسرا سر رابرٹ شرلے تھا۔ صفویوں کے قائم کردہ نظام سے ایران میں غیر معمولی مذہبی انتشار پیدا ہوا۔ ابدالی نے اپنی سیاسی بصیرت کا ثبوت دیتے ہوئے ایران سے اپنا علاقہ ہی الگ کر لیا اور اسے پنجاب، سندھ اور کشمیر کے ساتھ ملحق کر دیا۔

اس کا دوسرا عظیم کارنامہ یہ ہے کہ جب ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کے تار و پود بکھرنے لگے اور اس سیاسی انتشار کے نتیجے میں مرہٹے مسلمانوں کو تباہ و برباد کرنے کے لیے وحشیانہ انداز میں اٹھے تو ابدالی نے ان پر ضرب کاری لگائی۔ اگرچہ مغلیہ سلطنت سنبھل نہ سکی، لیکن ابدالی کی مرہٹوں سے جنگ کے نتیجے میں اقتدار ہندوؤں کے ہاتھ میں نہ جا سکا۔ اس جنگ کے اسباب کچھ یہ تھے کہ

۱۷۳۹ء میں نادر شاہ کے تباہ کن حملے کے بعد مغلیہ سلطنت کا ڈھانچہ ہر اعتبار سے شکست و ریخت کی زد میں تھا۔ بادشاہ عیاش تھے۔ امراء حریص اور شہزادے آرام طلب جس کے نتیجے میں اصل طاقت بعض مسلمان سپہ سالاروں اور مرہٹہ جرنیلوں کے ہاتھ میں جا چکی تھی۔ ان حالات میں شاہ ولی اللہ دہلوی کی اعلیٰ بصیرت نے احمد شاہ ابدالی کو جو ہندوستان کے سیاسی، مذہبی، معاشرتی، جغرافیائی، اقتصادی اور تاریخی حالات و نظامات کو بہت اچھی طرح جانتا تھا، مرہٹوں کی خوفناک طاقت کو کچلنے کی دعوت دی۔ البتہ اور لوگوں نے بھی ابدالی کو خط لکھے کہ وہ انہیں بچانے کے لیے حملہ کرے۔ مثلاً سیر المتاخرین میں طباطبائی لکھتا ہے کہ:

''مردم از دست شان (مرہٹہ ھا) بجان آمدہ برائے ناموس و آبروئے خود شاہ ابدالی را بہ منت از ولایت طلب داشتند''

شاہ ولی اللہ دہلوی نے احمد شاہ ابدالی کے نام اپنے مکتوب میں ہندوستان کی سیاسی، اقتصادی اور تاریخی حیثیت کو بہترین الفاظ میں پیش کیا۔ اس مؤثر تحریر نے یقیناً ابدالی کو فوری اقدام کے لیے متحرک کیا۔ علامہ اقبال شاہ ولی اللہ کی بصیرت کے بارے میں لکھتے ہیں

''انہوں نے سب سے پہلے ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی۔'' شاہ ولی اللہ کے مکتوب بنام شاہ ابدالی کے چند اقتباسات درج ذیل ہیں:

''غیر مسلموں میں ایک قوم مرہٹہ نامی ہے کہ ان کا ایک سردار ہے۔ اس قوم نے کچھ عرصہ سے اطراف دکن میں سر اٹھایا ہے اور تمام ملک ہندوستان پر اثر انداز ہے۔ شاہان مغلیہ میں سے بعد کے بادشاہوں نے عدم دور اندیشی، غفلت اور اختلاف فکر کی بنا پر ملک گجرات مرہٹوں کو دے دیا۔ پھر اسی کوتاہ اندیشی اور غفلت کی وجہ سے ملک مالوہ بھی ان کے سپرد کر دیا اور ان کو وہاں کا صوبہ دار بنا دیا۔ رفتہ رفتہ قوم مرہٹہ قوی تر ہوئی اور اکثر بلاد اسلام ان کے قبضہ میں آ گئے۔ المختصر سوائے دہلی اور دکن کے خاص طور پر مرہٹوں کا تسلط ہے۔ قوم مرہٹہ کو شکست دینا آسان کام ہے بشرطیکہ غازیان اسلام کمر ہمت باندھ لیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قوم مرہٹہ خود قلیل ہیں، لیکن ایک گروہ کثیر ان کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ اس گروہ میں سے ایک صف کو بھی اگر درہم برہم کر دیا جائے تو یہ قوم منتشر ہو جائے گی۔ چونکہ یہ قوم قوم نہیں ہے، اس لیے اس کا تمام تر سلیقہ ایسی کثیر فوج جمع کرنا ہے جو چیونٹیوں اور ٹڈیوں سے بھی زیادہ ہو۔ دلاوری اور سامان حرب کی بہتات ان کے یہاں نہیں ہے۔ الغرض قوم مرہٹہ کا فتنہ ہندوستان کے اندر بہت بڑا فتنہ ہے۔ حق تعالیٰ بھلا کرے اس شخص کا جو اس فتنے کو دبائے''۔

''سلطنت کا جز نام کے اور کچھ باقی نہیں رہا۔ جب ملازمین بادشاہ کا یہ برا حال ہے تو تمام دیگر اشخاص کے حال کو جو کہ وظیفہ خوار یا سوداگر یا اہل صنعت ہیں انہیں پر قیاس کر لینا چاہیے کہ کس قدر خراب ہو گیا ہوگا۔ طرح طرح کے ظلم اور بے روزگاری میں یہ لوگ گرفتار ہیں۔ علاوہ اس تنگی و مفلسی کے جب سورج مل کی قوم نے اور صفدر جنگ نے مل کر دہلی کے پرانے شہر پر دھاوا بولا تو یہ غریب سب کے سب بے خانماں، پریشان اور بے مایہ ہو گئے۔ پھر متواتر آسمان سے قحط نازل ہوا۔ غرضیکہ جماعت مسلمین قابل رحم ہے۔ اس وقت جو عمل و دخل سرکار پادشاہی میں

ہے وہ ہنود کے ہاتھ میں ہے۔ ہر قسم کی دولت و ثروت ان کے گھروں میں جمع ہے۔ افلاس و مصیبت کا بادل مسلمانوں پر چھا رہا ہے"۔

اس زمانے میں ایسا بادشاہ جو صاحب اقتدار و شوکت ہو اور لشکر مخالفین کو شکست دے سکتا ہو، دور اندیش اور جنگ آزما ہو، سوائے آنجناب کے اور کوئی موجود نہیں۔ یقینی طور پر جناب عالی پر فرض عین ہے ہندوستان کا قصد کرنا اور مرہٹوں کا تسلط توڑنا اور مسلمین کو غیر مسلموں کے پنجے سے آزاد کرنا۔ اگر غلبہ کفر معاذ اللہ اسی انداز پر رہا تو مسلمان اسلام کو فراموش کر دیں گے اور تھوڑا زمانہ گزرے گا کہ یہ ایسی قوم بن جائے گی کہ اسلام اور غیر اسلام میں تمیز نہ ہو سکے گی۔ یہ بھی ایک بلائے عظیم ہے۔ اس بلائے عظیم کے دفع کرنے کی قدرت بہ فضل خداوندی جناب کے علاوہ کسی کو میسر نہیں"۔

ہم بندگان الٰہی حضرت رسول خدا ﷺ کو شفیع گردانتے ہیں اور خدائے عزوجل کے نام پر التماس کرتے ہیں کہ ہمت مبارک کو اس جانب متوجہ فرما کر مخالفین سے مقابلہ کریں تاکہ خدائے تعالیٰ کے یہاں بڑا ثواب جناب کے نامہ اعمال میں لکھا جائے اور مجاہدین فی سبیل اللہ کی فہرست میں نام درج ہو جائے۔ دنیا میں بے حساب غنیمتیں ملیں اور مسلمان دست کفار سے خلاصی پائیں۔ خدا سے پناہ مانگتا ہوں اس بات سے کہ نادر شاہ کی طرح عمل نہ ہو کہ وہ مسلمانوں کو زیر و زبر کر گیا اور مرہٹہ و جٹ کو سالم و غانم چھوڑ کر چلتا بنا۔ نادر شاہ کے بعد سے مخالفین قوت پکڑ گئے در لشکر اسلام کا شیرازہ بکھر گیا اور سلطنت دہلی بچوں کا کھیل بن گئی۔ پناہ بخدا، اگر قوم کفار اسی حال پر رہے اور مسلمان ضعیف ہو جائیں تو اسلام کا نام بھی باقی نہ رہے گا"۔ (شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، ۹۹۔۱۰۶)

شاہ ولی اللہ کا مندرجہ بالا خط اور دیگر درخواستیں جب احمد شاہ ابدالی کو پہنچیں تو اس نے حمیت اسلامی کے پیش نظر ہندوستان میں مرہٹوں کے بڑھتے ہوئے زور کو ختم کرنے اور پریشان حال مسلمانوں کو پنجہ کفار سے نجات دلانے کے لیے حملہ کی تیاری کی۔

مرہٹوں اور ان کے ساتھیوں کی تعداد تقریباً تین لاکھ بیان کی گئی ہے۔ ابدالی فوجیں دہلی پہنچ کر اسے خالی کر آئی تھیں جس کے نتیجے میں بتاریخ ۳ اگست ۱۷۶۰ء دہلی پر مرہٹوں کا قبضہ ہو گیا۔ مرہٹہ سردار سدا شیو کو ہاتھی پر بٹھا کر فاتحانہ شان و شوکت کے ساتھ شاہی قلعے میں لایا گیا جہاں اس کی بادشاہی کا اعلان کرانے کا قصد بھی کیا گیا۔ لیکن یہ اعلان اس بات پر مؤخر کر دیا گیا کہ اپنے حریف ابدالی کو پہلے ختم کر لیا جائے۔ پانی پت میدان جنگ بنا۔ جہاں ۱۷۶۱ء میں پانی پت کی تیسری جنگ لڑی گئی۔

مرہٹوں نے پانی پت کے ارد گرد ایک وسیع خندق کھودی اور اس کے چاروں طرف فرنگی ساخت کی توپیں نصب کر دیں۔ اس توپ خانے اور پیادہ فوج کا سپہ سالار ابراہیم گاردی تھا جس نے فرانسیسی ماہروں سے فن حرب کی تعلیم پائی تھی اور صرف روپے کی خاطر مسلمانوں پر گولہ باری کے لیے مرہٹوں کی خدمت کر رہا تھا۔ وہ میدان جنگ ہی میں قتل ہوا۔ حسین احمد مدنی دیوبندی نے اپنی ایک تقریر میں اسے احمد شاہ ابدالی سے بہتر مسلمان ہونے کا فتویٰ دیا۔ (تاریخ مسلمانان پاک و بھارت، ۵۲)

مرہٹوں کے عظیم لشکر میں اجناس کی کمی واقع ہوئی جس سے خندق اور مورچے ان کے لیے قید خانے بن گئے۔ جنگ میں مرہٹوں کو خوفناک شکست ہوئی جس کے نتیجے میں مرہٹوں اور ان کے ساتھیوں کی کثیر تعداد قتل ہوئی اور بقول سرجادو ناتھ سرکار لیڈروں کی پوری نسل ایک ہی معرکہ میں ختم ہو گئی۔

پانی پت کی جنگ جہاں خونریزی میں پہلی جنگوں سے عظیم تر تھی اسی طرح نتائج کے اعتبار سے بھی خاص اہمیت کی حامل تھی۔ اس جنگ نے ہندوستان میں مرہٹوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کو تقریباً ختم کر دیا۔ ابدالی نے دہلی کے تخت و تاج پر قبضہ نہ کیا، بلکہ اسے شاہ عالم ثانی کے سپرد کر دیا۔

اس جنگ سے اگرچہ مرہٹے تباہ ہو گئے لیکن مسلمانوں میں پھر بھی کوئی توانائی پیدا نہ ہوئی اور وہ اپنے آپ کو نہ سنبھال سکے۔ مغلیہ سلطنت روز بروز روبہ زوال ہوتی چلی گئی۔ مرہٹوں کی قوت کے خاتمے سے پلاسی کی جنگ جیتنے والے انگریزوں کو سب سے زیادہ فائدہ حاصل ہوا کیوں کہ ان کے مقابل کوئی بڑی مزاحمت باقی نہ رہی۔ قدرت نے جو کام کیا وہ یہ تھا کہ مرہٹوں کو جو شاہی قلعہ دہلی میں داخل ہو کر سلطنت کا اعلان کرنے والے تھے، طاقت سے محروم کر دیا۔ لہٰذا اقتدار ہندوؤں کے ہاتھ میں نہ جا سکا۔ اگر اقتدار ہندوؤں کے ہاتھ میں ایک دفعہ چلا جاتا تو آگے چل کر کبھی مسلمانوں کو اقتدار نہ ملتا۔ اس جنگ کے بعد انگریزوں کی حکومت کے راستے صاف ہو گئے۔ ۱۷۶۵ء میں شاہ عالم ثانی نے صوبہ بنگال کی حاکمیت انگریزوں کے نام لکھ دی۔ اسے عہد نامہ الہ آباد کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

ہندوستان کی اس تمام تباہی اور طوائف الملوکی سے اصل فائدہ انگریز تاجروں کو ہوا اور یہی امر آخر کار مسلمانوں کے حق میں فائدہ مند بھی ثابت ہوا۔ احمد شاہ ابدالی اگر چاہتا تو وہ ہندوستان میں اپنی حکومت قائم کرسکتا تھا۔ کوئی طاقت اس کی راہ میں حائل نہ تھی لیکن اس کے باوجود اس نے ایسا نہ کیا۔ پنجاب، سندھ اور کشمیر کا الحاق اپنی سلطنت سے کیا اور واپس چلا گیا۔ اگر ابدالی ہندوستان میں حکومت قائم بھی کرتا، جب بھی یہ مسلمانوں کے لیے آخر کار مفید ثابت نہ ہوتا۔ کیونکہ آئندہ سو سال تک دنیا میں جمہوری نظام تشکیل پانے والا تھا۔ ایسی صورت میں اگر مغلیہ خاندان یا ابدالی خاندان کی حکومت برقرار بھی رہتی تو اسے جمہوری ضوابط کے مطابق اقتدار ہر صورت میں ہندوؤں کو دینا پڑتا جو تعداد میں مسلمانوں سے تقریباً تین گنا زیادہ تھے۔ برصغیر کی تاریخ کو اگر اس تناظر میں دیکھا جائے تو مشیت الٰہی آئندہ مسلمانوں کو ایک آزاد مملکت عطا کرنے کے لیے اقتدار انگریزوں کو دے رہی تھی جن کی جڑیں ہندوستان کی سرزمین میں نہ تھیں۔ چنانچہ تاریخ اس امر کی شہادت دیتی ہے کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے انگریز تاجر اٹھارویں صدی کے نصف اول تک کوئی طاقت نہ تھے لیکن اس کے بعد وہ فوراً ابھرے۔ ۱۷۵۷ء میں جنگ پلاسی میں کامیابی سے صوبہ بنگال میں ان کا اقتدار قائم ہو گیا۔ انہوں نے میر جعفر کو جو ملک و ملت کا غدار تھا، بنگال کا نواب بنا دیا۔ جنگ پلاسی نے انگریزوں کی تجارتی کمپنی کو ہندوستان کی حکمرانی کا پورا احساس دلایا۔

۱۷۶۴ء میں انگریزوں اور میر قاسم کے درمیان جنگ بکسر ہوئی جس نے انگریزوں کو اتنا مضبوط بنا دیا کہ مغل بادشاہ شاہ عالم ثانی بالکل انگریزوں کے رحم و کرم پر رہ گیا۔ ۱۷۹۹ء میں انگریزوں نے میسور میں ٹیپو سلطان کے خلاف سازشوں کا جال بچھا کر جنگ شروع کی جس میں میر صادق نے غداری کی۔ سلطان ٹیپو انگریزوں کے خلاف مردانہ وار لڑتا ہوا شہید ہوا اور اس طرح ہندوستان میں انگریزوں کی آخری مزاحمت ختم ہو گئی۔

۱۸۴۳ء میں انگریزوں نے تمام معاہدوں سے انحراف کرتے ہوئے سندھ کے الحاق کا اعلان کر دیا۔ ۱۸۴۹ء میں پنجاب اور ۱۸۵۶ء میں اودھ کا الحاق کیا۔ ۱۸۵۷ء میں جنگ آزادی ہوئی جس میں شکست کے باعث مسلمان مکمل طور پر تباہ ہو گئے۔ انگریزوں نے ہر جگہ مسلمانوں کا قتل عام کیا اور انتہائی وحشت اور خشونت کا مظاہرہ کیا۔ چونکہ انہوں نے اقتدار مسلمانوں سے چھینا تھا لہٰذا مسلمانوں کو مزید کچلنے کے لیے ہندوؤں کو ان پر مسلط کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ مسلمانوں کی تباہی کا عمل ۱۸۵۷ء کے بعد زیادہ قوت سے جاری رہا جس کی کچھ تفصیلات ولیم ہنٹر کی کتاب "ہمارے ہندوستانی مسلمان" میں ملتی ہیں۔

انگریزوں نے ہندوستان میں اپنی حکومت کو مستحکم کرنے اور اسے دوام دینے کے لیے جو حکمت عملی اختیار کی وہ یہ تھی کہ "تقسیم کرو اور حکومت کرو"۔ اس حکمت عملی کے تحت انگریزوں نے مسلمانوں اور ہندوؤں میں زیادہ سے زیادہ نفرت پیدا کرنے کی کوشش کی جس کا ایک باعث ان کی ہندو نوازی تھی اور دوسرا باعث مسلمانوں کی تحقیر و تذلیل تھی۔ انگریزوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں سب میں ہر سطح اور ہر موقع پر اختلاف کی آگ بھڑکانے کی کوشش کی۔ البتہ یہی اختلاف مسلمانوں میں ازسرنو اسلامی شعور اور ملی تشخص کے پیدا ہونے کا باعث بنا۔

علامہ اقبال نے تاریخ سے ایک نتیجہ یہ اخذ کیا ہے کہ اگرچہ زمانے کے حادثات ملت اسلامیہ کے نخل کو بے برگ و بار کرتے رہے ہیں لیکن کبھی اس کی بیخ کنی نہیں کر سکے۔ ایران اور روما کی زمانے میں بڑی طاقتیں تھیں۔ مصر اور یونان بڑی تہذیبیں تھیں۔ لیکن حادثات کی تند و تیز آندھیوں نے ان کے نقوش مٹا دیے۔ جب کہ یہی حادثات جب تاتاری تباہ کاری کی صورت میں ملت اسلامیہ پر آئے تو بے فلاح بن گئے۔ اقبال کے نزدیک اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ملت اسلامیہ چونکہ قرآن مجید کی حامل ہے لہٰذا اس کا دوام موعود ہے۔ اسے کوئی طاقت صفحۂ ہستی سے نہیں مٹا سکتی۔ اگر ملت اسلامیہ دنیا سے ختم ہو جائے تو دنیا ہی ختم ہو جائے۔ اقبال فرماتے ہیں:

آتش تاتاریاں گلزار کیست
شعلہ ہائے او گل دستار کیست
زاں کہ ما را فطرت ابراہیمی است
ہم بہ مولا نسبت ابراہیمی است
شعلہ ہائے انقلاب روزگار
چون بباغ ما رسد گردد بہار
رومیاں را گرم بازاری نماند
آں جہانگیری جہانداری نماند

شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست
رونق میخانہ یونان شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند
استخوان او تہ اہرام ماند
در جہاں بانگ اذاں بود است و ہست
ملت اسلامیاں بود است و ہست
گرچہ مثل غنچہ دلگیریم ما
گلستاں میرد اگر میریم ما

(کلیات اقبال فارسی،۱۲۰)

علامہ اقبال قرآن حکیم کی عطا کردہ بصیرت کی بنا پر کہتے ہیں کہ حالات خواہ جس قدر بھی خطرناک ہو جائیں، مسلمانوں کو خدا کی رحمت سے کسی صورت بھی ناامید نہیں ہونا چاہیے۔ بالآخر اسلام ہی کا غلبہ ہوگا اور دنیا میں مسلمان ہی معزز اور مکرم ہوں گے۔ چنانچہ بیسویں صدی کے تاریک ترین افق کو بھی دیکھ کر اقبال نے یہی نوید دی کہ:

شب گریزاں ہو گی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہو گا نغمۂ توحید سے

(کلیات اقبال ار دو،۱۹۵)

اور پھر ایسا ہی ہوا۔ وہ انگریز جو ہندوستان میں مسلمانوں کے خرمن حیات پر برق سوزاں بن کر گرے تھے اور جنہوں نے وحشی تاتاریوں کی طرح قتل عام کیا تھا، اس بات پر مجبور ہو گئے کہ وہ ہندوستان میں مسلمانوں کے جداگانہ وجود کو تسلیم کریں اور ان کے تہذیبی ورثہ اور ملی تشخص کی خاطر ہندوستان کو تقسیم کریں۔ اس لحاظ سے علامہ اقبال کی اعلی بصیرت نے مسلمانوں کو یاس و حزن کی تاریک غاروں سے نکال کر امید و رحمت کی پرنور وادیوں کی طرف گامزن کیا۔ آج بھی اور آئندہ بھی علامہ اقبال کے یہ ایمان افروز نغمے ملت اسلامیہ کے لیے مشعل راہ بنے رہیں گے۔ احمد شاہ ابدالی کی خواہش پر علامہ اقبال نصیحت کرتے ہوئے آخر میں کہتے ہیں "اگر تم دنیا میں قائم رہنا چاہتے ہو تو قرآن حکیم سے رمز زندگی سیکھو۔ میں نے اس کے ضمیر میں آب حیات پایا ہے۔ قرآن حکیم ہمیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ ہم وقت کے فرعونوں سے ہرگز نہ ڈریں۔ قوت کا سرچشمہ توحید ہے جس سے غیر الہی طاقتوں کی نفی ہو جاتی ہے:

برخور از قرآں اگر خواہی ثبات
در ضمیرش دیدہ ام آب حیات
می دھد ما را پیام لا تخف
می رساند بر مقام لا تخف
قوت سلطان و میر از لا الہ
ہیبت مرد فقیر از لا الہ

(کلیات اقبال فارسی،۸۸۱)

کتابیات

آزاد بلگرامی، خزانہ عامرہ، کانپور،۱۸۷۱، ☆احمد سعید، اقبال اور قائداعظم، بحوالہ ہفت روزہ حمایت اسلام، لاہور،۶ مارچ، ۱۹۴۱ء ☆بدخشانی، مقبول احمد بیگ، تاریخ ایران جلد دوم، مجلس ترقی ادب، لاہور،۱۹۷۱ء ☆دانشگاہ پنجاب، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور ☆خلیق احمد نظامی، شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، علی گڑھ،۱۹۵۰ء ☆علی شریعتی، ڈاکٹر، ہم اور اقبال، (اردو ترجمہ) اسلام آباد،۱۹۹۴ء ☆محمد اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، مترجمہ نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور،۱۹۵۸ء ☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۹۰ء ☆محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۹۰ء ☆ہاشمی فرید آبادی، تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، کراچی،۱۹۸۸ء ☆ہنٹر، ڈبلیو، ڈبلیو، ہمارے ہندوستانی مسلمان (اردو ترجمہ) لاہور،۱۹۹۷ء

☆Encyclopaedia Britannica Volume,14 Ganda Singh, Ahmad Shah Abdali, Bombay,1959,☆Sarkar,Jadu Nath, Fall of the Moghul Empire,Culcutta.

سید محمد اکرم اکرام

احمد یار خان دولتانہ

احمد یار خان دولتانہ ۱۳/اپریل ۱۸۹۶ء کو ضلع ملتان کے ایک

قصبہ لڈن (Luddan) میں پیدا ہوئے۔ لڈن کا علاقہ ان کی جاگیر تھی جو انگریز نوازی کے صلے میں ملی تھی۔ سیاست میں دلچسپی کے باوجود سیاسی تحریکوں میں حصہ لینے سے ڈرتے تھے۔ ان کے والد میاں غلام قادر اور ان کے دادا میاں غلام محمد خان قبیلہ دولتانہ کے سردار اور مشہور زمیندار تھے۔ احمد یار خان نے ایچی سن چیفس کالج (Chiefs College) میں تعلیم حاصل کی اور ۱۹۱۷ء میں ڈپلوما حاصل کیا۔ پھر گورنمنٹ کالج میں داخل ہوئے۔ ڈیڑھ سال کا عرصہ گذرا ہوگا کہ جنگ عظیم اول کے لیے سپاہی بھرتی کرنے کے لیے ملتان واپس چلے گئے۔ میاں ممتاز محمد خان کی بڑی صاحبزادی سے شادی ہوئی۔ ۱۹۲۱ء میں پنجاب لیجسلیٹو کونسل (Legislative Council) کے بلا مقابلہ رکن منتخب ہوئے۔ ۱۹۳۱ء میں مسلم زمینداروں کے حلقے سے منتخب ہوئے۔ وہ پنجاب کی سیاسیات میں معروف شخصیت تھے۔ وہ یونی نسٹ پارٹی (Unionist) کے چیف سیکرٹری اور سر فضل حسین کی پارٹی کے ترجمان تھے۔ اپریل ۱۹۳۶ء میں پارٹی کی تنظیم اور دفتر کے سیکرٹری متعین ہوئے۔ (Biographical Dictionary-Muslims in India) وہ آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ ۱۶۔۱۷ دسمبر ۱۹۳۱ء دہلی میں شریک ہوئے اور ایک قرارداد پیش کی جس کی تائید مولوی مظفر الدین اور سید حبیب نے کی۔ (Foundation of Pakistan,189) آل انڈیا مسلم لیگ کا ایک اجلاس ۱۱۔۱۲ اپریل ۱۹۳۶ء کو بمبئی میں ہوا۔ اس میں بھی انہوں نے شرکت کی۔ قائداعظم کے تشکر کے لیے جو قرارداد پیش ہوئی انہوں نے اس کی تائید کی (Foundation of Pakistan ,260)

علامہ اقبال کے ساتھ احمد یار خان کے قریبی روابط تھے۔ ان کی شادی پر علامہ اقبال نے قد آدم آئینہ بطور تحفہ پیش کیا اور اس کے متعلق دو شعر بھی کہے۔ (روزنامہ انقلاب، ۱۶ جون، ۱۹۳۸ء)۔ ۸ جنوری ۱۹۱۴ء کو احمد یار خان دولتانہ کی بیگم انتقال کر گئیں۔ علامہ اقبال نے قطعہ تاریخ لکھا (باقیات اقبال، ۴۹۱)۔

احمد یار خان شعر بھی کہتے تھے۔ علامہ اقبال سے بہت متاثر تھے۔ ان سے اپنے کلام کی اصلاح بھی لیتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے خود اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں

"مجھے علامہ مرحوم کے شاگرد ہونے کا شرف حاصل رہا ہے۔ میں متعدد اوقات میں اپنی نظموں کو اصلاح کے لیے مغفور کی خدمت میں پیش کیا کرتا تھا اور مرحوم سے زبانی و تحریری اصلاح لیا کرتا تھا۔ میرے پاس آپ کی چند ایک نظمیں ہیں جو آپ نے میرے التماس پر میرا مفہوم ادا کرنے کے لیے کہی تھیں۔ آپ نے مجھے اجازت دے دی تھی کہ میں ان نظموں کے استعمال کا استحقاق رکھتا ہوں کہ ان سے کامل طور پر مستفید ہوں اور مجھ سے وعدہ کیا تھا کہ وہ ان نظموں کو اپنی کلیات میں شامل نہیں کریں گے۔ آپ ہمیشہ مجھ پر مہربان رہے اور مجھ سے پدرانہ شفقت کا اظہار فرماتے تھے (روزنامہ انقلاب، ۲۶ اپریل، ۱۹۳۸ء)۔

اگرچہ احمد یار خان دولتانہ اقبال کے ساتھ عقیدت و احترام کا دم بھرتے تھے لیکن علامہ اقبال ملی مفاد کی خاطر سیاسی معاملات میں ان سے اتفاق نہیں کرتے تھے۔ مثلاً دو ایسے معاملات پیش آئے۔ ۱۹۳۶ء کے انتخابات میں یونی نسٹ پارٹی کو کامیابی ہوئی لیکن پارٹی کے ارکان کو خدشہ تھا کہ مسلم لیگ کے تعاون کے بغیر حکومت برقرار نہیں رہے گی۔ انہوں نے احمد یار خان کو مصالحت کے لیے علامہ اقبال کی خدمت میں بھیجا۔ علامہ اقبال نے مصالحت کا فارمولا قائداعظم کی خدمت میں بھیج دیا۔ اسی طرح جب مسلم لیگ نے فروری ۱۹۳۸ء کو لاہور میں اجتماع کا اعلان کیا جو یونی نسٹ پارٹی کے مفاد میں نہیں تھا کہ لاہور میں اجلاس ہو۔ اس لیے وہ دولتانہ کے ذریعے اس سلسلے میں علامہ اقبال کا اثر و رسوخ استعمال کرنا چاہتے تھے لیکن علامہ نے کہہ دیا کہ لیگ کا اجتماع لاہور میں ہی ہونا چاہیے۔ دولتانہ وہیں ہو کر آ گئے۔ (رجب اقبال، ۲۳۱_۲۳۲)

جب سکندر حیات خان برسر اقتدار آئے تو دولتانہ نے بڑی شد و مد کے ساتھ ان کا اور ان کی پارٹی کا پراپیگنڈا کیا۔ سکندر حیات نے ان کو وزیر بنائے جانے کی پیش کش کی لیکن انہوں نے اسے قبول نہ کیا اور خواہش ظاہر کی کہ ان کی جگہ ملک خضر حیات خان کو وزیر بنا دیا جائے کیونکہ ان کو زمینداروں کی ایک بڑی تعداد کی حمایت حاصل ہے۔ چنانچہ بعد میں سکندر حیات نے انہیں پارلیمانی سیکرٹری بنا دیا۔ ابھی چند ہی ماہ گذرے

تھے کہ ان کو کئی عوارض نے گھیر لیا اور وہ ان میں مبتلا ہو کر اکتوبر ۱۹۳۸ء میں انتقال کر گئے (کلیات مکاتیب اقبال، ج۲، ۸۶۳)

ہندوستان میں آئینی اصلاحات کی تدوین کے لیے حکومت برطانیہ نے فروری ۱۹۲۸ء میں سائمن کمیشن بھیجا تاکہ سفارشات مرتب کرے۔ پنجاب ـــــــ کونسل کے مسلم ارکان کی ایک جماعت مکالمات کے لیے منتخب ہوئی۔ کمیشن نے جو سفارشات مرتب کیں وہ مسلمانوں کے جائز حقوق کے مطابق نہیں تھیں۔ احمد یار خان دولتانہ (سیکرٹری یونینسٹ پارٹی) نے اخباروں میں ایک مکتوب چھپوایا جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ پنجاب کونسل کے مسلم ارکان ان سفارشات کو منظور کر چکے ہیں اور انہوں نے ایک پمفلٹ پر دستخط کیے ہیں۔ علامہ اقبال نے ۲۸ جولائی ۱۹۲۹ء کو ایڈیٹر روزنامہ انقلاب کے نام خط لکھا کہ احمد یار خان کا بیان درست نہیں۔ کونسل کے مسلم ارکان کا کوئی جلسہ نہیں ہوا جہاں انہوں نے ان سفارشات پر دستخط کیے ہوں۔ علامہ اقبال نے چند برگزیدہ مسلم ارکان سے بھی اس امر کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے بھی اس قسم کے جلسے اور کسی پمفلٹ پر دستخط کرنے سے متعلق لاعلمی کا اظہار کیا۔ چنانچہ علامہ اقبال نے اس خبر کی تردید کے لیے ایڈیٹر کو خط لکھا (کلیات مکاتیب اقبال، ۶۷، ۶۹، ۷۲)

کتابیات

سید سلیم شیخ۔ انسائیکلوپیڈیا تحریک پاکستان، انسائیکلوپیڈیا پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۸ء ☆ عبدالرؤف عروج، رجال اقبال، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۸ء ☆ عبدالواحد معینی، باقیات اقبال، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۱ء ☆ محمد حنیف شاہد، مفکر پاکستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۸۲ء ☆ محمد حنیف شاہد، علامہ اقبال کے ایک شاگرد نواب احمد یار خان دولتانہ، مت۔ مطبوعہ مجلہ اقبالیات، جولائی۔ ستمبر ۲۰۰۰ء اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ☆ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، ج ۳، اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۱ء

☆A Biographical Dictionary Muslims in India, Vanguard Books,Lahore,1985☆The Dictionary of National Biography,Vol.I ☆Pirzada Sharif-ud-din,Foundation of Pakistan , All India Muslim League Documents, Karachi, 1986 ☆ P.L.A.Debates, 1940, Vol.XIV.☆States Estates, Who's Who, in India &Burma, 1940.

ظہور الدین احمد

احیائے علوم

"قرآن مجید اس طرح سے پڑھا کرو کہ جیسے یہ خدا کی طرف سے تجھ پر نازل ہو رہا ہے"۔ شیخ نور محمد نے یہ الفاظ اپنے نوعمر فرزند محمد اقبال کو قرآن پڑھتے دیکھ کر کہے (اقبال کامل، ۳)۔ غور کیا جائے تو قرآن فہمی سے متعلق یہ ایک جملہ کئی دفتروں پر حاوی ہے۔ اقبال نے قرآن مجید اسی ہدایت کے مطابق پڑھا۔ وحی الٰہی کا پہلا لفظ ہی "اقراء" ہے، یعنی پڑھ۔ قرآن مجید جب نازل ہوا تو اس کی روح پرور تعلیمات کے نتیجے میں جن کا بہترین اظہار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کی صورت میں ہوا، دنیا کی ایک نہایت پس ماندہ اور جاہل قوم قلیل مدت میں اعلیٰ اخلاقی اقدار کی حامل بن گئی۔ اس ضمن میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر اپنا احسان عظیم بیان کرتے ہوئے فرمایا: لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَ يُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ (قرآن: ۳/۱۶۴) یعنی اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر احسان فرمایا کہ ان میں انہی میں سے ایک رسول بھیجا جو ان پر اللہ کی آیات پڑھتا ہے اور انہیں پاک کرتا ہے اور انہیں کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے"۔ انہی تعلیمات کی تاثیر سے مسلمانوں کے دل و دماغ کی خوابیدہ صلاحیتوں میں ایک ہیجان پیدا ہوا اور علم و عمل کی قوتیں بیدار ہوئیں۔ علوم و معارف کے شعبوں میں نئے نئے انکشافات ہوئے۔ حریت و مساوات اور محبت و

احترام انسانی پر مبنی ایک عظیم الشان مثالی معاشرہ معرض وجود میں آیا۔

بیسویں صدی کا آغاز عالم اسلام کے انتہائی زوال و انحطاط کا زمانہ تھا اور یہی علامہ اقبال کے فکر و عمل کے ظہور کا وقت تھا۔ انہوں نے ملت اسلامیہ کے فکری، سیاسی اور تمدنی انحطاط کے علل و اسباب کا بغور جائزہ لیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ مسلمانوں کی عظمت و عروج کا سبب قرآنی احکام پر عمل تھا۔ قرآن ایک زندہ کتاب ہے۔ وہ علوم و معارف کا خزانہ اور سرچشمہ حیات ہے۔ اگر ملت اسلامیہ کے پیکر مردہ میں پھر قرآنی روح پھونکی جائے تو اس کی تجدید حیات ممکن ہے۔ چنانچہ انہوں نے احیائے ملی کے لیے احیائے علوم دینی کو اپنا منتہائے مقصود بنایا۔ علوم دینی کے ساتھ ساتھ علوم دانش کو بھی حیات ملی کے لیے یکساں طور پر ضروری قرار دیا۔

علمخودی

علامہ اقبال کے افکار کا مرکزی نقطہ خودی ہے جسے ان کا فلسفہ حیات کہنا چاہیے۔ لفظ خودی فارسی اور اردو ادب میں عموماً غرور، تکبر اور خود خواہی کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ علامہ اقبال نے اسے احساس نفس یا تعیین ذات کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ خودی کو انا اور جوہر نور سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ حضرت علامہ اقبال کے نزدیک انسانی خودی کا وجود حقیقت مطلق سے ظہور پذیر ہوا ہے۔ اس کا اثبات و استحکام منفی قوتوں کے خلاف تصادم اور پیکار کا مقتضی ہے تاکہ باطل پر حق کا غلبہ ہو اور دنیا سے فتنہ و فساد، جہالت و تعصب اور ظلم و ظلمت کا خاتمہ ہو۔ خودی کے اظہار کے لیے خیر و شر کے مابین تصادم کی یہ کیفیت ہمیشہ قائم رہی ہے

موسیٰ و فرعون و شبیر و یزید
ایں دو قوت از حیات آید پدید
(رموز بیخودی، ص ۱۱)

اور

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی
(بانگ،۱،۰ر۲۲۳)

نفس انسانی یا خودی کی حقیقت کو درک کرنے کے لیے یہ آیت پیش نظر رکھنی چاہیے۔ "وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ" (۵۹: ۱۹) (یعنی ایسے لوگوں کی طرح نہ ہو جانا جنہوں نے خدا کو بھلا دیا اور وہ اپنے آپ ہی کو بھلا بیٹھے)

خودی شعور کا روشن نقطہ ہے جس سے تمام تخیلات و جذبات مستنیر ہوتے ہیں۔ خودی عمل کی رو سے ظاہر مگر اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔ اقبال کے نزدیک دنیا کی ہر قوم اس کی حقیقت کے ادراک کے لیے کوشاں رہی ہے۔ '' مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اس نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق ان کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا جس کے لیے ان کی فطرت متقاضی تھی''۔ (مقالات اقبال،۱۹۴)

علامہ اقبال نے فلسفہ خودی کی توضیح و تفسیر سے زندگی کی خوابیدہ قوتوں کو بیدار کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ انسان اپنے وجود کی لامحدود صلاحیتوں کو پہچانے اور انہیں معرض عمل میں لائے۔ زندگی فرصت عمل کا نام ہے۔ لذت حیات خودی کی انفرادی حیثیت اور اس کے اثبات و استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ بالفاظ دیگر زندگی قوت سے عبارت ہے اور مذہب قوت کے بغیر محض فلسفہ ہے(اقبالنامہ، ج ۲،۴۵)۔

انسان کے اندر حیات کا مرکز خودی یا شخصیت ہے۔ شخصیت کشمکش کی ایک کیفیت ہے...... ہر وہ شے جو اس کیفیت کشمکش کی بقا میں معاون ہوتی ہے ہمیں غیر فانی بنانے میں مددگار رہتی ہے۔ خودی کے اس تصور سے اقدار کا معیار قائم ہو جاتا ہے اور خیر و شر کا مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے۔ ہر وہ شے جو خودی کو مستحکم بناتی ہے خیر ہے، اور جو اسے ضعیف بناتی ہے، شر ہے۔ آرٹ، مذہب، اخلاق سب کو خودی کے معیار ہی سے جانچنا چاہیے۔

خودی کی تربیت کے تین مراحل ہیں۔ اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی۔ اطاعت ایک حد تک جبر ہے، لیکن اسی جبر سے انسان خدا کا مطیع اور فرماں بردار بن کر اختیار حاصل کر لیتا ہے:

اقبال کا انسان کامل اطاعت الٰہی سے تربیت پاتا ہے اور اوصاف الٰہی سے متصف ہوتا ہے۔ تربیت کا یہ راستہ شریعت اسلامی کا

راستہ ہے۔ نائب حق روئے زمین پر خلیفۃ اللہ ہوتا ہے، وہ خودی کی تکمیل کا آئینہ، مقصود انسانیت اور ذہنی و جسمانی اعتبار سے حیات کا شاہکار ہوتا ہے۔ قدرت کاملہ اور علم کامل اس میں بیک وقت جمع ہو جاتے ہیں۔ بنی نوع انسان کا اصل حاکم وہی ہے۔ اس کی سلطنت روئے زمین پر خدا کی سلطنت ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز

(بال جبریل، ۹۷)

اس سلسلے میں دوسرا راستہ جو بعض قوموں نے اختیار کیا، وہ نفی خودی، ترک علائق اور ترک دنیا کا راستہ ہے۔ یہ رہبانیت ہے۔

گریز کشمکش زندگی سے، مردوں کی
اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست

(ضرب کلیم، ۳۹)

تیسرا راستہ مادہ پرستی کا ہے یعنی کائنات کو اپنا مقصد حیات بنا لیا جائے۔ اس راستے کو خصوصیت کے ساتھ مغربی اقوام نے اختیار کیا ہے۔ یہ روحانی اور اخلاقی اقدار سے محروم اور اس بنا پر عالم انسانی کے لیے خطرناک ہے۔ یہ نہ اسلام کا راستہ ہے اور نہ ہی عیسائیت کا۔ عصر حاضر میں علامہ اقبال نے اس کے خلاف سب سے زیادہ آواز بلند کی ہے۔ ان کے کلام کا ایک عظیم حصہ مغرب کی لادین تہذیب کے خلاف سخت ردعمل پر مبنی ہے۔ مغربی تہذیب خودی کی نامسلمانی ہے جس کے بطن سے مسولینی اور ہٹلر جیسے تباہ کن انسان پیدا ہوتے ہیں۔ فلسفہ خودی کے ساتھ علامہ اقبال نے نظریہ بیخودی پیش کیا ہے۔ فرد جب تکمیل خودی کے بعد اپنا رابطہ ملت کے ساتھ استوار کرتا ہے اور اپنی صلاحیتیں قوم و معاشرے کے سپرد کرتا ہے تو اقبال اسے بیخودی کامل کہتے ہیں۔ انہوں نے اس کیفیت کو ''خودشکنی'' کا نام بھی دیا ہے (کلیات اقبال فارسی، ۳۳)۔ ایک خط میں لکھتے ہیں: ''حقیقی اسلامی بیخودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات، رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے'' (اقبال تقریریں، تحریریں اور بیانات۔ ۲۳۸)

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآں زیستن

(رموز بیخودی،)

قومی سیرت کا حسن اور استحکام آئین الٰہی کے اتباع سے ممکن ہے۔ ملت کا مرکز کعبہ شریف ہے تاکہ ملت کے افراد میں مکمل یک جہتی پیدا ہو۔ ملت کا نصب العین دنیا میں توحید کی نشر و اشاعت ہے۔ ملت کی توسیع تسخیر کائنات کے عمل پر مبنی ہے۔ ملت کی صحیح تشکیل اس وقت ہوتی ہے جب ملت میں فرد کی طرح خودی کا احساس پیدا ہو۔ اس احساس کی تخلیق کے لیے قومی روایات کا تحفظ و بقا ضروری ہے جس سے ملت ماضی، حال اور مستقبل کے ساتھ اپنا تعلق قائم کرتی ہے۔

تصوف/فلسفہ

تصوف وہ علم ہے جس کے متعلق حضرت علامہ اقبال نے نظم و نثر میں اپنے ناقدانہ خیالات کا مفصل اظہار کیا ہے۔ تصوف صدیوں سے مسلمانوں میں غیر معمولی اہمیت اور احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا رہا ہے اور صوفی منش حلقے عموماً اسے دین کی اصل روح اور زندگی کا حقیقی نصب العین قرار دیتے رہے ہیں۔ اعلیٰ اسلامی ادب خصوصاً شعر کی رعنائی صوفیانہ تخیلات کی لطافت و ظرافت کی مرہون منت ہے۔ ان شرائط کے پیش نظر تصوف پر تنقید کا تصور کرنا بھی مشکل تھا لیکن علامہ اقبال نے جو خود ایک درویش مسلک گھرانے کے چشم و چراغ تھے اور کہتے تھے: ''میرا فطری اور آبائی رجحان تصوف کی طرف ہے۔'' تصوف کی اصلاح اور ملت کے احیا کی خاطر اس پر بے دریغ تنقید کی۔ اقبال قرآن مجید کی ابدی حقیقت پر پختہ ایمان رکھتے تھے۔ کوئی نظریہ یا عقیدہ یا فلسفہ یا قانون یا کوئی ضابطہ حیات جو قرآن مجید کی تعلیمات سے ذرہ برابر بھی مختلف ہوتا، وہ اسے نہایت جرأت کے ساتھ مسترد کر دیتے تھے۔ انہوں نے فلسفہ اور تصوف کے ان تمام مسائل اور نظریات کو جو حریم اسلام میں بعض عقبی دروازوں سے داخل ہو گئے تھے ساقط الاعتبار قرار دیا۔

خلافت راشدہ کے بعد اسلام کا عظیم جمہوری نظام کافی حد تک قیصر و کسریٰ کے استبدادی نظام میں تبدیل ہو گیا۔ مختلف ممالک کی فتوحات سے جہاں بکثرت دولت ہاتھ آئی وہاں متعدد مفتوحہ اقوام کے گوناگوں نظریات بھی مسلمانوں کے دل و دماغ پر اثر انداز ہوئے۔

چنانچہ یونانی، مسیحی، مجوسی، اور ہندی افکار نے مسلمانوں کے ذہنوں کو متاثر کیا۔ افلاطون اور فلاطینوس کے افکار میں مسلمان حکما اور صوفیہ نے خصوصیت کے ساتھ دلچسپی کا اظہار کیا۔ بعض زاہدانہ طبائع نے جابر اور آمر حکمرانوں کے ظلم وستم اور عیش وعشرت سے نفرت کے نتیجے میں خلوت و انزوا کو پسند کیا۔ عالمانہ طبیعتوں نے استدلال اور فلسفیانہ موشگافیوں میں اپنی دماغی صلاحیتیں صرف کیں۔ مجموعی طور پر ملت بے عملی اور کاہلی کی طرف مائل ہوگئی۔ علامہ اقبال نے تصوف کے بعض مسائل پر اظہار خیال کرتے ہوئے تحریر کیا

''ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔'' (اقبال نامہ، ج ۱، ۲۰۳)۔

مزید لکھتے ہیں کہ: ''آج کا مسلمان یونانی نژاد فارسی تصوف کی دھندلی وادیوں میں بلا مقصد گھومنے پھرنے کو ترجیح دیتا ہے جو ہمیں یہ سکھاتی ہے کہ ہم گردو نواح کی ٹھوس حقیقت کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں'' (اقبال، تقریریں، تحریریں اور بیانات، ۱۷۵)۔

نو فلاطونیت کو جس سے نظریہ وحدت الوجود کو فروغ ملا، فلسفہ افلاطون کی مسخ شدہ صورت قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں: ''مسلمانوں میں یہ مذہب حران کے عیسائیوں کے تراجم سے پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا ایک جزو بن گیا۔ میرے نزدیک یہ تعلیم قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفے سے اسے کوئی تعلق نہیں'' (مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین، ۲،۱)۔ انہوں نے تصوف کے مثبت اور منفی دونوں پہلوؤں پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا: ''تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقایق اور باری تعالیٰ کی ذات سے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے'' (اقبال نامہ، ج ۲، ۴۵)۔ ''تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے نہایت قابل قدر ہے۔ ... فلسفے کا حصہ محض بیکار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیم قرآنی کے مخالف'' (مکاتیب اقبال، بنام خان نیاز الدین خان۔ ۲)۔

علم اخلاق:

اخلاق وہ عظیم اور اساسی علم ہے جس سے شخصیت کی نشو و نما ہوتی ہے۔ علامہ اقبال نے اسلام کو ایک ضابطہ حیات قرار دیا ہے جس کی اخلاقی اقدار کی وضاحت انہوں نے رموز بیخودی میں تفصیل سے کی ہے۔ حریت، مساوات، عدل، صداقت، تقویٰ، رزق حلال، انسانی احترام، شجاعت اور عفو و درگذر اعلیٰ اخلاقی اقدار ہیں۔ یہی اقدار اسلامی معاشرے کا تشخص ہیں۔ علامہ اقبال صرف اس نظریہ کو قبول کرتے ہیں جو زندگی کی اخلاقی بنیادوں کو مستحکم کرے۔ کوئی بھی تہذیب جو اخلاق کی اساس پر استوار نہ ہو کبھی قائم نہیں رہ سکتی۔ اس کی تعمیر میں تخریب مضمر ہوتی ہے۔ انہوں نے مغربی تہذیب کو اخلاق سے عاری دیکھ کر ۱۹۰۷ء میں اس کی تباہی کی پیشگوئی مندرجہ ذیل الفاظ میں کی تھی جو سات سال بعد پہلی جنگ عظیم کی صورت میں صحیح ثابت ہوئی

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

اقبال آزادی گفتار و کردار کو انسان کا بنیادی حق تصور کرتے ہیں لیکن آزادی افکار میں بہت احتیاط کی ضرورت ہے۔ انہوں نے کہا: ''ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں، لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے'' (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ۔ ۲۵۱)۔ آزادی کی تحریک قومیت اور نسلی رجحان کو فروغ دیتی ہے جس کے نتیجے میں جماعتیں مختلف اخلاقی ضابطے وضع کر لیتی ہیں اور وحدت ملی کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ یورپ میں اسی آزاد خیالی کے نتیجے میں مذہب معطل ہوا اور سیکولرزم کا دور دورہ شروع ہوا۔ اقبال نے فرمایا: ''ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گذر رہے ہیں جن سے پروٹسٹنٹ، یورپ میں گذرے تھے۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ ان نتائج کو فراموش نہ کریں جن

سے لوتھر کی تحریک کے نتائج مرتب ہوئے تھے'' (تشکیل جدید۔۲۵۲)۔

اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب وہ عملی طریقہ ہے جس سے شخصیت کی نشو ونما ہوتی ہے اور آدمی کو انسان بننا میسر آتا ہے۔اخلاق سے عاری تہذیب کا رخ تباہی و بربادی کی طرف ہو جاتا ہے اور وہ فرد اور جماعت دونوں کو تباہ کر دیتی ہے۔مغربی تہذیب پر اقبال کی تنقید کا بنیادی سبب یہ ہے کہ وہ لادین تہذیب ہونے کی بنا پر اخلاق سے محروم ہے۔ انہوں نے ۱۹۳۱ میں لندن میں ایک بیان میں کہا:'' اہل یورپ کی سب سے بڑی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے مذہب وحکومت کو علیحدہ علیحدہ کر دیا۔ اس طرح ان کی تہذیب اخلاق سے محروم ہوگئی اور اس کا رخ دہریانہ مادیت کی طرف پھر گیا'' اقبال نے فرمایا ''میں نوجوانوں کو نصیحت کرتا ہوں کہ وہ مادیت سے بچیں (اساس فکر اقبال،۳۱)۔شخصیت کا استحکام اور ارتقا ایک اخلاقی ضابطے کا محتاج ہے۔اس بنا پر اقبال نے آزادی افکار کو ابلیس کی ایجاد قرار دیا (کلیات اقبال اردو،۱۶۸) انہوں نے مغربی تہذیب میں اخلاقی انحطاط و انتشار کا سبب بیان کرتے ہوئے کہا:'' خود لوتھر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے ماتحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح علیہ السلام کا عالمگیر نظام اخلاق نیست و نابود ہو جائے گا اور اس کی جگہ اخلاقیات و سیاسیات کے قومی نظامات آ جائیں گے۔اس سے اہل مغرب بجا طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مذہب کا معاملہ ہر فرد کی اپنی ذات تک محدود ہے اور اسے دنیوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں (حرف اقبال،۱۹۔۲۰)۔

بدقسمتی سے مسلمان اپنے سیاسی انحطاط، اقتصادی بحران اور فکری فقدان کی بنا پر مغربی تہذیب کے زیر اثر مغرب زدہ ہو گئے۔انہوں نے اپنی شکست خوردہ ذہنیت کے سبب اسلام کو بھی مسیحیت کے مترادف مذہب قرار دے دیا اور سیاسی ادارے سے اسے خارج یا معطل کر دیا۔ چنانچہ مذہب کی جگہ قومیت کے وطنی تصور نے لے لی جس سے امت واحدہ کا شیرازہ بکھر گیا۔علامہ اقبال نے زندگی بھر مسلمانوں کے دلوں سے مغربی تہذیب کے طلسماتی نقوش مٹانے کی کوشش کی تاکہ وہ اسلامی اخلاقیات سے بہرہ مند ہوں جس کی رو سے آدمیت کا مطلب احترام آدمی لیا جاتا ہے اور ساری مخلوق خدا کا کنبہ قرار پاتی ہے۔اقبال کے نزدیک اسلام ہی انسان کو اعلی اخلاقی شعور دے سکتا ہے اور منتشر افراد کو ایک نصب العین کی صورت عطا کر سکتا ہے۔کیونکہ ملت نصب العین کی وحدت سے معرض وجود میں آتی ہے (کلیات اقبال فارسی۔۷۸۰)۔انہوں نے فرمایا:'' اسلام ہی کی بدولت مسلمانوں کے سینے ان جذبات وعواطف سے معمور ہوئے جن پر جماعتوں کی زندگی کا دارومدار ہے اور جن سے متفرق ومنتشر افراد بتدریج متحد ہو کر ایک متمیز اور معین قوم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ان کے اندر ایک مخصوص اخلاقی شعور پیدا ہو جاتا ہے۔اسلامی تمدن کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح کارفرما ہے'' (حرف اقبال۔۱۸۰) ان کے نزدیک:'' دین اسلام فرد اور جماعت کے لیے اخلاقی حدود متعین کرتا ہے جس سے ایک ترقی یافتہ تہذیب اور فلاحی معاشرہ ظہور پذیر ہوتا ہے۔ دین اسلام نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا، بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ان حدود کو متعین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الہی ہے'' (اقبال نامہ،۲۰۲)۔

اسلام دنیوی معاملات کے باب میں نہایت ژرف نگاہ ہے، انسان میں بے نفسی اور دنیوی لذائذ ونعم کے ایثار کا جذبہ بھی پیدا کرتا ہے اور حسن معاملت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اپنے ہمسایوں کے بارے میں اس قسم کا طریقہ اختیار کیا جائے۔یورپ اس گنج گراں مایہ سے محروم ہے اور یہ متاع اسے ہمارے ہی فیض صحبت سے حاصل ہو سکتی ہے (اقبال نامہ ج۱،۴۷۲) اعلی اخلاق کا بہترین مظہر نبی کریم ﷺ کی ذات ہے جس کے بارے میں اللہ تعالی نے فرمایا اے پیغمبر بیشک آپ عظیم اخلاق والے ہیں۔نیز فرمایا: تمہارے لیے رسول اللہ کی زندگی بہترین نمونہ ہے۔ آپ نے خود بھی فرمایا: یعنی میں اعلی اخلاق کی تکمیل کے لیے آیا ہوں۔ چنانچہ نبی کریم ﷺ کا اسوہ حسنہ، عالم انسانی کے لیے بہترین عملی نمونہ ہے۔اقبال کے نزدیک دین اسلام پیغمبر علیہ السلام کے اتباع کا نام ہے:

به مصطفی برساں خویش را که دیں همه اوست
اگر به او نرسیدی تمام بولهبی است

(ارمغان حجاز،۲۹۱/۴۹)

نبی کریم ﷺ کی سیرت ساری دنیا کے سامنے ایک روشن آئینے کی طرح موجود ہے۔اقبال اس ضمن میں رقم طراز ہیں:'' اسلام کا بانی نہایت واضح طور پر ہمارے سامنے موجود ہے۔وہ صحیح طور سے ایک عظیم شخصیت ہیں اور خود کو نہایت آزادانہ طور سے بے حد گہری تنقید کے

لئے پیش کر دیتے ہیں۔ وہ تاریخ کے ایک تابناک دن کی روشنی میں پیدا ہوئے۔ ہم ان کے افعال کے داخلی سوتے کو پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ ہم ان کے ذہن کو گہرے نفسیاتی تجزیے کی دھار پر رکھ سکتے ہیں۔" (اقبال، تقریریں، تحریریں اور بیانات۔ ۱۱۸۔۱۱۹)۔ ڈاکٹر این ماری شمل رقم طراز ہیں کہ: "عیسائیوں نے حضرت عیسٰی کو خدا کا بیٹا بنالیا اور وہ اس طرح قابل تقلید نہ رہے۔ اس کے برعکس کروڑوں مسلمان پیغمبر اسلام ﷺ کو اللہ کا رسول اور اللہ کا بندہ کہتے ہیں۔ اس طرح پیغمبر اسلام کی سیرت دوسروں کے لیے نمونہ ہے (شہپر جبریل، ۱۸۷)۔

نبی کریم ﷺ کا خطبہ حجۃ الوداع حقوق انسانی کا پہلا جامع و کامل منشور ہے جس میں آپ نے نسلی اور وطنی تعصبات کے خاتمہ کا اعلان فرمایا۔ بندہ و آقا، عرب و عجم اور اسود و احمر کے امتیازات کو کالعدم قرار دیا۔ فرمایا کہ سب انسان آدم کی اولاد ہیں۔ تم میں اچھا وہ ہے جو اللہ سے ڈرنے والا ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے تمام کلام میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ اپنی گہری عقیدت اور غیر معمولی محبت کا اظہار کرتے ہوئے حضور ﷺ کے اخلاقی محاسن کو بیان کیا ہے۔ تاکہ مسلمان حضور ﷺ کے اخلاق کو اپنائیں اور اہل عالم کے لیے اخلاق کا اعلیٰ نمونہ پیش کریں۔

علم سیاست

علامہ اقبال تاریخ عالم کے وہ غیر معمولی مفکر ہیں جن کے نظریہ تمدن کی اساس پر ایک عظیم الشان مملکت معرض وجود میں آئی۔ ان کا نظریہ تمدن مکمل طور پر اسلام تھا جس کا مرکزی نقطہ عقیدہ توحید ہے۔ توحید کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا واحد خالق اور مالک ہے۔ وہی قادر مطلق ہے، وہی عبادت اور اطاعت کے لائق ہے۔ حکومت صرف اسی کی ہے۔ کوئی دوسرا اس کی حکومت میں شریک نہیں۔ بقول اقبال:

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی، باقی بتان آزری
(بال جبریل)

"اسلام بحیثیت ایک نظام سیاست کے اصول توحید کو انسانوں کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی طریقہ ہے۔ اس کا مطالبہ وفاداری خدا کے لیے ہے نہ کہ تخت و تاج کے لیے۔

ڈاکٹر یوسف حسین خان کے بقول: "اقتدار کا یہ نظریہ جدید مملکت کے معاہدہ عمرانی کے نظریے سے بالکل مختلف ہے جس کی رو سے مشیت عامہ جو کثرت رائے سے متعین ہوتی ہے، مملکتی اقتدار کا منبع تصور کی جاتی ہے۔ یہ مشیت عامہ سیاہ و سفید کی مالک ہوتی ہے۔ وہ غیر اخلاقی افعال و اخلاقی اور ناحق کو حق قرار دینے کی بھی اپنے آپ کو مجاز سمجھتی ہے (۱) معاہدہ عمرانی کا یہ نظریہ روسو نے پیش کیا تھا۔ انقلاب فرانس میں اس کی بڑی پذیرائی ہوئی پھر مغرب میں جدید جمہوری حکومت کا نظام اسی نظریے پر قائم کیا گیا جس میں میکیاولی کے تصور حکومت کے مطابق دین اور سیاست دو مختلف اداروں کی حیثیت رکھتے تھے۔ یہاں تک کہ دین اپنی اداری حیثیت سے بھی معزول ہو گیا اور صرف قومیت کا وطنی تصور سیاسی نصب العین بن گیا۔

اقبال نظریہ توحید کی تفسیر بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں

"اسلام کے نزدیک ذات انسانی بجائے خود ایک وحدت ہے۔ وہ مادے اور روح کی کسی ناقابل اتحاد ثنویت کا قائل نہیں۔ مذہب اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور ریاست اور روح اور مادہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں (۲)" مادے کی ساری کثرت روح ہی کے ادراک ذات کا ایک میدان ہے اور اس لئے جو کچھ بھی ہے مقدس ہے۔ کیا خوب فرمایا حضور رسالت مآب ﷺ نے کہ "ہمارے لیے یہ ساری زمین مسجد ہے"۔ دراصل ترک وطن پرستوں نے ریاست اور کلیسا کی تفریق کا اصول مغربی سیاست کی تاریخ افکار سے اخذ کیا۔ مسیحیت کی ابتدا کسی وحدت سیاسی یا مدنی کے طور پر نہیں ہوئی تھی۔ وہ ایک نظام رہبانیت تھا جو اس ناپاک دنیا میں ہی قائم ہوا جس کا امور مذہبی میں کوئی دخل نہیں تھا۔ رومی حکومت کے زیر فرمان جب کلیسا ریاست کا مذہب قرار پایا تو ریاست اور کلیسا نے دو حریف قوتوں کی شکل اختیار کر لی۔ اسلام میں یہ صورت حالات رونما ہو ہی نہیں سکتی، اس لیے کہ اسلام کا ظہور بطور ایک اجتماع مدنی کے ہوا (۳)" اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے جس کا یہ عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور جسے یقین ہے کہ اسلام کی تقدیر خود اس کے ہاتھ میں ہے۔ اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا (۴) اقبال کسی طور پر بھی اسلام کی اجتماعی حیثیت کو

ختم کر کے اسے فرد کی نجی حیثیت دینے کے قائل نہ تھے۔ انہوں نے کہا: کیا مذہب ایک نجی معاملہ ہے اور آپ بھی یہی چاہتے ہیں کہ ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے اسلام کا بھی وہی حشر ہو جو مغرب میں مسیحیت کا ہوا ہے۔ اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نصب العین سے جو خود اسی کا پیدا کردہ ہے الگ نہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ اگر آپ نے ایک کو ترک کیا تو بالآخر دوسرے کا ترک کرنا بھی لازم آئے گا۔ اسلام بحیثیت مذہب دین و سیاست کا جامع ہے۔ یہاں تک کہ ایک پہلو کا دوسرے پہلو سے جدا کرنا حقائق اسلامیہ کا خون کرنا ہے (۵)۔

اقبال مسلمانوں کے لیے سیاسی ضابطہ حیات کے طور پر اسلام کو ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ اس سے یہ مطلب اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ چونکہ وہ معتبد مسلمان ہیں اس لیے اسلام کے مبلغ، مفسر اور مؤید ہیں، بلکہ ان کے نزدیک صرف اسلام ہی ایک ایسا نظام ہے جو تمام انسانوں میں ایک حقیقی وحدت تخلیق کر سکتا ہے۔

اسلام رنگ، نسل اور علاقائی تعصبات کی مکمل نفی کرتا ہے۔ اس کے نزدیک عرب و عجم، اسود و احمر، بندہ و آقا سب برابر ہیں۔ ان اعلیٰ انسانی اصولوں کی بنا پر اقبال اسلام کے مقابلے میں کسی ضابطہ حیات کو مطلق کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ انہوں نے کہا ''میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانہ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔ (۶) ''اسلام ھیئت اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی چک اپنے اندر نہیں رکھتا اور ھیئت اجتماعیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کے لیے تیار نہیں۔ بلکہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ ہر دستور العمل جو غیر اسلامی ہو وہ نامعقول اور مردود ہے۔

باطل دوئی پسند ہے حق لا شریک ہے
شرکت میانۂ حق و باطل نہ کر قبول
(ضرب کلیم)

اقبال کے نزدیک اسلام ایک جمہوری نظام حیات ہے اور جمہوریہ اسلامیہ کی بنا شریعت حقہ کے نزدیک ایک مطلق اور آزاد مساوات پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمین فائق و مرجح نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخیت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں (۷) سب سے پہلے نبی عرب ﷺ نے انسان کو فطری آزادی کی تعلیم دی اور غلاموں اور آقاؤں کے حقوق کو مساوی قرار دے کر اس تمدنی انقلاب کی بنیاد رکھی جس کے نتائج کو اس وقت تمام دنیا محسوس کر رہی ہے (۸)۔

اسلام ہر پہلو سے ایک متوازن نظام حیات ہے آخرت میں رحمت ہے اور دنیا میں بھی باعث برکت ہے۔ حضرت علامہ نے فرمایا: میرا مذہب ہے کہ اسلام نے دین و دنیا کے فرائض کو یک جا کر دیا ہے اور اس طرح بنی نوع انسان کے لیے ایک معتدل راہ قائم کی ہے۔ جہاں یہ سکھایا ہے کہ تمہارا مقصود اعلائے کلمۃ اللہ ہے، وہاں یہ بھی تعلیم دی ہے کہ ''ولا تنس نصیبک من الدنیا'' دنیا میں اپنا حصہ فراموش نہ کر (۹) علامہ اقبال کے نزدیک عصر حاضر کے انسان کی مشکلات کو صرف اسلام ہی دور کر سکتا ہے کیونکہ ''اسلام ہمیشہ رنگ و نسل کے عقیدے کا جو انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑا سنگ گراں ہے نہایت کامیاب حریف رہا ہے (۱۰)

پروفیسر نکلسن کے نام خط میں اسلام کو واحد جدید معاشرتی نظام قرار دیتے ہوئے لکھا: ''میری نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں۔ بلکہ میری قوت طلب و جستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ ایک جدید معاشرتی نظام تلاش کیا جائے اور عقلاً ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشرتی نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس کا مقصد وحید ذات پات، رتبہ و درجہ، اور رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے (۱۱) ''اسلام عقاید کی مذہب نہیں ہے۔ اس کا منتہائے مقصد یہ ہے کہ نوع انسانی ایک گھرانا اور ایک خاندان بن جائے (۱۲) دنیا میں نسلی، لسانی اور علاقائی تعصبات ہی فتنہ و فساد کی اصل و اساس بنتے رہے ہیں۔ صرف دین اسلام ان کی نفی کرتا ہے۔ فرمایا: ''اسلام کے سوا اور کوئی ایسا طریق نہیں جس پر کار بند ہو کر یہ امتیازات مٹ سکیں۔ اسلام نے جو فرائض ارکان یا طریق عبادت مقرر کئے ہیں ان سب کا مدعا یہ ہے کہ انسانی قلوب کو رنگ، نسل اور قوم کے امتیازات سے پاک کر دے (۱۳)

اقبال کے نزدیک اسلام کے علاوہ ہر نظام حیات ناقص اور

بے معنی ہے۔ اسے مسترد کرنا چاہیے۔ قرآن کے مطابق صرف دین اسلام ہے جو ملت کو اس کے صحیح ثقافتی اور سیاسی معنوں میں سہارا دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم کھلم کھلا اعلان کرتا ہے کہ اسلام کے علاوہ کوئی نظام ہے تو اس کی مذمت کی جائے اور اسے مسترد کر دیا جائے۔ (۱۴)

حضرت علامہ کو اسلامی حقائق کے بارے میں ایک غیر معمولی بصیرت حاصل تھی۔ اس بصیرت کی بنا پر وہ اسلام کو ایک حیات بخش عنصر قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں "دین اسلام غیر محسوس اور غیر مرئی حیاتیاتی، نفسیاتی سرگرمی ہے، جس میں یہ صلاحیت ودیعت کی گئی ہے کہ وہ بنی نوع انسان کے افکار و اعمال کو بغیر کسی کوشش کے متاثر کرتا ہے (۱۵)

مزید اپنی ایمانی قوت کی بنا پر کہتے ہیں "دنیا میں کارفرما قوتیں اکثر اسلام کے خلاف کام کر رہی ہیں۔ لیکن "لیظھرہ علی الدین کلہ" کے دعوئ پر میرا ایمان ہے کہ انجام کار اسلام کی قوتیں کامیاب اور فائز ہوں گی (۱۶)

اقبال کے سامنے برصغیر کے مسلمانوں کے جان و مال اور دین وثقافت کے تحفظ کا اہم مسئلہ تھا۔ ان کی دوراندیش نگاہوں نے عصری حادثات کی روشنی میں درک کر لیا تھا کہ برصغیر سے انگریز کے چلے جانے کے بعد ہندو اکثریت مسلمان اقلیت کو اپنے اندر جذب کر کے ختم کر دے گی۔ حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے انہوں نے کہا:

"آئندہ نسلوں کی فکر کرنا ہمارا فرض ہے۔ ایسا نہ ہو کہ ان کی زندگی گونڈ اور بھیل اقوام کی طرح ہو جائے اور رفتہ رفتہ ان کا دین اور کلچر اس ملک میں فنا ہو جائے۔ اگر ان مقاصد کی تکمیل کے لیے مجھے تمام کام چھوڑنے پڑے تو ان شاء اللہ چھوڑ دوں گا اور اپنی زندگی کے باقی ایام اس مقصد جلیل کے لیے وقف کر دونگا۔ ہم لوگ قیامت کے روز خدا اور رسول ﷺ کے سامنے جواب دہ ہوں گے (۱۷)

علامہ اقبال ہندوستان کی ہزار سالہ سیاسی، مذہبی اور تمدنی تاریخ اور عصری خوفناک حالات اور واقعات کے تناظر میں اس نتیجے پر پہنچے کہ برصغیر مختلف اقوام کا ملک ہے ہندو اور مسلمان دو بڑی قومیں ہیں جو مذہبی اور تمدنی طور پر ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ نظریہ توحید نے اکبر اور کبیر کی ان کوششوں کو کامیاب نہیں ہونے دیا جو انہوں نے اسلامی تشخص کو ختم کرنے کے لیے کیں۔ دونوں قوموں میں ہمیشہ جنگ وجدال برقرار رہا ہے۔ انگریزوں کی جابرانہ حکومت کے باوجود دونوں قوموں میں خصومت کی آگ ہمیشہ بھڑکتی رہی اور خونریز تصادم ہوتے رہے۔ ہندو اکثریت نے مسلمانوں کے وجود کو کسی طرح برداشت نہیں کیا۔ اندریں احوال اس ملک میں امن وامان کے حل کا واحد طریقہ یہ ہے کہ مسلم اکثریت کے صوبوں کو علیحدہ کر کے ایک مستقل اسلامی ریاست قائم کی جائے۔ چنانچہ انہوں نے ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدارتی خطبہ میں واضح طور پر کہا "میری خواہش ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے۔ خواہ یہ ریاست سلطنت برطانیہ کے اندر حکومت خود اختیاری حاصل کرے خواہ اس کے باہر، مجھے تو ایسا نظر آتا ہے اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو آخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنی پڑے گی" (۱۸)۔ تاکہ اسلام بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رہے۔

حضرت علامہ کے تصور کے مطابق پاکستان ایک آزاد اسلامی ریاست کی صورت میں ظہور پذیر ہوا۔ مؤسس پاکستان حضرت قائداعظم نے علامہ اقبال کی سیاسی بصیرت کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے فرمایا "اس حقیقت کو میں سمجھتا ہوں کہ وہ ایک بہت بڑے سیاست دان بھی تھے۔ انہوں نے آپ کے سامنے ایک واضح اور صحیح راستہ رکھا جس سے بہتر کوئی دوسرا راستہ نہیں ہو سکتا۔ مرحوم دور حاضر میں اسلام کے بہترین شارح تھے کیونکہ اس زمانے میں اقبال سے بہتر اسلام کو کسی نے نہیں سمجھا۔ مجھے اس امر کا فخر حاصل ہے کہ ان کی قیادت میں ایک سپاہی کی حیثیت سے کام کرنے کا مجھے موقع مل چکا ہے۔ میں نے ان سے زیادہ وفادار رفیق اور اسلام کا شیدائی نہیں دیکھا۔" (۱۹)

علم فقہ وقانون

تیرھویں صدی عیسوی میں عالم اسلام پر وحشی منگولوں کے حملوں کے نتیجے میں بڑے بڑے مراکز جن میں بغداد بھی شامل تھا۔ تباہ ہونے سے اکثر دینی وعلمی ادارے معطل اور منتشر ہو گئے۔ اسلامی قانون سازی کا دروازہ بھی اس خدشے کے پیش نظر بند کر دیا گیا کہ مبادا امت میں علما کے فقہی اختلافات سے مزید افتراق وانتشار پیدا ہو۔ اس خیال کے پیش نظر علامہ اقبال نے اجتہاد پر خصوصیت کے ساتھ اظہار خیال کیا۔ انہوں نے ۱۹۱۸ء میں شائع ہونے والی اپنی کتاب رموز بیخودی میں

اجتہاد کے بارے میں لکھا کہ زمانہ انحطاط میں فقہائے سلف کی تقلید اجتہاد سے زیادہ مناسب ہے۔ مبادا عالمان کم نظر کے اجتہاد سے مزید مشکلات پیدا ہوں

ز اجتہاد عالمان کم نظر
اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

(رموز بیخودی، ۱۳۵)

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ بعض عالمی حالات نے حضرت علامہ کو مسلمانوں کے لیے ایک نئی زندگی کی امید دلائی اور طلوع اسلام کا ایک نیا افق دکھایا۔ انہوں نے اپنی کتاب ''پیام مشرق'' کے دیباچہ میں لکھا کہ ''یورپ کی جنگ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو تقریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے'' (پیام مشرق، دیباچہ ۱۲)

۱۹۱۷ء میں روس کا اشتراکی انقلاب اور ۱۹۲۳ء میں ترکی میں گرینڈ نیشنل اسمبلی کی تشکیل، سائنسی ایجادات اور جنگ عظیم کے بعد استعماری گرفت کی کمزوری نے اقبال کے فکر و نظر کو ایک نئی جہت دی۔ اب ان کے ذہن میں برصغیر میں ایک آزاد اسلامی ریاست کا وجود اور اس کے لیے اسلامی قانون کی تدوین نو کا تصور ایک حقیقت بن گیا۔ چنانچہ انہوں نے فقہ کی تجدید اور ضرورت پر اپنے خیالات کا مفصل اظہار کیا اور فرمایا ''ہمارا فرض ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سر نو غور کریں'' (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ۴۵)۔

فقہی نظام کی تجدید اقبال کے نزدیک یوں بھی ضروری تھی کہ بہت سے غیر اسلامی نظریات اور توہمات مسلمانوں میں رائج ہو گئے تھے جنہیں دور کرنے کی ضرورت تھی۔ انہوں نے کہا: ''اسلام کے اخلاقی اور اجتماعی مقاصد بعض توہمات کے زیر اثر جوامع اسلامیہ کے اندر زمانہ قبل از اسلام سے کام کر رہے تھے، غیر اسلامی شکل اختیار کرتے چلے گئے۔ یہ اسلامی کم اور عجمی، عربی اور ترکی زیادہ ہیں...... اب کوئی چارۂ کار ہے تو یہ کہ ہم اس عرب ملوکیت کے قشر کو جو سختی سے اسلام کے ساتھ جم گیا ہے اور اس نے زندگی کے متحرک نظریے کو جامد کر دیا ہے، توڑ ڈالیں اور یوں حریت، مساوات اور استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو پھر سے دریافت کرتے ہوئے سیاسی، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی از سر نو تعبیر کریں''۔ (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ۲۴۲)۔

اقبال کے نزدیک زندگی دائمی حرکت اور پیہم تغیر سے عبارت ہے، اس کے تخلیقی عمل سے معاشرہ کو دور نہیں رکھا جا سکتا۔ انہوں نے کہا: ''ائمہ مذاہب نے ہرگز یہ دعویٰ نہیں کیا تھا کہ ان کے استدلال اور تعبیرات حرف آخر ہیں۔ اس لیے مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اگر اس امر کا دعوے دار ہے کہ اسے اپنے تجربات کے پیش نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی از سر نو تعبیر کرنے کا حق ہے تو میرے نزدیک یہ کوئی غلط بات نہیں۔ قرآن مجید کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے'' (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ۲۶۰)۔ ''لوگ تو بدل رہے ہیں لیکن قانون جہاں تھا وہی ٹھہرا ہے'' (تشکیل جدید، ۲۶۱)۔ اقبال فقہ اسلامی کی تدوین نو میں اسلاف سے رہنمائی کی ضرورت کو محسوس کرتے ہیں لیکن وہ عصری تقاضوں کے پیش نظر اس عمل کی انجام دہی میں اسلاف سے اختلاف کرنے کے لیے بھی تیار ہیں۔ انہوں نے کہا:

''اب ہمارے سامنے کوئی رستہ ہے تو یہ کہ علم حاضر کے احترام اور قدر و منزلت کے باوجود ہم اپنی آزادی رائے برقرار رکھتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر اب علم حاضر کے پیش نظر کس رنگ میں کرنی چاہیے۔ خواہ ایسا کرنے میں اپنے اسلاف سے اختلاف ہی کرنا پڑے۔'' (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ۱۴۶)۔

اسلاف سے اختلاف کی جرأت کے لیے جواز پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''اس ساری جامعیت اور ہمہ گیری کے باوجود ہمارے نظامات فقہ بالآخر افراد ہی کی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں۔ اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر قانون کے نشو و نما کا خاتمہ ہو چکا ہے'' (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ۲۵۹) ائمہ مذاہب کا کیا یہی دعویٰ تھا کہ ان کے استدلات اور تعبیرات حرف آخر ہیں، ہرگز نہیں''۔

اسلاف نے فقہی کوششیں قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس کے حوالوں سے اپنے اپنے زمانے اور ماحول کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے انجام دیں۔ لہذا ضرورت کے مطابق اس عمل کو جاری رہنا

چاہیے۔ یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض ایک افسانہ ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ خیال دو وجوہ کی بنا پر پیدا ہوا۔ ایک تو یہ کہ فقہی افکار مخصوص اور معین صورت اختیار کر گئے اور دوسرے لوگوں کے ذہنی تساہل کی وجہ سے حرکت نہ رہی۔ حضرت علامہ کے نزدیک مسلمانوں کی اس ذہنی حرکت کو روکنے میں اس ملوکانہ رویے کا ہاتھ ہے جو خلافت راشدہ کے بعد مسلمانوں میں پیدا ہوا۔ انہوں نے فرمایا:

"خلیفہ چہارم کے بعد جب اسلام میں مطلق العنان ملوکیت نے سر اٹھایا تو یہ اس کے مفاد کے خلاف تھا کہ اجماع کو ایک مستقل یعنی ادارے کی شکل دی جاتی۔ اموی اور عباسی خلفا کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین کے ہاتھ میں رہے۔ اس کی بجائے کہ اس کے لیے ایک مستقل مجلس قائم ہو جو بہت ممکن ہے انجام کاران سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیتی" (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ۲۶۷)۔

مذکورہ سیاسی خاندانوں کے جبر و استبداد ہی سے نہایت حساس دل و دماغ والے افراد تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ اقبال رقم طراز ہیں: "مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ تصوف میں جذب ہو گئے اور اسلامی ریاست کی باگ ڈور متوسط درجے کے افراد یا بے علم عوام کے ہاتھوں میں آ گئی۔ چنانچہ لوگ مذہب فقہ کی اندھا دھند تقلید کرتے چلے گئے" (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۲۳۲)

جدید دور جمہوریت کی طرف بڑھ رہا ہے اور بلاشبہ جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ اس دور میں ہر شخص اپنا حق طلب کرتا ہے۔ اور بقول اقبال: "عصر حاضر کا آزاد مسلمان یہ گوارا نہیں کرے گا کہ وہ اپنی آزادی ذہن کو خود اپنے ہاتھ سے دے دے" (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔۲۷۴)

اقبال کے نقطہ نظر کے مطابق اجتہاد کا حق مختلف افراد کی بجائے قانون ساز مجلس کے پاس ہونا چاہیے، اس سے مختلف فرقوں میں اتفاق رائے بھی پیدا ہو گا اور علما کے علاوہ معاشرتی مسائل کی بصیرت رکھنے والے دانشور بھی اپنی رائے کا اظہار کر سکیں گے۔ اس ضمن میں وہ رقم طراز ہیں

"بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجلس کا یہ تدریجی قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق قانون ساز مجلس کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل۔ مزید برآں غیر علما بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے۔ انہوں نے فرمایا: "میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں" (تشکیل جدید۔۲۶۸)

علم تاریخ

ایک اہم علم جس کے احیاء کی طرف اقبال کی توجہ خاص طور پر مبذول رہی، علم تاریخ ہے۔ اسلامی تاریخ کے واقعات و حادثات اور اس کے آثار و روایات کو انہوں نے بکثرت پیش کیا ہے جس سے ان کا مقصد مسلمانوں میں اپنے شاندار ماضی کا شعور بیدار کرنا تھا۔ انیسویں صدی میں برصغیر میں استعمار کی ایک خاص کوشش یہ رہی کہ مسلمانوں کی تاریخ کو مسخ کیا جائے۔ ان کی قابل فخر سیاسی، دینی اور تمدنی شخصیات کے تابناک چہروں کو غبار آلودہ کیا جائے۔ مستشرقین کی تحقیقات کا ایک سیاسی مقصد مسلمانوں کو اپنے شاندار ماضی سے منحرف کرنا تھا۔ کیونکہ مسلمانوں کا ماضی انتہائی روشن پرشکوہ اور جاندار تھا۔ چنانچہ ہندو جنہیں انگریز حکومت کی مکمل سرپرستی حاصل تھی بضد تھے کہ اسلامی تاریخ کو نصاب سے خارج کیا جائے۔ علامہ نے ۱۹۳۲ء میں ایک جلسہ میں فرمایا "تاریخ اجتماعی حیثیت سے انسانی روح کی ایک حرکت ہے۔ روح انسانی کا کوئی ماحول نہیں بلکہ تمام عالم اس کا ماحول ہے۔ اگر اسے کسی قوم کی ملکیت سمجھا جائے تو یہ اس کی تنگ نظری کا ثبوت ہے۔ فرمایا: "میں اٹلی میں تھا تو مجھے ایک شخص پرنس کیتانی ملا۔ وہ اسلامی تاریخ کا بہت دلدادہ ہے۔ اس نے تاریخ پر اتنی کتابیں لکھی ہیں اور اس قدر روپیہ صرف کیا ہے کہ کوئی اسلامی سلطنت اس کے ترجمے کا بندوبست نہیں کر سکتی۔ اس نے لاکھوں روپیہ صرف کر کے تاریخی مواد جمع کیا ہے۔ جب میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کو اسلامی تاریخ سے کیوں دلچسپی ہے تو انہوں نے کہا: "اسلامی تاریخ عورتوں کو مرد بنا دیتی ہے" (گفتار اقبال، ۱۵۳)

اسلامی تاریخ کی اصل اہمیت و وقعت قرآن مجید سے واضح ہے

جس میں متعدد اقوام کے عروج و زوال اور اس کے اسباب و علل پر موثر ترین انداز میں گفتگو کی گئی ہے۔ علامہ اقبال نے قرآن حکیم کی آیہ مبارکہ "ولِکُلِّ اُمَّۃٍ اَجَل" کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: "اس آیت کو پیش نظر رکھیں تو اس کی حیثیت ایک مخصوص تعلیم کی ہے جس میں گویا بڑے حکیمانہ انداز میں یہ سمجھایا گیا ہے کہ امم انسانی کا مطالعہ بھی ہمیں بطور جسم نامیہ بھی تسلیم کرنا چاہیے۔" اقبال نے تاریخ کے حوالے سے قوموں کی تقدیر کو بڑے ایجاز اور اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہوئے کہا

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر امم کیا ہے
شمشیر و سناں اول، طاؤس و رباب آخر

(بال جبریل، ۳۴۴/۸۳)

رموز بیخودی میں فلسفہ تاریخ پر بصیرت افروز بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ہر قوم اپنے ماضی کی تاریخ کے مطالعہ سے خود شناسی کا شعور حاصل کرتی ہے۔ اگر کوئی قوم اپنے ماضی کو بھلا دے تو وہ خود قصہ ماضی بن جاتی ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل کا رابطہ ہی زندگی کے ارتقا کی شیرازہ بندی کرتا ہے اور ملی روایت کی حفاظت ہی ملت کے وجود کو برقرار رکھتی ہے۔ تاریخ کیا ہے؟ کیا یہ محض کوئی داستان یا قصہ یا افسانہ ہے؟ نہیں یہ تو خود آگاہی کا ذریعہ ہے۔ ملت اسی شعور کی قوت سے قائم رہتی ہے۔ اس کے ساز میں ماضی کے تمام نغمات محفوظ رہتے ہیں۔ اپنی تاریخ کی حفاظت کرنی چاہیے، اسی کی رفتار سے زندگی حاصل ہوسکتی ہے۔ ماضی ہمارے حال کو جنم دیتا ہے اور حال مستقبل کو معرض وجود میں لاتا ہے۔ ملت کو اپنی بقا کے لیے یہ رشتہ ماضی، حال اور مستقبل سے ہرگز منقطع نہیں کرنا چاہیے (کلیات اقبال۔۱۵۶)۔

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصۂ جدید و قدیم

(ضرب کلیم، ۲۶)

اقبال کے نزدیک جس طرح فرد جسم و جان کے ربط سے زندہ ہے اسی طرح قوم اپنی روایت کے تسلسل سے زندہ رہتی ہے۔ فرد کی موت اس وقت واقع ہوتی ہے جب اس کا سرچشمہ حیات خشک ہو جاتا ہے۔ قوم اس وقت مرتی ہے جب وہ اپنے نصب العین کو ترک کر دیتی ہے

مرگ فرد از خشکی رود حیات
مرگ قوم از ترک مقصود حیات

تاریخی شعور وسیع علمی مطالعہ اور گہرے تجربے کا متقاضی ہے تاکہ واقعات کے پس پردہ نتائج کا ادراک کیا جاسکے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں: "تاریخ سے دلوں کو گرمانا اور ان میں جوش اور ولولوں کا ابھرنا، وہ ابتدائی مرحلہ ہے جس سے رفتہ رفتہ تاریخ کا نشو ونما ایک علم کے طور پر ہوتا ہے۔ اس کے علمی مطالعہ کے لیے بڑے وسیع اور بڑے گہرے تجربے کے ساتھ بڑی پختہ عقل عملی کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں زندگی اور زمانے کی ماہیت کے بارے میں بعض اساسی تصورات کا صحیح ادراک بھی ضروری ہے۔" (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۲۱۳)

"اس سے بڑی غلط بیانی اور کیا ہو سکتی ہے کہ قرآن پاک میں کوئی ایسا خیال موجود نہیں جو فلسفہ تاریخ کا سرچشمہ بن سکے، حالانکہ بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا مقدمہ سرتا سر اس روح سے معمور ہے جو قرآن کی بدولت اس میں پیدا ہوئی۔ وہ اقوام وامم کے عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔۲۱۳) اقبال ماضی کے عمیق مطالعے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں تاکہ حال کا تعین ہو سکے۔ انہوں نے فرمایا "ایک دوسری بات جس پر میں زور دینا چاہتا ہوں، وہ ہمارا انکشاف ماضی ہے۔ میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو صرف اپنے ماضی سے محبت کرتے ہیں۔ میں تو مستقبل کا معتقد ہوں مگر ماضی کی ضرورت مجھے اس لیے ہے کہ میں حال کو سمجھوں، اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ سرچشمہ تہذیب و شائستگی کو سمجھا جائے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ آج دنیائے اسلام میں کیا ہو رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں چاہتا ہوں کہ آپ ماضی کو سمجھیں، چونکہ ہم جدید تہذیب و شائستگی کے اصولوں سے ناواقف ہیں اس لیے ہم علوم جدیدہ کو حاصل کرنے میں دیگر اقوام سے پیچھے رہ گئے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ ان گم گشتہ رشتوں پر نظر ڈالیں جن کے ذریعے سے ہم ماضی و مستقبل سے وابستہ ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ علوم جدیدہ پر اصول استقرائی عائد کیا گیا ہے، یہ وہ نعمت ہے جو قرآن شریف نے دنیا بھر کو عطا فرمائی ہے، اس طریقہ استقرائی کے نتائج وثمرات ہم کو آج نظر آرہے ہیں۔ میں گذشتہ بیس برس سے قرآن شریف کا بغور مطالعہ

کرتا ہوں، ہر روز تلاوت کرتا ہوں۔ مگر میں ابھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس کے کچھ حصوں کو سمجھ گیا ہوں۔ اگر خدا نے توفیق دی اور فرصت ہوئی تو میں ایک دن کامل تاریخ اس بات پر قلمبند کروں گا کہ دنیائے جدیدہ اس سطح حیات سے کس طرح ترقی کرتی ہوئی بڑھی ہے جو قرآن شریف نے ظاہر کیا ہے" (گفتار اقبال، ۱۰۴) علامہ اقبال نے اسلامی تاریخ کے شکوہ و جلال کو اپنے کلام میں بار بار پیش کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ میرا طبعی رجحان جدید کی نسبت قدیم کی طرف ہے۔ مسلمانوں کی عظمت رفتہ کو "شراب کہن" سے تعبیر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

شراب کہن پھر پلا ساقیا
وہی جام گردش میں لا ساقیا

(بال جبریل، ۱۴۴)

کبھی اسے نوائے رفتہ کا نام دیتے ہیں

غزل سرائے و نواہائے رفتہ باز آور

(زبور عجم، ۲۰)

کبھی اسے آتش رفتہ کہتے ہیں اور اپنی فکری زندگی کو گمشدہ اقدار کی بازیابی سے تعبیر کرتے ہیں

میں کہ مری غزل میں ہے آتش رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگذشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

(بال جبریل، ۱۳۰)

رومی کو یاد کرتے ہیں:

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گل ایراں وہی تبریز ہے ساقی

(بال جبریل، ۱۱)

کیا نہیں اور غزنوی کارگہ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہل حرم کے سومنات

(بال جبریل، ۱۱۲)

بھٹکے ہوئے آہو کو پھر سوئے حرم لے چل
اس شہر کے خوگر کو پھر وسعت صحرا دے

(بانگ درا، ۲۱۲)

اورنگ زیب برصغیر کی ایک عظیم تاریخی شخصیت ہے اس کے بارے میں اقبال رقم طراز ہیں: "قومی سیرت کا وہ اسلوب جس کا سانچہ عائشہ کی ذات نے ڈالا ہے ٹھیٹھ اسلامی سیرت کا نمونہ ہے اور ہماری تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اس نمونے کو ترقی دی جائے اور مسلمان ہر وقت اسے پیش نظر رکھیں (مقالات اقبال، ۲۸) قومی روایت کی برکات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "یہ اس کی برکت ہے کہ میرے ماضی نے ازسرنو زندہ ہو کر مجھ میں یہ احساس پیدا کر دیا کہ وہ اب بھی میری ذات میں سرگرم کار ہے" (حرف اقبال، ۲۸)

علم الاقتصاد

اقتصادیات علامہ اقبال کی خاص توجہ کا موضوع ہے۔ علمی نثر میں انھوں نے اس موضوع پر جا بجا اظہار خیال کیا ہے۔ ۱۹۰۳ء میں اردو زبان میں علم الاقتصاد کے عنوان سے ایک مستقل کتاب تحریر کی جو اردو میں اس موضوع پر اولین کتب میں شمار ہوتی ہے۔ ابتدا ہی سے یہ ان کی خواہش تھی کہ مسلمان عزت و احترام کی زندگی بسر کریں، کسی کے محتاج نہ ہوں اور کسی کے آگے ہاتھ نہ پھیلائیں کیونکہ شخصیت کو جو چیز کمزور کرتی ہے وہ دوسروں کے آگے دست سوال دراز کرنا ہے۔ اقبال کے نزدیک "غریبی قوائے انسانی پر بہت برا اثر ڈالتی ہے۔ بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینے کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے" (علم الاقتصاد، ۳۱)

اقتصادی آزادی کے بغیر کوئی قوم سیاسی آزادی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی۔ اقتصادی قوت ہی دراصل سیاسی قوت کی اساس ہے۔ اس قوت کو حاصل کرنے کے لیے صنعت و تجارت کو فروغ دیا جانا چاہیے تاکہ لوگوں کا معیار زندگی بلند ہو۔ اقبال صنعت کی اہمیت کے حوالے سے کہتے ہیں "جاپانی قوم آج دنیا کی سب سے مہذب اقوام میں شمار ہوتی ہے اور محققین مغرب اس کی رفتار ترقی کو دیکھ کر حیران ہو رہے ہیں۔ جاپان نے رموز حیات کو سب سے زیادہ سمجھا ہے۔ اس واسطے یہ ملک دنیوی اعتبار سے ہمارے لیے سب سے اچھا نمونہ ہے۔" (مقالات اقبال، ۸۶)

کسی بھی قوم کے اقتصادی استحکام کا دوسرا ذریعہ زراعت ہے۔ "الارض للہ" کی رو سے زمین اللہ کی ملکیت ہے۔ کسی حکومت یا فرد کی ملکیت نہیں۔ مسلمان صرف اس کا امین ہے۔ چنانچہ اقبال جاگیرداری اور زمینداری نظام کے مخالف ہیں جو فرد کے استحصال کا باعث بنتے ہیں۔

کاشتکار زمین کو بطور امانت اپنے پاس رکھ سکتا ہے جب تک وہ کاشت کرتا ہے یا بغیر استحصال کاشت کراتا ہے۔ اقبال نے فرمایا

دہ خدایا یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں میری نہیں

(بال جبریل، ۱۳۳)

تیسرا اہم ذریعہ معدنی وسائل ہیں۔ بڑی طاقتیں کمزور قوموں کے وسائل پر عموماً قبضہ کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور ان پر تسلط کرنے سے گریز نہیں کرتیں۔ اس بارے میں علامہ اقبال کی نصیحت یہ ہے کہ ان طاقتوں کو اپنے وسائل حیات سے دور رکھا جائے

از فساد او اگر خواہی اماں
اشتر اش را ز حوض خود براں

(جاوید نامہ، ۲۲۶)

بیسویں صدی میں سرمایہ داری نظام نے ایک دنیا کو اپنے پنجۂ استبداد میں جکڑ لیا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں اس نظام کے خلاف اشتراکی نظام معرض وجود میں آیا۔ اگرچہ بظاہر یہ اقتصادی نظام ایک دوسرے سے مختلف تھے لیکن اصل میں دونوں ایک ہی تھے۔ دونوں کا ہدف کمزوروں کا استحصال تھا۔ علامہ اقبال نے ان اقتصادی نظاموں کے بارے میں نہایت بصیرت افروز خیالات کا اظہار کرتے ہوئے انہیں مکمل طور پر مسترد کیا اور صرف اسلامی اقتصادی نظام کو عالم انسانی کے لیے مفیدؔ اور قابل عمل قرار دیا۔ انہوں نے فرمایا

''سرمایہ داری کی قوت جب حد اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت ہے۔ لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانون میراث اور زکوۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرت انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابل عمل بھی ہے۔ روسی بالشوزم یورپ کی ناعاقبت اندیشی اور خود غرض سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست ردعمل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط وتفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے۔ ''شریعت حقہ اسلامیہ کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس مدعا کے حصول کے لیے میرے عقیدے کی رو سے وہی راہ آسان اور قابل عمل ہے جس کا انکشاف شارع علیہ السلام نے کیا ہے۔

''اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرت انسانی پر ایک عمیق نظر ڈالتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے اور ہمارے لیے ایک ایسا نظام تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنے مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس خاص اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ میرا عقیدہ ہے'' فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖٓ اِخْوَانًا ''میں اسی نعمت کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ کسی قوم کے افراد صحیح معنوں میں ایک دوسرے کے اخوان نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ ہر پہلو سے ایک دوسرے کے ساتھ مساوات نہ رکھتے ہوں''(گفتار اقبال،۷۰)

وراثت اور زکوۃ کا مقصد یہ ہے کہ دولت صرف اغنیاء تک محدود نہ رہے بلکہ زیادہ سے زیادہ ہاتھوں میں گردش کرے۔ قرآن مجید میں مسلمانوں پر یہ فرض کیا گیا کہ وہ فلاح عامہ کے لیے جو مال و دولت ضرورت سے زاید ہے اسے خرچ کریں۔ مسلمانوں نے نبی مکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ وہ خدا کی راہ میں کیا خرچ کریں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''قل العفو'' یعنی جو ضرورت سے زیادہ ہے وہ خرچ کریں۔

علامہ اقبال نے روس کے اشتراکی نظام کے مقابلے میں یہ امید ظاہر کی کہ مسلمان فرمان خداوندی کے مطابق ''قل العفو'' کے حکم پر عمل کرتے ہوئے ضرورت سے زاید مال و دولت از خود خدا کی راہ میں خرچ کریں گے

جو حرف ''قل العفو'' میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

(ضرب کلیم،۱۳۰)

اقبال کے نزدیک شریعت کی غایت الغایات یہ ہے کہ معاشرے میں کوئی فرد کسی دوسرے فرد کا محتاج نہ رہے :

کس نگردد در جہاں محتاج کس
نکتہ شرع مبیں این است و بس

(پس چہ باید کرد،۳۲)

شریعت میں زکوۃ، وراثت اور انفاق بالعفو ایک ایسا متوازن نظام ہے جو ارتکاز دولت کو ختم کرنے اور ناداروں کو افلاس کی مصیبت سے نجات دلانے میں نہایت ممد و معاون ہے۔ علامہ اقبال کی یہ خواہش اور کوشش تھی کہ برصغیر میں مسلمان دوبارہ عزت و آبرو کی زندگی حاصل کریں اور کسی کے آگے دست سوال دراز نہ کریں۔ کیونکہ سوال خودی کو کمزور کر دیتا ہے۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو انہوں نے برصغیر میں ایک آزاد مسلم ریاست کا تصور بنیادی طور پر اس لیے پیش کیا کہ مسلمان نفاذ شریعت کی برکات سے کسی کے محتاج نہ رہیں۔ انہوں نے قائد اعظم کے نام ۱۹۳۷ء میں ایک خط میں لکھا:

''شریعت اسلامیہ کے طویل و عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اسلامی قانون کو معقول طریق پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے۔ ایک مشکل تو یہ ہے کہ کسی ایک آزاد اسلامی ریاست یا ایسی چند ریاستوں کی عدم موجودگی میں شریعت اسلامیہ کا نفاذ اس ملک میں محال ہے۔ سالہا سال سے میرا یہی عقیدہ رہا ہے اور اب بھی اسے ہی مسلمانوں کے افلاس اور ہندوستان کے امن کا بہترین حل سمجھتا ہوں'' (اقبال اور قائد اعظم، ۱۰۶)۔

چیست قرآن خواجہ را پیغام مرگ
دستگیر بندۂ بے ساز و برگ

(جاوید نامہ، ۸۰)

یعنی قرآنی حکمت یہ ہے کہ ارتکاز دولت کو ختم کیا جائے اور ناداروں اور مفلسوں کی مدد کی جائے۔

علم شعر:

علم شعر اقبال کی خاص توجہ کا مرکز رہا۔ یہ ان کی روح کی زبان تھی۔ انہوں نے اپنے دینی، علمی، سیاسی، اقتصادی، تاریخی اور تمدنی افکار کے لیے شعر کو وسیلۂ ابلاغ بنایا جسے اثر آفرینی میں معجزے سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ فارسی اور خصوصاً اردو شاعری کی روایت کو اگر انیسویں صدی تک موضوع تحقیق بنایا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ شعر کے مضامین عموماً پست اور پیش پا افتادہ تھے جنہیں تکرار کے ساتھ بیان کیا جاتا تھا۔ اہم ترین مضامین افلاطونی خیالات تھے یعنی ہستی ایک سراب ہے اور عالم تمام حلقہ دام خیال ہے۔ نفی خودی، گوشہ نشینی، ترک دنیا، ملامت کشی، قناعت پسندی، مجبوری اور نومیدی شعر کا سرمایہ تھا۔ شعرا جس قدر غم انگیز اور رقت افزا مضامین باندھتے ان کے اشعار اتنے ہی پسند کیے جاتے۔ شاعر اپنے آپ کو نکما، ناسزا اور ناروا کہہ کر پکارتا اور اس پر خوش ہوتا۔ شاعر کی نزاکت طبع کا یہ عالم ہو چکا تھا کہ اسے ہوا کے جھونکے سے مجروح کیا جا سکتا تھا اور رگ گل سے باندھا جا سکتا تھا۔ بقول اقبال

از نسیمے می تواں خستن ترا
با رگ گل می تواں بستن ترا

(اسرار خودی، ۲)

شعر اعلیٰ مضامین سے عاری اور احساس سے محروم ہو کر بے روح ہو چکا تھا۔ علامہ اقبال نے شعر کو اعلیٰ مضامین سے از سر نو زندگی بخشی۔ اس کی قدر و قیمت کو بلند کیا۔ شاعری کو پیغمبری کا وارث ٹھہرایا اور کہا

شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری ہم وارث پیغمبری است

(جاوید نامہ، ۶۳۲)

انہوں نے شعر برائے شعر نہیں کہا بلکہ اس فن کو اپنے بلند و بالا اہداف کے مؤثر اظہار کے لیے استعمال کیا اور کہا ''میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا اس واسطے کوئی میرا رقیب نہیں اور نہ میں کسی کو اپنا رقیب تصور کرتا ہوں۔ فن سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی۔ ہاں بعض مقاصد رکھتا ہوں جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کیا ہے، ورنہ:

نہ بینی خیر ازاں مرد فرو دست
کہ بر من تہمت شعر و سخن بست

(کلیات اقبال فارسی، ۵۳۸)

اگر چہ اقبال رومی کی طرح فن شعر کو اہمیت نہیں دیتے، لیکن ان کا شعر فن کا بہترین نمونہ ہے جسے علمائے ایران نے معجزہ شعر قرار دیا ہے۔ عموماً دیکھا گیا ہے کہ شاعر کی توجہ جب زیادہ تر لفظ کی طرف ہو تو معنی کمزور ہو جاتے ہیں اور اگر زیادہ توجہ معنی کی طرف ہو تو لفظ کمزور ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ اقبال کا شعر ہے جس میں لفظ و معنی کا امتزاج اپنے کمال حسن کو پہنچا ہوا ہے۔ اس سے

علما بھی رہنمائی لیتے ہیں اور ماہرین فن بھی۔ سیاستدان بھی مطالب اخذ کرتے ہیں اور عرفا بھی۔ ان کے شعر میں دینی و دانشی تمام علوم جمع ہو گئے ہیں۔ اس بنا پر ان کا شعر نہایت موثر اور معتبر ہے۔ ان کا ہر مصرع ان کے خون کا قطرہ ہے

برگ گل رنگین ز مضمون من است
مصرع من قطرۂ خون من است

(اسرار خودی، ۱۷)

یہ اقبال کے شعر کا اعجاز مسیحائی ہے کہ اس نے قوم کو ایک نئی زندگی عطا کی۔ اقبال فوت ہو گئے لیکن ان کا شعر ان کی وفات کے بعد بھی اہل نظر کے لیے زندہ، موثر اور دل پذیر ہے

اے بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد
چشم خود بربست و چشم ما کشاد

(جاوید نامہ، ۶۳۲)

یعنی اکثر ایسا ہوا ہے کہ شاعر اپنی موت کے بعد پیدا ہوا۔ اس نے اپنی آنکھیں بند کر لیں اور ہماری آنکھیں کھول دیں۔ فن شعر کے متعلق علامہ اقبال نے کابل میں تقریر کرتے ہوئے کہا

"میرا عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا شاعری یا مصوری یا موسیقی یا معماری ان میں سے ہر ایک زندگی کی معاون اور خدمت گار ہے۔ سبب شاعر قوم کی بنیاد آباد بھی کر سکتا ہے اور برباد بھی۔ شعرا پر لازم ہے کہ وہ جوانان ملت کے سچے رہنما بنیں" حدیث نبوی سے ایک واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا

"ایک مرتبہ آنحضرت ﷺ کے حضور عرب کے مشہور شاعر امرء القیس کے چند اشعار پڑھے گئے۔ ارشاد ہوا: اشعر الشعراء و قائدهم الی النار" یعنی وہ تمام شاعروں میں بہترین شاعر اور دوزخ کی طرف ان کا قائد ہے۔ علامہ کے نزدیک فن شعر میں جو چیز حقیقتاً قوم کی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے وہ تخیل ہے جس کو شاعر قوم کے سامنے پیش کرتا ہے اور وہ بلند نظریات ہیں جن کو وہ قوم میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ قومیں شعرا کی ہمت سے پیدا ہوتی ہیں اور اہل سیاست سے نشو و نما پا کر مر جاتی ہیں (مقالات اقبال، ۲۲۰) حضرت علامہ اقبال نے یہاں نمونے کے طور پر اپنے یہ تین شعر پڑھے

دو دستہ تیغم و گردوں برہنہ ساخت مرا
فسان کشید و بروئے زمانہ آخت مرا
من آں جہان خیالم کہ فطرت ازلی
جہان بلبل و گل را شکست و ساخت مرا
نفس بہ سینہ گدازم کہ طایر حرم
توان ز گرمی آواز من شناخت مرا

(زبور عجم، ۱۲۲)

شعر کا اصل سرمایہ تخیل اور احساس ہے۔ شعریت اقبال کے نزدیک ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ چونکہ ان کا نصب العین ملت اسلامیہ کا احیاء تھا۔ اس لیے انہوں نے شعر کو ایک نئی جہت اور ایک نئی روح عطا کی اور کہا

پس از من شعر من خوانند و دریابند و می گویند
جہانے را دگرگوں کرد یک مرد خود آگاہے

تاریخ ادب میں اکثر شاعر ایسے نظر آتے ہیں جو اپنے اندر کی دنیا سے باہر قدم نہیں رکھتے۔ غم جاناں اور شکایت زمانہ سے انہیں فرصت نہیں ملتی۔ وہ نہ نظام حیات کا مشاہدہ کرتے ہیں اور نہ معاشرتی مسائل پر نظر ڈالتے ہیں۔ علامہ اقبال کے شعر کا افق نہایت تابناک اور وسیع ہے۔ انہوں نے انفس و آفاق، قدیم و جدید، مشرق و مغرب، روح اور مادہ پر یکساں انداز میں نظر ڈالی ہے۔ اقبال کے نزدیک جو چیز فلسفہ کو شعر بناتی ہے سوز دل ہے۔ جس سے انسان میں عزم و ہمت اور جرأت و جسارت پیدا ہوتی ہے۔ انہوں نے فرمایا: "مشرقی ادبیات اپنی ظاہری دل فریبیوں اور دلکشیوں کے باوجود اس روح سے خالی ہیں جو انسانوں کے لیے امید، ہمت اور جرأت عمل کا پیغام ہوتی ہے اور جسے زندگی کے جوش اور ولولے سے تعبیر کرنا چاہیے۔ ۱۹۰۸ء میں انگلستان سے واپس آیا تو میرے نزدیک یورپی ادبیات کی حیثیت بھی تقریباً وہی تھی جو مشرقی ادبیات کی تھی۔ ان حالات میں میرے دل میں کشمکش شروع ہوئی کہ ان ادبیات میں روح پیدا کرنے کے لیے کوئی نیا سرمایہ حیات فراہم کرنا چاہیے"

(گفتار اقبال، ۲۵۰)

اقبال نے اگرچہ طبعاً شعر سے بے اعتنائی کا اظہار کیا لیکن یہ

ان کا شعر ہی ہے جو اثر آفرینی کے لحاظ سے ایک دنیا کے دلوں میں اتر گیا۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری نے کہا: اقبال ہمارے لیے مسیحا بن کر آیا ہے اور اس نے مردوں میں زندگی کی لہر دوڑا دی ہے" پروفیسر نکلسن نے کہا: "اقبال کی شاعری نے نوجوان مسلمانوں میں بیداری پیدا کر دی ہے اور بعض نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ جس مسیحا کا انتظار تھا وہ آ گیا ہے۔ سر طامس آرنلڈ نے کہا: ہندوستان میں حرکت تجدید نے اپنا ممتاز ترین ظہور سر محمد اقبال کی شاعری میں حاصل کیا ہے۔ مولانا گرامی نے کہا: اہل بصیرت کے نقطہ نظر سے اقبال نے پیغمبری کی ہے اگرچہ ہم انہیں پیغمبر نہیں کہہ سکتے۔ ایران کے ملک الشعراء بہار نے کہا: عصر جدید عصر اقبال ہے۔" (کلیات اقبال اردو، دیباچہ، ۱۰،۱۲)

علوم دانشی

علامہ اقبال نے اسلامی شعور کے احیاء میں غیر معمولی کوشش کی اور اپنے روح پرور کلام سے مسلمانوں کو خواب غفلت سے بیدار کیا اور انہیں علم و عمل کی راہوں پر گامزن ہونے کی مسلسل تلقین کی۔ عظمت رفتہ کی بازیابی کے لیے مسلمانوں کی دینی، سیاسی اور ثقافتی تاریخ کے مطالعہ سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مسلمانوں نے قرآنی تعلیمات پر عمل کر کے زندگی کے ہر میدان میں نمایاں کامیابیاں حاصل کیں۔ انہوں نے فرمایا: "قرآن پاک کا رجحان اس طرف ہے کہ فکر کی بجائے عمل پر زور دیا جائے۔ (تشکیل جدید، دیباچہ) مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے"۔ علامہ اقبال اس حقیقت کا اظہار نہایت اعتماد اور تکرار کے ساتھ کرتے ہیں کہ عصر حاضر کے بیشتر علوم مسلمانوں ہی کی علمی کاوشوں اور فنی کوششوں کا نتیجہ ہیں۔ تہذیب جدید کے چراغ مسلمانوں کی محنت سے روشن ہوئے ہیں

بجھ کے بزم ملت بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی

(بانگ درا، ۱۴۶)

علوم و فنون کا انکشاف اور ان میں تحقیق و تجسس کا آغاز مسلمانوں نے کیا لیکن ان سے فائدہ اہل مغرب نے اٹھایا۔ علامہ کے الفاظ کے مطابق علم کا بیج بونے والے صحرا نشین مسلمان تھے لیکن اس کا حاصل اٹھانے والے افرنگی بن گئے

دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند
حاصلش افرنگیاں برداشتند

(مس ف، ۸۸۰)

اقبال نبی کریم ﷺ کی ذات بابرکات کو مصدر علوم قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں "دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر اسلام ﷺ کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطہ کی ہے۔ باعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے۔ لیکن باعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے" (تشکیل جدید۔۱۹۳) مزید رقم طراز ہیں

"جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس کی عقلی اساس کی جستجو کا آغاز آنحضرت ﷺ کی ذات مبارک ہی سے ہو گیا تھا۔ آپ ہمیشہ دعا فرماتے تھے "اے اللہ مجھے اشیاء کی جیسی کہ وہ فی الواقع ہیں"" قرآن مجید کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اپنے اندر ان گوناگوں روابط کا شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں۔ قرآنی تعلیمات کا یہی وہ پہلو ہے جس کے پیش نظر گوئٹے نے باعتبار ایک تعلیمی قوت اسلام پر من حیث الکل تبصرہ کرتے ہوئے ایکرمن سے کہا تھا۔ "تم نے دیکھا اس تعلیم میں کوئی خامی نہیں۔ ہمارا نظام اور ہمیں پر کیا موقوف ہے کوئی انسان بھی اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا" (تشکیل جدید۔۱۳)

قرآن مجید نے کائنات کے حقائق پر غور کرنے کی خاص دعوت دی ہے۔ اقبال کہتے ہیں۔ "سقراط کی توجہ صرف عالم انسانی پر تھی اس کے نزدیک انسان کے مطالعہ کا بہترین موضوع انسان ہی ہو سکتا ہے، نہ کہ نباتات اور حشرات یا ستاروں کی دنیا۔ مگر اس سے کس قدر مختلف ہیں قرآن پاک کی تعلیمات، جس کا ارشاد ہے کہ شہد کی مکھی ایسی حقیر شے بھی وحی الٰہی سے بہرہ ور ہوئی اور جس نے بار بار اس امر کی دعوت دی کہ ہواؤں کے مسلسل تغیر و تبدل کا مشاہدہ کیا جائے۔ نیز دن رات کے اختلاف، تاروں بھرے آسمان اور بادلوں کا جو فضائے لامحدود میں تیرتے پھرتے ہیں۔ سقراط کے شاگرد رشید افلاطون کو بھی ادراک بالحواس سے

نفرت رہی"... برعکس اس کے قرآن مجید نے سمع وبصر کا شمار اللہ تعالیٰ کے گراں قدر انعامات میں کیا" (تشکیل جدید۔۷)۔

یونانی فلسفہ صرف فکر تک محدود تھا جب کہ قرآن مجید نے کائنات کو تختۂ تعلیم بنانے اور اس کے مادی ومعنوی حقائق واسرار کو دریافت کرنے اور ان سے مستفید ہونے کی تاکید کی۔ مسلمانوں نے اپنے سے پیشتر علماء کے علوم سے یقیناً استفادہ کیا اور بہت سے مطالب دوسری اقوام خصوصاً یونانیوں، ایرانیوں اور ہندوؤں سے اخذ کیے۔ پھر تحقیقی نقطۂ نظر سے ان پر تنقید کی اور علمی انکشافات کی نئی نئی راہیں کھولیں۔ اقبال مسلمانوں کے تحقیقی عمل سے کنارہ کش ہوجانے پر کہتے ہیں

کس طرح ہوا کند ترا نشتر تحقیق
کیوں تجھ سے ستاروں کے جگر ہوتے نہیں چاک
(ارمغان حجاز۔۴۳)

علامہ اقبال جدید سائنس کے ایسے مآخذ کی جستجو میں رہے جن کے آثار مسلمان حکماء کی تحریروں میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک اس اہم کام کے لیے ایسے عربی دان علماء کی ضرورت ہے جو سائنس کے مخصوص شعبوں سے آگاہی رکھتے ہوں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں "اسلامی ثقافت کے مورخ کی مشکل زیادہ تر اس سبب سے ہے کہ عربی کے ایسے علماء تقریباً مفقود ہیں جو سائنس کے مخصوص شعبہ جات کے تربیت یافتہ ہوں (مقالات اقبال۔۳۳۴) اس ضمن میں اقبال مزید لکھتے ہیں:" ثقافت اسلامیہ کا محقق آج بھی اس ثقافت کی داخلی معنویت کے فہم وادراک سے بمراحل دور ہے۔ نامور فضل بریفالٹ اپنی تصنیف تشکیل انسانیت میں (جو ایک ایسی کتاب ہے جسے اقوام وملل کی ثقافتوں کے مطالعہ وتجزیہ کرنے والے ہر محقق کو پڑھنا چاہیے) ہمیں بتاتا ہے کہ تجرباتی طریق سے ہمارا تعارف کرانے کا سہرا نہ روجر بیکن کے سر ہے اور نہ اس کے بعد اس کے ہم نام فرانسیس بیکن (Francis Bacon) کے سر۔ بیکن کے عہد تک عربوں کا تجرباتی طریق اچھی طرح سے شائع ہوچکا تھا اور بڑے ذوق وشوق سے اس کی تحصیل اور مطالعہ یورپ کے طول وعرض میں کیا جاتا تھا۔

"میرے پاس اس امر کے باور کرنے کے معقول وجوہ موجود ہیں کہ ڈیکارٹ کے منہاج طریق (Method) اور بیکن کے جدید طریق تحقیق کے اصلی سرچشمے کا سراغ تاریخ علوم کے ماضی بعید میں منطق یونانی کے اسلامی ناقدین مثلاً ابن تیمیہ، غزالی، رازی اور شہاب الدین سہروردی المقتول کے خیالات وتحریرات میں جا کر لگتا ہے" (مقالات اقبال۔۳۳۵)۔

علامہ اقبال اس حقیقت کو تکرار کے ساتھ واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یورپ کا جدید تمدن مسلمان علماء کے علوم کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ فرماتے ہیں:"یورپ میں جذبہ انسانیت کی تحریک بڑی حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو اسلامی فکر سے بروئے کار آئیں، یہ کہنا مطلق مبالغہ نہیں ہے کہ جدید یورپین جذبہ انسانیت کا جو ثمر جدید سائنس اور فلسفہ کی شکل میں برآمد ہوا ہے اسے کئی لحاظ سے اسلامی تمدن کی توسیع پذیری کہا جاسکتا ہے۔" اقبال مزید فرماتے ہیں:" آج کل کے مسلمانوں کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ جو کچھ ایک بڑی حد تک خود ان کے تمدن سے برآمد ہوا ہے وہ اسے بالکل غیر اسلامی تصور کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی مسلم حکیم کو یہ معلوم ہو کہ آئین سٹائین کے نظریہ سے کس قدر ملتے جلتے خیالات پر اسلام کے سائنٹیفک حلقوں میں سنجیدگی سے بحث مباحثے ہوتے تھے (ابو المعالی جس کا قول ابن رشد نے نقل کیا ہے) تو آئین سٹائن کا موجودہ نظریہ ان کو اتنا اجنبی معلوم نہ ہو (اقبالنامہ۔ج۲،۲۱۳) وقت کے متعلق برگساں کے عقیدے بھی ہمارے صوفیوں کے لیے کوئی نئی چیز نہیں (کلیات مکاتیب اقبال۔۲۳۶)

اقبال مسلمان حکما کو یورپی حکما پر زمانی ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں۔"بیکن، ڈیکارٹ اور مل یورپ کے سب سے بڑے فلاسفر مانے جاتے ہیں جن کے فلسفہ کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے۔ لیکن حالت یہ ہے کہ ڈیکارٹ کا اصول امام غزالی کی احیاء العلوم میں موجود ہے اور ان دونوں میں اس قدر مطابقت ہے کہ ایک انگریز مؤرخ نے لکھا ہے کہ اگر ڈیکارٹ عربی جانتا ہوتا تو ہم ضرور اعتراف کرتے کہ ڈیکارٹ سرقہ کا مرتکب ہوا ہے۔ راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا۔ جان اسٹوارٹ مل نے منطق کی شکل اول پر جو اعتراض کیا ہے بعینیہ وہی اعتراض امام فخر الدین رازی نے بھی کیا ہے اور مل کے فلسفے کے تمام اصول شیخ بوعلی سینا کی مشہور کتاب الشفا میں موجود ہیں۔ غرض یہ کہ تمام وہ اصول جن پر علوم جدیدہ کی بنیاد ہے مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں۔ بلکہ میرا دعویٰ ہے کہ نہ

صرف علوم جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کی زندگی کا کوئی پہلو اور اچھا پہلو ایسا نہیں ہے جس پر اسلام نے بے انتہا روح پرور اثر نہ ڈالا ہو (مقالات اقبال۔۲۸۱) مذکورہ بیان کو حضرت علامہ نے فارسی کے اشعار میں یوں پیش کیا ہے:

عصر حاضر زادۂ ایام تست
مستی او از مئے گلفام تست
شارح اسرار او تو بودہ ای
اولین معمار او تو بودہ ای

یعنی عصر حاضر کی آنکھیں تمہاری آغوش علم میں کھلی ہیں۔اس کی مستی تمہاری مئے گلفام کا اثر ہے۔اس کے اسرار کے مفسر تم ہو اور اس کے اولین معمار بھی تم ہو۔

اقبال اپنی بات کے اثبات میں مزید لکھتے ہیں: ''نصیر الدین طوسی کی تصنیف علم اقلیدس (Euclids) روم میں ۱۵۹۴ عیسوی میں طبع ہوئی اور جون والیس (John Wallis) نے اسے سترھویں صدی کے کم و بیش وسط میں آکسفورڈ یونیورسٹی کے نصاب میں داخل کیا۔طوسی نے اقلیدس کے موضوعہ متوازی (Parallel Postulate) کی اصلاح کرنے کی کوشش کی۔اسی نے یورپ میں مکان (Space) کے مسئلے کی بنیاد رکھی (انوار اقبال۔۲۵۸)

پہلی صدی ہجری یعنی آٹھویں صدی عیسوی میں اسلامی فتوحات کے نتیجے میں مسلمان مختلف اقوام کی تہذیب و تمدن سے آشنا ہوئے اور انہوں نے ان کے علوم وفنون کا مطالعہ کیا پھر عربی زبان میں منتقل کر کے انہیں اپنی تحقیق کا خاص موضوع بنایا۔مسلمانوں نے علوم کو پہلی دفعہ نظری اور عملی دونوں بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی۔مسلمانوں نے جن علوم دانش میں خاص خدمات انجام دیں وہ نمایاں طور پر یہ ہیں:

فلسفہ(Philosophy) ھندسہ (Geometry) ھیئت (Astronomy) طب(Medicine) جراحی(Surgery) کیمیا(Chemistry) طبعیات (Physics) عمرانیات(Sociology) اقتصادیات(Economics) سیاسیات(Politics) ریاضیات (Methematics) الجبرا(Algebra) زراعت(Agriculture) اور ارتقا(Evolution) وغیرہ۔مسلمانوں نے نویں اور دسویں صدی عیسوی یعنی عباسی دور حکومت میں بغداد میں یونانی علوم کی کتب کے تراجم عربی زبان میں کیے۔یہ منصور اور مامون کا عہد تھا۔اسی طرح اندلس میں سائنس کے اکثر شعبوں میں مسلمان حکماء نے اہم کام کیا جس سے یورپ میں علم کی روشنی پھیلی۔جب مسلمان اندلس سے ختم ہوئے تو ان کے اکثر علمی ذخائر بھی ختم کر دیے گئے۔وہاں کے عیسائیوں نے باب الراحلہ میں مسلمانوں کی بکثرت کتابوں کو نذر آتش کیا۔پھر بھی متعدد مخطوطات بچ گئے جو آج بھی یورپ کے بعض کتابخانوں کے گوشہ ہائے گمنامی میں پڑے ہیں۔اقبال نے نہایت دلسوزی سے کہا:

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارا
''غنی روز سیاہ پیر کنعاں را تماشا کن
کہ نور دیدہ اش روشن کند چشم زلیخا را''

(بانگ درا،۱۸۰)

جدید علوم کی ابتدا یونانیوں سے نہیں ہوئی بلکہ مسلمانوں کی ان علمی کتابوں سے ہوئی جن کے تراجم عربی زبان سے لاطینی میں کیے گئے۔لیکن اہل مغرب نے اس حقیقت کو تقریباً چھپانے کی کوشش کی۔مسلمانوں کی علمی تحریک کا یورپ پر نہ صرف گہرا اثر ہے بلکہ مسلمانوں کا عظیم احسان ہے جس سے سائنسی طریق کار رخ تفکر اور تدبر سے تجربہ اور مشاہدہ کی طرف معطوف ہوا۔بریفالٹ کہتا ہے:

''آزادی، مساوات، اخوت، مشورہ اور عوامی رائے دہندگی کے بلند اصول جنہوں نے فرانسیسی انقلاب اور اعلان حقوق آزادی میں روح پھونکی، جنہوں نے امریکی آئین کی رہنمائی کی اور لاطینی امریکہ کی جدوجہد آزادی کو تقویت بخشی، وہ اصول مغربی ایجاد نہیں، بلکہ ان تمام کا منبع قرآن ہے۔یہ امر واقعی ہے کہ عربوں کے بغیر موجودہ مغربی تہذیب جنم ہی نہ لیتی'' (میکنگ آف ہیومینٹی۔۲۰۲)۔مسلمانوں کے علوم کا مرکز عباسیوں نے بغداد

میں دارالحکمت کے نام سے تاسیس کیا۔ فاطمیوں نے قاہرہ میں دارالعلم قائم کیا اسی طرح اندلس کے شہروں قرطبہ اور طلیطلہ کی یونیورسٹیوں کے ذریعہ یورپ علوم سے مستفید ہوا۔ مسلمانوں کی علمی کتابوں کے لاطینی میں ترجمے ہوئے۔ مسلمان علماء و حکماء کی بیشتر کتابوں کے ترجمہ کرنے والے یہودی علماء تھے جن کی کوشش سے اسلامی ثقافت کے اثرات یورپ پر مرتب ہوئے۔ چنانچہ فرانسیسی اور جرمن راہبوں نے علوم کی درسی کتب یہودی علماء سے پڑھیں۔ یہودی علماء نے پہلا مدرسہ آکسفورڈ میں قائم کیا۔ جہاں تیرھویں صدی عیسوی کے عالم راجر بیکن (Roger Bacon) نے تعلیم پائی۔ مشہور ہے کہ مسیحی یورپ نے مسلمانوں کے علوم راجر بیکن سے حاصل کیے۔ بیکن یہ اعتراف کرتا تھا کہ اس کے معاصرین کے لیے صحیح علم کا واحد ذریعہ عربی زبان اور اس کے علوم ہیں۔ وہ یہ بھی قرار دیتا تھا کہ اس نے ارسطو کا فلسفہ ابن رشد کی تصانیف کے تراجم سے سمجھا (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۳، ۹۲)

مغربی یورپ کے فکر و نظر میں انقلاب کا ایک باعث مذہبی اصلاح (Reformation) کی تحریک تھی جس سے پروٹسٹنٹ مذہب کا ظہور ہوا۔ اس کا بانی مارٹن لوتھر تھا جس نے قرطبہ اور طلیطلہ میں فلسفہ اور علوم اسلامی کی تعلیم پائی تھی۔ وہ اسلامی تعلیمات سے متاثر ہو کر کیتھولک چرچ کی اصلاح کے لیے اٹھا۔ مختلف علوم و معارف میں مسلمانوں نے تحقیق و تجسس کا غیر معمولی کام کیا۔

علامہ اقبال کی ان تعلیمات کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان تسخیر فطرت کے عمل میں آگے بڑھیں اور ایک اعلیٰ ترقی یافتہ آفاقی معاشرہ تشکیل کرنے کی کوشش کریں تاکہ دنیا میں امن قائم ہو، آدمی کا بحیثیت آدمی خواہ وہ کسی بھی مذہب، نسل، رنگ اور ملک سے تعلق رکھتا ہو احترام کیا جائے۔ علامہ اقبال کے نزدیک ایسے ہی فطری معاشرے کی تشکیل سے علم کے حقیقی معنی روشن ہو سکتے ہیں اور یہی ہر مسلمان کا نصب العین ہونا چاہیے۔

بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر
طلسم زمان و مکاں توڑ کر
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود

ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تری شوخئ فکر و کردار کا
(بال جبریل ۱۳۳)

کتابیات

۱۔ عبدالسلام ندوی، اقبال کامل، اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء ص ۴
۲۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور، جلد ۱۳، ص ۵۰۹
۳۔ مقالات اقبال مرتبہ سے عبدالواحد معینی، لاہور، ۱۹۸۸ء ص ۱۹۴
۴۔ اقبال نامہ حصہ دوم، لاہور، ۱۹۵۱ء ص ۴۵۔ خط بنام اکبرالہ آبادی
۵۔ Nicholson,R A The Secrets of the self Lahere, 1977 Introduction p-19-25
محمد طاہر فاروقی 'سیرت اقبال' لاہور ۱۹۶۶ء ص ۳۰۴، ۳۰۵
۶۔ خودشکن گردید و اجزا آفرید (اسرار خودی)، کلیات اقبال فارسی، ص ۳۳
۷۔ اقبال، تقریریں تحریریں اور بیانات، لاہور، ۱۹۹۹ء ص ۲۳۸
۸۔ یوسف حسین خان۔ روح اقبال، لاہور۔ ۳۷۵
۹۔ اقبال نامہ حصہ اول، لاہور ص ۲۰۳
۱۰۔ اقبال۔ تحریریں، تقریریں اور بیانات، لاہور، ۱۹۹۹ء ص ۱۷۵
۱۱۔ مکاتیب اقبال بنام نیازالدین خان، ص ۱۰۱
۱۲۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، لاہور ، ۱۹۵۸ء ص ۲
۱۳۔ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء ص ۱۸
۱۴۔ شبلی نعمانی۔ غزالی، کراچی، ۱۴۱۲ھ ص ۷۹
۱۵۔ رک۔ مظفر حسین۔ اساس فکر اقبال، لاہور، ۲۰۰۳ء ص ۳۱
۱۶۔ حرف اقبال، اسلام آباد، ص ۲۰۔ ۱۹
۱۷۔ شہپر جبریل، لاہور، ۱۹۸۷ء ص ۱۸۷
۱۸۔ رفیق افضل، گفتار اقبال، لاہور، ص ۲۴۸
۱۹۔ احمد سعید، اقبال اور قائداعظم، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۹۴
۲۰۔ اقبال علم الاقتصاد، لاہور، ۱۹۹۱ء ص ۳۱

۲۱۔ علی خامنہ ای، اقبال ستارہ بلند شرق، لاہور،۱۹۹۴ء ص ۵
۲۲۔ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، دہلی ۱۹۹۱ء ص ۲۳۶
23. Briffault Robert "The Making of Humanity Lahore, 1980 pp 188-189, 202-206
۲۳۔ فواد سیزگین۔ تاریخ علوم میں تہذیب اسلامی کا مقام، ترجمہ خورشید حسن رضوی، اسلام آباد ۱۹۹۴ء ص ۲۴ مزید دیکھیے: Philip, K. Hitti- History of the Arabs, Tenth edition 1992 P- 365-370
۲۶۔ عیسی صدیق، تاریخ فرہنگ ایران ص ۳۳۲۔
۲۷۔ خدمات، ایران بہ فرہنگ جہان، تہران، ص ۳۲۴

سید محمد اکرم اکرام

اخلاق

اقبال کے نزدیک اخلاق ان اعلیٰ انسانی اقدار کا نام ہے جو انسانی شخصیت کے انفرادی ترفع اور انسانی معاشرے کی تہذیب و تزئین کے لیے ضروری ہیں۔ اسلام ایک نظام اخلاق ہے جو انسان کی شخصیت سازی کے لیے انفرادی اور اجتماعی سطح پر اصول و ضوابط وضع کرتا ہے تاکہ انسان تَخَلَّقُوا بِاَخْلَاقِ اللّٰہ کا نمونہ بن کر خدا کی نیابت کا حق ادا کر سکے۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے جب پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ حضورؐ مجسم قرآن ہیں یعنی قرآن کی اخلاقی تعلیمات کا آئینہ ہیں۔ اقبال کے سارے کلام اور تعلیمات کا رخ ہی اخلاق سازی کی طرف ہے۔ اسلامی تہذیب کی اساس اخلاق پر ہے جبکہ یورپی تہذیب اخلاق سے محروم ہونے کی وجہ سے اعلیٰ انسانی قدروں سے محروم ہو چکی ہے۔ اس کی روح مردہ ہو چکی ہے۔ مادیت نے اس کے احساس مروت کو کچل دیا اور وہ اب اغراض کا بندہ ہے۔ مادیت نے اسکی روح کو تیرہ و تار کر دیا ہے۔ جدید مغربی تہذیب کو اگر اخلاق سے مملو کر دیا جائے تو وہ ایک ایسی ترقی یافتہ تہذیب بن سکتی ہے جو اسلام کو مطلوب ہے۔ مغربی تہذیب کے تمام فلسفے لذتیت اور افادہ پرستی کے گرد گھومتے ہیں جس سے یہ تہذیب خودغرضی، ہوس اور انا پرستی کی اسیر ہو کر رہ گئی ہے۔ اس نے وطن پرستی، نسل پرستی، لسانی برتری اور مفاد پرستی کو پروان چڑھایا ہے جس سے مغرب اپنی ترقی اور تحفظ کے نام پر دوسری قوموں کے وسائل لوٹنے کے لیے انہیں تاراج کرنے کی پالیسی پر گامزن ہے۔ جبکہ اقبال کے ہاں اسلام کا فلسفہ اخلاق پوری نوع انسانی کو خدا کا کنبہ تصور کرتا ہے اور سب کے لیے عزت نفس، تحفظ ذات اور روحانی شخصیت کی اعلیٰ قدروں کی تعلیمات دیتا ہے۔ علامہ اقبال نے خودی کی جو صفات بیان کی ہیں ان کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ان پر عمل پیرا ہونے سے انسان اخلاق کے مراتب عالیہ پر پہنچ سکتا ہے۔ انہوں نے کہا ہے:

مسلماں ... خودی ... مرد ... تمام است

(ارمغان حجاز، ص ۹۴۹)

یعنی خودی کی نشوونما سے انسان کامل بن جاتا ہے۔ اسی لیے خودی کو ام الفضائل کہتے ہیں۔ علامہ نے محض اصول یا نظریہ ہی پیش نہیں کیا بلکہ اس کے حصول کے لیے قواعد و ضوابط بھی بتائے ہیں مثلاً خودی کے استحکام کے لیے اطاعت، ضبط نفس اور فریضہ نیابت الٰہی کو لازم قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان ضوابط پر عمل پیرا ہونے سے اخلاق کی بنیادیں استوار ہونا شروع ہو گئیں۔ علامہ نے تربیت اخلاق کی دو قسمیں بیان کی ہیں انفرادی اور اجتماعی۔ انفرادی تربیت کے لیے انہوں نے مندرجہ ذیل صفات کا ہونا ضروری قرار دیا ہے

عشق: انسان کو ترقی کرنے کے لیے ماحول سے آمادہ پیکار ہونا پڑتا ہے۔ اس پر غالب ہو کر وہ نئے مقاصد متعین کرتا ہے۔ عشق ان مقاصد کی تخلیق کرتا ہے بلکہ ان کے حصول میں رہنمائی بھی کرتا ہے

زندگانی را بقا از مدعا ست
کاروانش را درا از مدعا ست

(اسرار خودی، ۱۵)

خودی کے استحکام کے لیے عشق لازمی ہے

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

(بال جبریل، ۹۴)

عقل: عشق و محبت کے ساتھ عقل، نظر اور علم و فکر کا ہونا بھی لازمی ہے۔ اگرچہ علامہ نے عقل کی کوتاہیوں اور خامیوں پر بہت کچھ کہا ہے لیکن وہ عقل، خرد کی اہمیت سے بے خبر نہیں ہیں۔ انہوں نے کہا ہے

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ

(بال جبریل،۵۱/۳۴۳)

مرد کامل کے لیے دونوں صفات ضروری ہیں:

عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقہ آفاق میں گرمی محفل ہے وہ

(بال جبریل ۹۸ ۳۹۰)

فقر: مرد راہ سازی کے لیے فقر بھی ایک اعلیٰ صفت ہے۔ فقر سے مراد محتاجی، مسکینی اور افلاس نہیں بلکہ فقر و استغنا اور بے نیازی ہے۔ اگر مادی وسائل نہ ہوں تو گلہ نہ کرے۔ اور ہوں تو زیادہ کی ہوس نہ کرے۔ اقبال فقر کی تعریف کرتے ہیں

فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم این متاع مصطفیٰ است

(پس چہ باید کرد،۲۰، ۸۱۶)

فقر مومن چیست، تسخیر جہات
بندہ از تاثیر او مولا صفات

(پس چہ باید کرد،۲۲، ۸۱۸)

اس فقر سے آدمی میں پیدا
اللہ کی شان بے نیازی

(ضرب کلیم،۸۹/ ۱۵۵)

مرا فقر بہتر ہے اسکندری سے
یہ آدم گری ہے وہ آئینہ سازی

(بال جبریل،۱۳۶/۴۳۸)

یقین:

اخلاق کو مکمل کرنے کے لیے ایمانیات پر یقین لازمی ہے۔ شک و تخمین و ظن سے مبرا ہونا ضروری ہے۔ پختگی شخصیت اور خلیفۃ الارض ہونے پر یقین قوت عطا کرتا ہے

خدائے لم یزل کا دست قدرت تو زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے

(بانگ درا،۲۶۹)

اقبال کہتے ہیں:

آدم بمیرد از بے یقینی

(زبور عجم،۱۱۶/۵۰۸)

وہ یقین محکم کے نتائج سے آگاہ کرتے ہیں:

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوق یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں

(بانگ درا،۲۷۱)

صبر و استقلال: سچے اصول کی خاطر استقلال سے قائم رہنا اور اس راہ میں مشکلات کو صبر و ہمت سے عبور کرنا اور ان پر غالب آنا اخلاق کی اعلیٰ قدر ہے۔ صبر و استقلال سے توام صفات جرأت و ہمت، عزم بلند اور قوت و طاقت ہے۔ ان صفات کے بغیر ایک انسان مکارم اخلاق سے آراستہ نہیں ہو سکتا۔

علامہ اقبال نے جا بجا اپنے کلام میں ان صفات عالیہ کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً

برہنہ سر ہے تو عزم بلند پیدا کر

(بال جبریل،۴۶/۳۳۸)

سنگ رہ آب است اگر ہمت قوی است

(اسرار خودی،۵۳)

در سفر از پا نشستن ہمت مردانہ نیست

(زبور عجم،۲۶/۳۱۸)

وحدت کی حفاظت نہیں بے قوت بازو

(ضرب کلیم،۳۵/۲۹۷)

زندگی کشت است و حاصل قوت است

(اسرار خودی،۵۰)

قوت از جمعیت دین مبین
دین ہمہ عزم است و اخلاص و یقیں

(پس چہ باید کرد،۳۱/۸۳۷)

جب ایک فرد مذکورہ خوبیوں سے آراستہ ہو جاتا ہے تو اس کا یہ بھی فرض ہے کہ جس بستی میں وہ رہتا ہے جس قوم سے اس کا تعلق ہے جس ملت سے وہ وابستہ ہے، اسے بھی ایسے اجتماعی اخلاق سے آراستہ کرے کہ وہ امن وسکون اور آرام وراحت کی جنت بن جائے۔ علامہ اقبال نے ایک تو فرد کو اس کام کی ترغیب دی ہے دوسرے وہ رہنما اصول بھی بتائے ہیں جن سے ملت کی تشکیل نو ہوتی ہے اور حسین معاشرہ وجود میں آتا ہے اور فرد کو اس کا فریضہ یاد دلاتا ہے۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

(بانگ درا، ۱۹۰)

ملت کی باہم پیوستگی کے لیے دو بنیادی اصول ہیں۔ ایک توحید دوسرا رسالت۔ توحید سے یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ عقیدہ رسالت سے حریت، مساوات اور اخوت وجود میں آتی ہیں۔ ملت کا ایک آئین ہونا چاہیے اور ملت اسلامی کا آئین قرآن ہے جس سے سیرت میں پختگی آتی ہے جس کا نمونہ رسول کریم ﷺ کا اسوۂ حسنہ ہے۔ اس ملت کا مرکز کعبہ ہے۔ ملت کا کمال یہ ہے کہ وہ بھی فرد کی طرح شعور خودی پیدا کرے۔ ملت کی تنظیم کے لیے حریت، مساوات اور اخوت ضروری ہے جن سے مقاصد میں اتحاد پیدا ہوتا ہے۔ علامہ نے اپنے کلام میں ان اقدار کی توضیح کی ہے۔

بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے

(بانگ درا، ۱۶۵)

نسلی برتری کے مخالف

مذہب او قاطع ملک و نسب
از قریش و منکر از فضل عرب

(جاوید نامہ، ۶۴۳ ۵۵)

گفت اے یاراں مسلمانیم ما
تار چنگیم و یک آہنگیم ما

(رموز بیخودی، ۱۰۶)

ہر یکے از ما امین ملت است
صلح و کینش صلح و کین ملت است

(رموز بیخودی، ۱۰۶)

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی

(بانگ درا، ۲۷۰)

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوع انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا

(بانگ درا، ۲۷۳)

ملت کے استحکام کے لیے تنظیم اور وحدت مقصد ضروری ہے۔ علامہ نے ملت کے انتشار اور اختلال کے لیے جو تحریکیں کام کر رہی ہیں ان کی نشاندہی کی ہے اور ان کے نواقص بتائے ہیں مثلاً

۱۔ وطنیت

ملت کی بنیاد مذہب پر ہے نہ وطن پر۔ علامہ کا بیان ہے

"میں یورپ کی وطنیت کا مخالف ہوں۔ اس کے اندر محدانہ مادیت پرستی کے بیج دیکھتا ہوں۔ حب الوطنی بالکل طبعی صفت ہے۔ وطنیت ایک سیاسی تصور ہے جو اسلام سے متصادم ہے" (حرف اقبال، ۴۵)

یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیب نوی ہے
غارت گر کاشانۂ دین نبوی ہے

(بانگ درا، ۱۶۰)

بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے

(بانگ درا، ۱۳۶)

۲۔ ملوکیت:

ظلم واستبداد کی علامت ہے۔ خود پرستی اور مطلق العنانی کا نظام ہے۔ اقبال نے اس کی بری طرح مذمت کی ہے

ملوکیت سراپا شیشہ بازی است
ازو ایمن نہ رومی نے حجازی است

(ارمغان حجاز، ۳۵ ـ ۹۱)

ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ
خلافت حفظ ناموس الٰہی است

(ارمغان حجاز، ۹۰ ۲ ۹۷)

۳۔ جمہوریت

علامہ اقبال ایسی جمہوریت کے خلاف ہیں جو سرمایہ داری کی پروردہ ہے اور ملوکیت کا دوسرا نام ہے:

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن ، اندروں چنگیز سے تاریک تر
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

(بانگ درا، ۲۶۱)

۴۔ اشتراکیت: انقلاب روس کے بعد اقبال نے جو نظمیں لکھی ہیں ان سے ان کی اشتراکیت سے ہمدردی واضح ہے۔ وہ انقلاب روس کو ''بیداری جمہور اور آفتاب تازہ'' کہتے ہیں۔ لیکن جب اس کی حقیقت معلوم ہوئی کہ اس کے ہاں مذہب کی کوئی اہمیت نہیں اور عصمت وعفت کی اخلاقی پابندیاں نہیں تو انہوں نے اشتراکیت کو رد کر دیا۔ انہوں نے کہا:

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی
جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

(بال جبریل، ۴۰)

کتابیات

سعید احمد رفیق، اقبال کا نظریہ اخلاق، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۰ء☆سلیم اختر (مرتب) اقبال ممدوح عالم، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۷۸ء فلسفہ اقبال میں اخلاقیات کے مسائل ☆عبدالسلام ندوی، نظام اخلاق مطبوعہ اقبال کامل، کامران پبلی کیشنز راولپنڈی، س۔ن☆محمد فاروق جوش، اقبال کا نظریہ اخلاقیات، مطبوعہ ڈاکٹر سر محمد اقبال کا نظریہ تعلیم، شعبہ تصنیف وتالیف وترجمہ، وفاقی گورنمنٹ اردو کالج، کراچی ۱۹۸۷ء☆محمد رفیع الدین، حکمت اقبال، علمی کتاب خانہ، لاہور، س۔ن☆محمد عبدالسلام خان، افکار اقبال، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۹۱ء☆محمد وسیم انجم، اقبال کے افکار و نظریات، اخوت پرنٹرز، راولپنڈی، ۱۹۹۴ء☆مظفر حسن ملک، مکارم اخلاق اور اقبال، مطبوعہ اقبال ۱۹۸۴ء☆یوسف حسین خان، عمل اور اخلاق مطبوعہ روح اقبال، لاہور، ۱۹۶۷ء

سعید احمد رفیق

اخوت

عربی میں اخ کے معنی بھائی کے ہیں۔ اخوت اسم مصدر یعنی بھائی ہونا، ایک باپ کی اولاد ہونے کی وجہ سے مرد اور عورتیں بھائی بہنیں ہیں۔ یہ تو نسبی رشتہ ہے۔ دوسرا رشتۂ اخوت ہم مذہبی اور ہم اعتقادی کی وجہ سے بنتا ہے۔ یہ صرف اسلام کی برکت ہے جو مسلمان ہو جاتا ہے وہ دوسرے مسلمان کا بھائی بن جاتا ہے۔ خدا تعالیٰ نے اس رشتے کی استواری کو اپنی نعمت قرار دیا ہے۔ فاذکروا نعمۃ اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا (۳:۱۰۳)۔ تم اللہ کی نعمت کو یاد کرو کہ تم ایک دوسرے کے دشمن تھے۔ تمہارے دلوں میں الفت پیدا کر دی۔ پس ہم نے تمہیں اپنی نعمت سے بھائی بھائی بنا دیا۔ اس کی واضح مثال اہل مدینہ کی ہے کہ جب مسلمان مکہ سے ہجرت کر کے ان کے ہاں پہنچے تو انہوں نے اخلاص و ایثار سے اپنا سب مال و متاع ان کی خدمت میں پیش کیا اور ان سے محبت کا بے مثال مظاہرہ کیا۔ بانگ درا کی ایک نظم ''طلوع اسلام'' میں اقبال عالمگیر اسلامی برادری اور ملت اسلامیہ کے اتحاد کی تعلیم دیتے ہوئے اخوت کو اسلامی نشاۃ ثانیہ کی اساس قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خود انسانی فطرت کا بھی یہی تقاضا ہے کہ تمام مسلمان بھائی بھائی بن کر ایک دوسرے کے مونس و غم خوار ہو جائیں اور بنیان مرصوص بن جائیں۔ اخوت ایک عالمگیر تقاضائے بشریت ہے۔ اخوت سے ملت کا تصور پایدار بنیادوں پر استوار ہوتا ہے اور اس سے رنگ و نسل کے بت ٹوٹ جاتے ہیں۔ اسلامی اخوت ہی اتحاد عالم اسلامی کی اساس ہے جس نے قوموں اور

تہذیبوں کے امتیازات مٹا کر مسلم ملت کا تصور پیدا کیا:

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی

(کلیات اقبال، اردو۔۲۷۱)

اسلامی اخوت کی یہ تعلیم علامہ اقبال کے پیش نظر تھی۔ وہ دردمند دل کے ساتھ دعا کرتے تھے کہ مسلمان بنی نوع انسان میں اخوت و محبت کو عام کریں

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوع انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا

(بانگ، ر، ۲۷۳)

توحید اور وحدت فکر کی وجہ سے مسلمان تو مسلمان کا بھائی ہے۔ایک آدم کی اولاد ہونے کی وجہ سے بھی ایک نسبی رشتہ اور انسانی رشتہ بھی رکھتا ہے۔مسلمان اتنا عالی ظرف ہے کہ آدمیت کے رشتہ سے بھی انسانی اخوت کی تعلیم دیتا ہے۔

علامہ نے فارسی کلام میں بھی جابجا اخوت کی تعلیم دی ہے مثلاً

خیز و قانون اخوت ساز دہ
جام صہبائے محبت باز دہ

(اسرار خودی، ۴۶)

ان کا عقیدہ ہے کہ رسالت محمدیہ کا منتہا بنی آدم کے لیے حریت، مساوات اور اخوت پر مبنی معاشرہ تشکیل کرنا ہے (اسرار خودی، ۱۰۳)۔علامہ نے ابوعبید اور جابان کی حکایت بیان کر کے حقیقت اخوت کی مثال دی ہے کہ اگر ایک مسلمان قول دیتا ہے یا وعدہ کرتا ہے تو ساری ملت اس کے ایفائے قول و وعدہ کی پاسبان ہوتی ہے۔(رموز بیخودی، ۱۰۵)

علامہ اقبال نے اخوت اسلامی کے ساتھ ساتھ اخوت انسانی کو بھی لازمی قرار دیا ہے تاکہ احترام آدمیت کا فروغ ہو اور تمام انسانی معاشرہ خواہ وہ مشرق میں ہے خواہ مغرب میں، ایک آدم کی اولاد کی حیثیت سے معرض وجود میں آئے۔یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو نئے سال کا پیغام دیتے ہوئے انہوں نے کہا:

''قومی اتحاد بھی کوئی پایدار قوت نہیں ہے۔صرف یک تحاد لائق اعتماد ہے وہ اتحاد ہے آدمی کی اخوت کا جو نسل، قومیت، رنگ اور زبان سے ماوراء ہے۔جب تک کہ یہ نام نہاد جمہوریت یہ لعنتی قوم پرستی اور یہ ملعون سامراجیت پاش پاش نہیں کر دیئے جاتے، جب تک انسان اپنے عمل سے یہ ظاہر نہیں کر دیتے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ساری دنیا خدا کا کنبہ ہے۔جب تک کہ تمیز نسل و رنگ اور جغرافیائی قومیتیں مکمل طور سے صفحہ ہستی سے مٹا نہیں دی جاتیں، وہ کبھی بھی خوشگوار اور آسودہ خاطر زندگی بسر نہیں کر سکتے اور آزادی اور اخوت کے خوبصورت تصورات ہرگز شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتے۔(تقریریں تحریریں، ۲۳۹)

کتابیات

☆قرآن مجید ☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆محمد اقبال کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆محمد اقبال، تقریریں، تحریریں اور بیانات، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۹ء

ظہور الدین احمد

ادارے

اقبال اکادمی پاکستان

اقبال اکادمی پاکستان علامہ اقبال کے کلام و تعلیمات کے فروغ اور ترویج کے لیے سرکاری طور پر قائم ادارہ ہے جسے حکومت پاکستان نے ۱۹۵۱ء میں ایک ایکٹ کے ذریعے قائم کیا۔۱۹۶۲ء میں اقبال اکادمی آرڈیننس XXVi کے تحت ترمیم کی گئی اور اکادمی کو اس کے تحت قائم کر دیا گیا۔اقبال اکادمی پاکستان کے اغراض و مقاصد مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ کلام اقبال کے علم و عرفان کی ترویج کرنا۔۲۔اقبال کے کلام و تعلیمات کا علم پھیلانے کے لیے سکالرشپ اور لیکچرشپ کے سلسلے قائم کرنا۔۳۔اقبال کے کلام و تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لیے کتابیں، پمفلٹ اور جرائد شائع کرنا۔۴۔ان مصنفین کی خدمات کے اعتراف میں انعامات، ایوارڈ اور عطیات دینا، جنہوں نے اکادمی کی رائے میں، اقبال کے کلام و تعلیمات کی نشر و اشاعت کے ضمن میں کوئی خاص کام کیا ہو۔

مذکورہ آرڈی ننس کے مقاصد کی خاطر مصنفین سے معاہدے کرنا۔ ۵۔علامہ اقبال پر خصوصی لیکچرز، بحث ومباحث، سیمینار اور کانفرنسیں منعقد کرنا، اقبال کے کلام وتعلیمات کے مطالعہ خصوصی کے لیے بیرونی ممالک میں منعقد ہونے والی کانفرنسوں میں وفد بھیجنا یا کوئی ایسا اقدام کرنا جس سے کلام اقبال کے نشر واشاعت میں اضافہ ہو۔مقررہ ضابطے کے مطابق ایسے سکالروں کو فیلوشپ دینا جنھوں نے اقبال اکادمی کی رائے میں اقبال کے کلام اور تعلیمات کے سلسلے میں تحقیق کی ہو۔کسی ایسی دوسری انجمن سے، جس کے اغراض ومقاصد اقبال اکادمی کے اغراض ومقاصد سے ملتے جلتے ہوں، تعاون کرنا یا اسے الحاق دینا یا شریک کار کر لینا، خواہ اس انجمن کے اغراض ومقاصد اقبال کے کلام وتعلیمات کے لیے مخصوص ومحدود ہوں یا نہ ہوں۔ ۸۔ایسے دوسرے اقدامات کرنا جو اکادمی کے اغراض ومقاصد کے حصول میں مفید اور بارآور ثابت ہوں۔

اقبال اکادمی نے اس سلسلے میں مجلہ اقبال ریویو اردو اور انگریزی میں جاری کیا اور مجلہ بعد میں اقبالیات کے نام سے شائع ہو رہا ہے۔اس سلسلے میں عربی، فارسی اور ترکی میں بھی مجلہ اقبالیات کے نام سے شائع ہو رہے ہیں۔اقبال اکادمی پاکستان اب تک مختلف زبانوں میں چار سو کے قریب کتب شائع کر چکی ہے۔کلیات اقبال اردو اور کلیات اقبال فارسی اور ان کے مختلف زبانوں میں تراجم معیاری طور پر شائع کیے ہیں۔علامہ اقبال کے خطبات: The Reconstruction of Religious Thought in Islam کا معیاری ایڈیشن جسے پروفیسر سعید شیخ نے مرتب کیا، شائع کر چکی ہے۔اس کا اردو ترجمہ تجدید فکریات اسلام کے نام سے ڈاکٹر وحید عشرت نے کیا۔اقبال اکادمی پاکستان نے کئی بین الاقوامی، قومی اور مقامی سطح پر کانفرنسیں منعقد کیں اور بیرون ملک بھی کانفرنسوں میں شرکت کی اور ان کی علمی اور مالی مدد بھی کی۔لیکچرز کروائے۔ایم۔اے، ایم فل اور پی ایچ۔ڈی کے طلبا کو رہنمائی دی۔اس وقت بھی متعدد منصوبوں پر کام ہو رہا ہے۔اقبال کی کتب کو انٹرنیٹ پر لایا گیا ان کے کلام کی آڈیو اور ویڈیو سی ڈیز تیار کی گئیں۔اکادمی کی لائبریری کو مکمل طور پر کمپیوٹرائزڈ کر دیا گیا ہے۔اکادمی کی لائبریری میں دنیا بھر کی ہر زبان کی کتابیں موجود ہیں جو اقبال پر لکھی گئی ہیں۔شعبہ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد کے تحت ایم فل اور پی۔ایچ۔ڈی کے تمام مقالات کی نقول بھی موجود ہیں۔اسلامیہ کالج سول لائنز میں علامہ کی ہدیہ کی گئی کتب کی بھی فوٹو کاپیاں محفوظ ہیں اقبال کی اپنے ہاتھ سے لکھی گئی بیاضیں بھی فوٹو کاپی کر کے رکھی گئی ہے۔اقبال پر کم وبیش ساڑھے چار ہزار سے زائد کتب لکھی اور مرتب ہوئی ہیں اور کم وبیش دس ہزار سے زیادہ مقالات لکھے گئے ہیں۔دنیا بھر میں یہ سلسلہ جاری ہے۔اقبال اکادمی اس وقت ایوان اقبال ایجرٹن روڈ، لاہور کی چھٹی منزل پر واقع ہے۔

اقبال اکادمی پاکستان کراچی میں قائم ہوئی کیونکہ پاکستان کا دارالحکومت کراچی میں تھا جب دارالحکومت اسلام آباد منتقل ہوا تو اقبال اکادمی پاکستان کو لاہور میں منتقل کیا گیا کیونکہ اقبال کا تعلق عمر بھر لاہور سے رہا۔۱۹۷۱ء میں یہ اکادمی لاہور میں مختلف جگہوں پر منتقل ہوتی رہی۔اقبال اکادمی کا صدر پہلے وفاقی وزیر ہوتا تھا اب جبکہ یہ وفاقی وزارت ثقافت کے تحت کر دی گئی ہے تو اس کا صدر وفاقی وزیر ثقافت ہوتا ہے جو بربنائے عہدہ ہوتا ہے۔اقبال اکادمی کے نائب صدروں میں ممتاز حسن، سید عبدالواحد معینی، ڈاکٹر محمد باقر، صوفی غلام مصطفی تبسم، ڈاکٹر جاوید اقبال اور یوسف صلاح الدین رہے ہیں۔جبکہ اس ادارے کے ڈائریکٹر ڈاکٹر رفیع الدین، بشیر احمد ڈار، عبدالحمید کمالی، ڈاکٹر عبدالرب، ڈاکٹر معزالدین، پروفیسر محمد منور، پروفیسر شہرت بخاری اور ڈاکٹر وحید قریشی رہے ہیں۔اس وقت محمد سہیل عمر اس کے ڈائریکٹر ہیں۔اقبال اکادمی کے بعض دوسرے عہدوں پر متعدد ممتاز شخصیات بھی نمایاں رہی ہیں جن میں ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، سید وقار عظیم بطور خازن معروف ہیں۔عبدالحمید کمالی اور ڈاکٹر وحید عشرت ڈپٹی ڈائریکٹر کے عہدوں پر رہے ہیں۔احمد جاوید بھی طویل عرصے سے اکادمی کے علمی عہدوں پر کام کرتے چلے آرہے ہیں۔اقبال اکادمی کا محل فروخت علامہ اقبال کی پرانی رہائش گاہ ۱۱۶ میکلوڈ روڈ لاہور پر واقع ہے۔

بزم اقبال

بزم اقبال کا پہلے نام اقبال اکادمی تھا جب مرکز میں اقبال

اکادمی پاکستان قائم ہوئی تو اس ادارے کا نام بزم اقبال رکھ دیا گیا۔ بزم اقبال ۲ مئی ۱۹۵۰ء میں قائم ہوئی بزم اقبال اپنے قیام کے لیے سابق گورنر پنجاب جناب سردار عبدالرب نشتر کے عزم و ہمت کی ممنون ہے۔ اس کے نظم ونسق کے لیے جسٹس ایس۔اے۔رحمن، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، چوہدری محمد حسین، ایم۔ڈی۔تاثیر اور سید نذیر نیازی کے نام تجویز کئے گئے۔ اس کے پہلے چیئرمین جسٹس۔ایس۔اے۔رحمن مقرر ہوئے۔ بزم اقبال نے جب اقبال کے نام سے مجلّہ جاری کیا تو پروفیسر ایم۔ایم شریف کو اس کا مدیر اعلیٰ بنایا گیا جبکہ بشیر احمد ڈار اور پروفیسر سعید شیخ نائب مدیر کے طور پر کام کرتے رہے۔

بزم اقبال کی ۲۱ فروری ۱۹۵۸ء میں تشکیل نو کی گئی۔ جسٹس ایس۔اے۔رحمن کو اس کا نائب صدر بنایا گیا جبکہ صوبائی وزیر تعلیم اس کے صدر مقرر ہوتے رہے۔ بزم اقبال کی گورننگ باڈی میں میاں بشیر احمد، پروفیسر ایم۔ایم۔شریف، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، مولانا علم الدین سالک، ڈاکٹر مولوی محمد شفیع، مولانا صلاح الدین احمد، سید نذیر نیازی، ڈاکٹر ایم جہانگیر خان اور ڈائریکٹر تعلیمات (ایم۔اے۔ مخدومی) کو شامل کیا گیا۔ بزم اقبال سے ڈاکٹر جاوید اقبال، حمید احمد خاں، احمد ندیم قاسمی، پروفیسر محمد عثمان، ڈاکٹر وحید قریشی وابستہ رہے ہیں۔ ان دنوں پروفیسر ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار اس بزم کے معتمد ہیں۔

بزم اقبال نے علامہ اقبال پر مجلّہ اقبال کی اشاعت کے علاوہ بھی متعدد کتب شائع کی ہیں جن میں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ سید نذیر نیازی اہم ہے جو خطبات کا اولین ترجمہ ہے۔ اس کے علاوہ فکر اقبال، خلیفہ عبدالحکیم، ایم۔ایم۔شریف، سعید شیخ، یونس جاوید کے مرتبہ مجموعے شائع ہوئے۔ بزم اقبال کو صوبہ پنجاب سے گرانٹ ملتی ہے یہ ۲۔کلب روڈ شاہراہ قائداعظم لاہور پر واقع ہے۔

شعبہ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد بھی اس کی ایک مثال ہے جہاں فاصلاتی طریق تعلیم رائج ہے اور اس کی شاخیں ملک بھر میں کھولی گئی ہیں۔ جہاں ہزاروں طلبا اپنے اپنے گھروں میں امتحانی مشقوں کے ذریعے تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ شروع میں چند شعبہ ہائے تدریس تھے۔ اب متعدد شعبے کھل گئے ہیں جن میں زبانوں کے شعبہ جات کے علاوہ اکنامکس، سائنس، کمپیوٹر یعنی آئی۔ٹی۔اسلامیات، تاریخ وغیرہ کے شعبے شامل ہیں ان میں ایک اہم شعبہ اقبالیات ہے جس میں علامہ اقبال کے فکر وفن پر ایم فل اور پی ایچ۔ڈی کے مقالات لکھے گئے ہیں۔ جن کی تعداد دو سو سے بھی متجاوز ہے۔ اقبال اکادمی پاکستان کی لائبریری میں ان مقالات کی کاپیاں موجود ہیں۔ ان مقالات کے نگران ملک بھر کی ممتاز علمی اور اقبال شناس شخصیات ہیں۔

شعبہ اقبالیات کے پہلے چیئرمین ممتاز اقبال شناس پروفیسر ڈاکٹر محمد ریاض تھے جن کی شبانہ روز محنت سے یہ شعبہ کامیابی سے ہمکنار ہوا، ڈاکٹر رحیم بخش شاہین بھی ان کے معاون تھے۔ ڈاکٹر محمد ریاض نے اقبال پر متعدد کتب لکھیں، بہت بڑی تعداد میں خود مقالات لکھے، بین الاقوامی کانفرنسوں میں مقالات پیش کئے۔ ان کی وفات کے بعد ڈاکٹر رحیم بخش شاہین، صدر شعبہ بنے جنہوں نے بڑی محنت سے ڈاکٹر محمد ریاض کی روایت کو جاری رکھا۔ ڈاکٹر رحیم بخش شاہین کی وفات کے بعد ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی اس شعبہ کے صدر بنے بلکہ وہ شعبہ اقبالیات سے کسی نہ کسی طرح شروع ہی سے منسلک رہے ہیں۔ ڈاکٹر صدیق شبلی کے بعد ڈاکٹر نثار احمد قریشی نے اضافی چارج سنبھالا اور شعبہ کو فعال بنایا۔ آج کل ڈاکٹر شاہد کامران اس کے انچارج ہیں۔ فروغ اقبالیات میں اس شعبہ کی خدمات گراں قدر ہیں جس سے پاکستان بھر کے طلبا اور محققین استفادہ کرتے ہیں۔ علامہ اقبال سے متعلق اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور میں بھی ایک شعبہ ہے جو شعبہ اردو کے ساتھ وابستہ ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد شفیق اس کے سربراہ ہیں جن کا پی۔ایچ ڈی کا مقالہ اقبال اور ترکی ایک گراں قدر تصنیف ہے۔

اقبال انسٹیوٹ سری نگر

علامہ اقبال کا تعلق کشمیر سے تھا چنانچہ کشمیر کے سابق وزیر اعظم شیخ محمد عبداللہ نے یہ انسٹیٹیوٹ قائم کیا جو سری نگر یونیورسٹی سے متعلق ہے۔ اس نے علامہ اقبال پر متعدد کتب شائع کی ہیں۔ پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر جگن ناتھ آزاد، محمد امین اندرابی اس کے سربراہ رہے ہیں۔ آج کل بشیر احمد نحوی اس کے ڈائریکٹر ہیں۔ اس انسٹی ٹیوٹ نے علامہ

اقبال کے کلام کے کشمیری تراجم کے علاوہ اردو اور انگریزی میں ایک سو کے لگ بھگ اہم کتب شائع کی ہیں۔ بھارت میں بھوپال میں علامہ کے نام پر اقبال میدان ہے جس میں شاہین کا مجسمہ نصب ہے جو اقبال کے بھوپال سے گہرے تعلق کی یادگار ہے۔ بھوپال میں علامہ اقبال کئی بار گئے اور [illegible]

نواب حمید اللہ خان [illegible] کی خدمت میں علامہ اقبال نے اپنی ایک کتاب [illegible] حیدرآباد [illegible] اقبال کا تعلق [illegible] خطبات [illegible] حیدرآباد [illegible] اقبال [illegible] حیدرآباد [illegible] شائع ہوتا ہے۔ [illegible]

جب پاکستان [illegible] اقبال [illegible] مشرقی پاکستان [illegible] ۱۹۷۱ء میں [illegible] ۱۹۹۰ء کے بعد اقبال [illegible] جو اقبال پر کتب شائع کرتی ہے۔ اقبال اکادمی کے نام سے [illegible] میں بھی [illegible] قائم ہے [illegible] فرینڈز آف اقبال اور [illegible] میں مجلس اقبال کے نام سے [illegible] قائم ہیں [illegible] میں بھی اقبال اکادمی قائم ہوئی ہے۔ [illegible] میں ایک سیمینار ۱۹۹۸ء میں ہوٹل ہالی ڈے ان میں ہوا [illegible] پڑھے جانے والے مضامین [illegible] اقبال سیمینار ۱۹۹۹ء کے نام سے شائع [illegible] ۱۹۵۱ء میں ایک [illegible] نامہ اقبال شائع کی [illegible] کتب و رسائل میں بھی اس ادارے نے کئی اداروں سے تعاون کیا۔

وحید عشرت

ادارۂ معارف اسلامیہ

۱۹۲۸ء میں آل انڈیا، اورینٹل کانفرنس لاہور میں منعقد ہوئی۔ اس کے شعبہ عربی و فارسی کے صدر علامہ اقبال تھے۔ انہوں نے تجویز پیش کی کہ علوم و معارف خاص طور پر فلسفہ، تمدن اسلامی، اور طبیعیات کا مطالعہ اور تحقیق کے ضمن میں ایک ادارہ قائم کیا جائے۔ چنانچہ پروفیسر محمد شفیع، پروفیسر شیخ محمد اقبال اور پروفیسر حافظ محمود شیرانی کی معیت میں علامہ اقبال کی رہائش گاہ پر ایک اجلاس ہوا اور اس ادارے کا نام ''ادارہ معارف اسلامیہ'' تجویز ہوا اور اس کے اغراض و مقاصد مرتب ہوئے (اقبال کی صحبت میں، ۴۰۰) اس سلسلے میں روز نامہ انقلاب مورخہ ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء میں درج ذیل بیان شائع ہوا۔

''اسلام اور تمدن اسلامی اس وقت دنیا کے ہر نزدیک و بعید خطے میں ایک عظیم انقلابی کیفیت سے دوچار ہے۔ ترکی کا اجتہادی اقدام، ایران کا دور مجدد، مصر کا جوش اصلاح، افغانستان کا مغربی اثرات، غرض عالم اسلام کے جس نقطہ مدنیت پر نظر ڈالیے حیات کا ایک ہنگامہ زار برپا ہے۔ ممالک اسلامیہ کے یہ تمام تر تغیرات خفی اور جلی ہندوستانی مسلمانوں کے لیے یہاں ایک نوید زندگی کی شادابیوں سے لبریز ہیں، وہاں درحقیقت ایک پیام بیداری کی حیثیت بھی رکھتے ہیں۔ یہ پیغام بیداری کیا ہے۔ خالص علمی نقطہ نظر سے اس کا اور اس کے معنوی اثرات کا تجزیہ کیجیے تو بھی ہماری نگاہوں کو اکثر اہم نتائج سے دوچار ہونے کا موقع ملتا ہے جن میں سے ایک (کم از کم تاریخی اعتبار سے ہی سہی) ماضیات اسلام کا تحفظ بھی ہے۔ یعنی اخلاقی، معاشرتی، تمدنی نقاط پر اپنی دماغی قوتوں کو صرف کرنے کے علاوہ جس حد تک ہندوستانی مسلمانوں اور عام مسلمانوں کی قدیم تاریخ کا تعلق ہے۔ از بس ضروری ہے کہ اس مفید سلسلے کی طرف بہترین توجہات معطوف کی جائیں۔ کیونکہ مسلمانوں کو موجودہ دور جمود سے نکالنے اور ان میں ایک معنوی بیداری کی روح پھونکنے کے لیے اس سے بڑھ کر کوئی تدبیر نہیں ہوسکتی۔ اس تدبیر کو عملی صورت میں لانے کے لیے ''ادارۂ معارف

اسلامیہ" کے نام سے ایک مجلس قائم کی گئی ہے جس کے اغراض و مقاصد حسب ذیل ہیں:

۱۔ ہندوستان کے تمام محققین علوم اسلامی کے درمیان اشتراک عمل، اتحاد ذہنی و اجتماعی اور وسایل امداد باہمی کے قیام میں سہولتیں بہم پہنچانا۔

۲۔ محققین کی ایسی مشکلات کو جو بسا اوقات ان کے مشاغل علمیہ میں پیش آتی ہیں، حتی الامکان رفع کرنے کی کوشش کرنا۔

۳۔ محققین کو نتائج تحقیقات علمیہ کی اشاعت کی غرض سے جمع کرنا

۴۔ بیرونی ممالک کے مستشرقین کو وقتاً فوقتاً افادۂ علمیہ کی غرض سے دعوت دینا۔

۵۔ ارتقائے تمدن اسلامی کے سلسلے میں اسلام کی مختلف خدمات کو منظر عام پر لانا۔

۶۔ عام طور پر اسلامی تحقیقات کے لیے قوم میں تحریض و تشویق کی تحریک جاری رکھنا۔

۷۔ آمدنی کافی ہونے پر ایک دار الکتب اور ایک دار الاشاعت اور ایک مشرقیات کا ادارۃ النفائس (museum) قائم کرنا۔ ادارے کی وسعت کار حسب ذیل دائروں پر مشتمل ہوگی۔ ادبیات و لسانیات عربی فارسی، اردو اخبار و آثار: تاریخ و تمدن۔ سیرت۔ علم الانساب۔ آثار قدیمہ۔ کتبے۔ سکے۔ قرآن۔ تفسیر۔ حدیث۔ اسماء الرجال۔ فقہ۔ کلام:

فلسفہ: مابعد الطبیعیات۔ نفسیات۔ منطق۔ اخلاقیات۔ جمالیات

عمرانیات: سیاسیات۔ اقتصادیات۔ قانون۔ فنون لطیفہ: مصوری

تعمیرات۔ موسیقی۔ سنگ تراشی۔ خطاطی۔ حکمیہ

ریاضیات۔ فلکیات۔ طبیعیات۔ کیمیا۔ طب۔ حیاتیات

صنعت و حرفت۔ قومیات: عرب۔ ترک۔ تاجیک۔ افغان وغیرہم

اس لائحۂ عمل کے شایع کرنے سے مقصود یہ ہے کہ اور ہمدردی پیدا ہو۔ طریقۂ عمل بالفعل یہ تجویز کیا گیا ہے کہ ہر دوسرے سال مختلف مقامات پر جلسہ کیا جائے اور اس میں مقالے پڑھے جائیں۔ جس مقام پر جلسہ ہوگا وہاں کے ارباب علم و فضل سے توقع کی جائے گی کہ وہ استقبالیہ کمیٹی بنائیں اور جلسہ کا انتظام کریں۔ ادارہ کی مجلس عاملہ: ان مقاصد کو عمل میں لانے کے لیے معاونین ایک کمیٹی کے طور پر کام شروع کریں گے اور اس میں بیرونجات کے اصحاب کو بھی شامل کیا جائے گا۔

شرح چندہ اور خزن امرائے اسلام سے توقع ہے۔ وہ اپنی روایتی فیاضی کو مدنظر رکھ کر گراں قدر مالی امداد ادارہ کو عملی صورت دینے کے لیے عطا فرمائیں گے۔ دیگر اصحاب کے لیے رکنیت چندہ ۵ روپے سالانہ مقرر کیا گیا ہے۔ اور کسی خاص جلسہ میں شرکت کے لیے ۲ روپے۔

محمد اقبال ایم۔ اے پروفیسر اورینٹل کالج لاہور کو خازن ادارہ مقرر کیا گیا ہے۔ ادارے کے لیے جملہ عطیات ان کے نام پر بھیجے جائیں۔ (انقلاب، ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲) گفتار اقبال ۱۷۰-۱۷۲)۔

۱۹۲۸ء میں علامہ اقبال خطبات دینے کے لیے مدراس گئے۔ واپسی پر حیدر آباد ٹھہرے۔ سر اکبر حیدری سے اس ادارے کے قیام کا مشورہ کیا تاکہ وہ اس ادارے کی افادیت کے پیش نظر حضور نظام دکن سے مالی امداد حاصل کریں۔ چنانچہ ۱۹۳۲ء میں دو ہزار روپے منظور ہوئے۔ علامہ اقبال نے یہ رقم پروفیسر محمد شفیع کی تحویل میں دے دی۔ چنانچہ پہلا اجلاس ۱۵ اپریل ۱۹۳۳ء کو ہیلی ہال پنجاب یونیورسٹی میں منعقد ہوا۔ علامہ نے صدر کی حیثیت سے انگریزی میں خطبہ پڑھا۔ انہوں نے فرمایا

"وقت کا تقاضا ہے کہ اب ہم فقہی جزئیات کی چھان بین کے بجائے ان اہم شعبہ ہائے علم کی طرف متوجہ ہوں جو ہنوز محتاج تحقیق ہیں۔ ریاضیات، طب اور طبیعیات میں مسلمانوں کے شاندار کارنامے ابھی تک دنیا کے مختلف کتب خانوں میں مستور و پنہاں ہیں جن کے احیاء کی سخت ضرورت ہے۔ ان ذخایر و دفاین کی تلاش ادارہ کے مقاصد میں ہونی چاہیے۔ یورپ کے علما بیسویں صدی میں جن نظریات و انکشافات کو اپنے لیے نئی چیز سمجھتے ہیں، ان پر عرب علما و فضلا صدیوں پہلے سیر حاصل بحثیں کر چکے ہیں۔ آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت یورپ کے نزدیک نیا ہو تو ہو لیکن علمائے اسلام کی کتابوں میں صدہا سال پہلے اس کے مبادی زیر بحث آ چکے ہیں۔ برگساں کے فلسفہ امتیازی کو سمجھنے کے لیے ابن خلدون کے افکار و خیالات کا مطالعہ کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ مسلم علما و فضلا کو چاہیے کہ وہ اپنے تمدن کی گہرائیوں کا مطالعہ کریں اور ان اسرار و ممکنات کو قوم کی تقدیر کو روشن کرنے اور قوم کے متخیلہ کی تربیت کرنے میں صرف کریں تاکہ مسلمان اپنے قابل صد فخر و مباہات تمدن کو بیش از بیش خوبی

کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کر سکیں (گفتار اقبال،۲،۱۷۲-۱۷۳)۔

۱۰-۱۲ اپریل ۱۹۳۶ء کو ادارے کا دوسرا اجلاس بھی لاہور میں منعقد ہوا جس کی صدارت میاں فضل حسین نے کی۔ اسی جلسے میں علامہ عبداللہ یوسف علی، حافظ محمود شیرانی، عبدالرحمٰن دہلوی، اور حافظ اسلم جیراجپوری نے مقالات پیش کیے۔ ان جلسوں میں مسکوکات اور مخطوطات اسلامی کی نمائش بھی منعقد ہوئی۔ مذکورہ اجلاس میں اقبال نے صرف شرکت کی۔ آپ کے کہنے پر محمد صدیق اور محمد امین نے آپ کے چند اشعار ترنم سے سنائے۔

اس ادارے کا تیسرا اجلاس ۱۹۳۸ء میں دہلی میں منعقد ہوا جس کی صدارت سید سلیمان چیف جسٹس الہ آباد ہائی کورٹ نے کی۔ اپنے خطبے میں علامہ اقبال اور میاں فضل حسین کی وفات پر اظہار افسوس کیا اور اسے قومی سانحہ قرار دیا۔ اس جلسے میں سر عبدالرحمٰن، وائس چانسلر دہلی یونیورسٹی اور ایرانی کونسل نے بھی خطاب کیا (اقبال کی صحبت میں، ۲۰۲)

کتابیات

محمد اقبال، شیخ، روئداد، ادارہ معارف اسلامیہ، لاہور ☆ محمد رفیق افضل (مرتب) گفتار اقبال، مرکز تحقیقات پاکستان لاہور، ۱۹۷۷ ☆ محمد عبداللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۷۷ء

ظہور الدین احمد

اذان

صلوٰۃ یا نماز ارکان اسلام میں سے دوسرا بنیادی رکن ہے۔ نماز کو دین کا ستون کہا جاتا ہے۔ نماز پنجگانہ کی ادائیگی ہر مسلمان مرد اور عورت پر فرض ہے۔ نماز مسلمان انفرادی طور پر بھی پڑھ سکتے ہیں مگر اقامت صلوٰۃ کے لیے اسلام نے مسجد کو مرکز قرار دیا ہے۔ نماز قائم کرنے کا مقصد اجتماعی طور پر اسے ادا کرنا ہے۔ نماز کے لیے پانچوں وقت مسلمانوں کو بلانے کے لیے جو دعوت دی جاتی ہے اسے اصطلاحاً اذان کا نام دیا گیا ہے۔ نماز کے وقت مؤذن (اذان دینے والا) مسجد میں کسی نمایاں جگہ پر کھڑا ہو کر کانوں پر ہاتھ رکھ کر مقررہ کلمات بلند آواز سے ادا کرتا ہے جنہیں سن کر مسلمان مسجد کی طرف نماز کے لیے چلے آتے ہیں۔ مختلف مذاہب میں عبادت گاہ میں لوگوں کو بلانے کے مختلف طریقے ہیں۔ کہیں گھنٹیاں بجائی جاتی ہیں، کہیں ناقوس پھونکا جاتا ہے، کہیں طبل بجایا جاتا ہے اور کہیں نوبت بجائی جاتی ہے۔ اسلام میں جب علانیہ نماز کی ادائیگی کا فیصلہ ہوا تو لوگوں کو بلانے کے مختلف طریقوں پر غور کیا گیا جامع الصحیح البخاری میں اذان کے بارے میں باب الاذان میں بیان ہوا ہے کہ جب مسلمان حضور کی ہمراہی میں مدینہ پہنچے اور مسجد نبوی کی تعمیر ہوئی تو یہ خیال سامنے آیا کہ نمازیوں کو مقررہ اوقات میں مسجد میں بلانے کے لیے کیا طریقہ اختیار کیا جائے۔ بعض نے کہا کہ ناقوس بجایا جائے کسی نے کہا آگ جلائی جائے۔ کسی نے کہا دف بجائی جائے۔ جس پر نبی پاک ﷺ نے فرمایا کہ یہ سب طریقے یہودیوں اور مجوسیوں کے ہیں۔ لہٰذا ان مشرکانہ طریقوں کو اختیار کرنا درست نہیں۔ اس پر حضرت عمر فاروقؓ نے کہا کہ ایک شخص کو مقرر کیا جائے جو چند مخصوص الفاظ میں لوگوں کو مسجد میں آنے اور نماز ادا کرنے کی دعوت دے۔ جس پر حضرت بلالؓ کو اسلام میں پہلے مؤذن کی حیثیت سے جناب رسالت مآب ﷺ نے خود مقرر فرمایا۔ حضرت بلالؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں مؤذن کے فرائض ادا کرتے رہے۔ حضرت بلالؓ اہل حبشہ میں سے تھے ان کا عربی تلفظ بھی قدرے مختلف تھا مگر جس جوش ولولے اور اخلاص سے آپؓ اذان دیتے وہ انہی کے ساتھ مخصوص تھا۔ اذان کا لفظ قرآن حکیم میں بھی چند جگہوں پر آیا ہے۔ جس کا مطلب اعلان کرنا اور دعوت دینا ہے۔ وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ (حج کے لیے لوگوں میں اعلان کرو) (۲۲ ۲۷) و اذ تاذن ربک (۷ ۱۶۶) جب تمہارے رب نے اعلان کیا۔ اذان کا مطلب پکارنا یا اعلان کرنا ہے۔ یہ بھی روایت ہے کہ اذان کے کلمات نبی کریم ﷺ کو خود جبریل امین نے سکھائے۔ پہلے جملے میں اللہ کی بڑائی اور کبریائی کا اعلان ہے دوسرے جملے میں خدا کے سوا سب معبودوں کے الٰہ ہونے کا انکار ہے۔ پھر نبی پاک حضرت محمد ﷺ کے اللہ کے رسول ہونے کا اعلان ہے۔ اس کے ساتھ

یہ کہا جاتا ہے کہ نماز کی طرف آؤ جو فلاح کا راستہ ہے۔ فجر کی اذان میں یہ بھی احساس دلایا جاتا ہے کہ نماز نیند سے بہتر ہے۔ اس کے بعد پھر خدا کے معبود ہونے کا اور اس کی بزرگی اور کبریائی کا اعلان ہے۔ ان کلمات اذان کو سنتے ہی مسلمان تمام کام چھوڑ کر نماز کی ادائی کے لیے مسجد کا رخ کرتے ہیں اور ایک امام کی امامت اور قیادت میں نماز ادا کرتے ہیں۔ اسلام میں نماز کی اجتماعی طور پر ادائیگی کا مطلب مسلمانوں کے برابر ہونے اور ملت واحدہ ہونے کا بھی اعلان ہے۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ایک ایسا واقعہ بھی بیان ہوا ہے کہ جس سے روح بلالی کی یاد تازہ ہو گئی تھی۔ جب بیت المقدس فتح ہوا اور نماز کا وقت آیا تو حضرت عمرؓ نے حضرت بلال سے اذان کی درخواست کی۔ حضرت بلالؓ نے فرمایا کہ میں نے ارادہ کر رکھا تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد کسی کے لیے اذان نہیں کہوں گا لیکن آپ کے لیے آپ کی خواہش پوری کروں گا۔ جب انہوں نے اذان شروع کی تو عہد نبوی کا سماں تازہ ہو گیا۔ سب کی آنکھیں اشکبار ہو گئیں۔ حضرت معاذ بن جبلؓ روتے روتے بے ہوش ہو گئے اور حضرت عمرؓ کی ہچکی بندھ گئی (تاریخ اسلام ج ۱، ۱۵۶) ارمغان حجاز میں علامہ اقبال نے خود کو مولانا رومی کے مثیل قرار دیا ہے کہ جس طرح اس نے اپنے پر آشوب عہد میں حرم میں اذاں دی، اسی طرح میں نے بھی عصر حاضر کے حرم میں اذان دی ہے۔ مولانا روم کے عہد میں تاتاری حملوں کے بعد عالم اسلام سخت انتشار و افتراق اور بدامنی کے دور سے گذر رہا تھا۔ اس دور میں مولانا روم نے مسلمانوں کو عزم و حوصلہ بخشا اور انہیں حضور کی محبت، قرآن کی تعلیم اور ملت اسلام میں اتحاد کا درس دیا۔ اسی طرح اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کو آزاد اسلامی ریاست کے قیام اتحاد عالم اسلام، اسلام کی نشاۃ ثانیہ اور قرآن پاک کو دستور عمل اور حضور ﷺ سے محبت اور ان کے اتباع کی تعلیم دی۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرار جاں من
بہ دور فتنۂ عصر کہن، او
بہ دور فتنۂ عصر رواں، من

(ارمغان حجاز۔ ۵۶/۹۳۸)

علامہ اقبال نے اذان کے اس اسلامی شعار کو عصر حاضر میں دین اسلام کی دعوت اور حق گوئی کے استعارہ کے طور پر اپنے کلام میں استعمال کیا ہے۔ جس کا ایک مطلب مسلمانوں کو دین مصطفوی کی طرف بلانا ہے۔ توحید کی دعوت دینا ہے۔ مغرب پرستی اور بدعات سے ان کا منہ موڑنا ہے۔ اذان کو انہوں نے اتحاد عالم اسلامی کی طرف دعوت کے ساتھ ساتھ اعلائے کلمۃ الحق کے لیے بھی استعمال کیا اور اس کا مقصد اسلام کی شوکت رفتہ اور عظمت گزشتہ کی طرف توجہ دلانا بھی ہے۔ کبھی اقبال اذان کو اس مفہوم میں بھی ادا کرتے ہیں کہ اذان کی رسم تو رہ گئی ہے۔ حضرت بلالؓ کے بعد وہ اخلاص باقی نہیں رہا۔ لہٰذا مسلمان پھر سے اپنے اندر وہی روح بلالی پیدا کریں۔

بانگ درا کی ایک نظم حضرت بلالؓ پر ہے جس میں انہیں زبردست خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اذان ازل سے ترے عشق کا ترانہ بنی
نماز اس کے نظارے کا اک بہانہ بنی

(بانگ درا۔ ۸۱)

اس شعر میں حضرت بلالؓ کی اذان کو عشق کا ترانہ کہہ کر اقبال نے اس اخلاص کا اعتراف کیا ہے۔ جس کو ایک اور جگہ انہوں نے روح بلالی کہہ کر اخلاص کا پیکر بنا دیا ہے۔ بانگ درا میں ترانہ ملی میں انہوں نے مسلمانوں کی جلالت اور اسلام کو دنیا بھر میں پھیلانے کے جوش و جذبے سے تعبیر کرتے ہوئے کہا کہ:

مغرب کی وادیوں میں گونجی اذاں ہماری
تھمتا نہ تھا کسی سے سیل رواں ہمارا

(بانگ درا۔ ۱۵۹)

اس ترانہ ملی میں اقبال ساری دنیا کو مسلمانوں کا وطن قرار دیتے ہیں اور مسلمان اعلائے کلمۃ الحق کے لیے ایک سیل بے پناہ کی طرح نکلے جو کسی سے نہ رکتا تھا اور مسلمانوں نے اندلس اور دیگر یورپی ممالک میں اذان کے ذریعے اعلائے کلمۃ الحق کیا اور خدا کی توحید کا اعلان کیا۔ اس طرح اپنی نظم شکوہ میں علامہ کہتے ہیں کہ:

تھے ہمیں ایک ترے معرکہ آراؤں میں
دیں اذانیں کبھی یورپ کے کلیساؤں میں

(بانگ درا۔۱۶۴)

یہاں بھی اقبال نے اذان کو یورپ اور افریقہ میں مسلمانوں کے اعلائے کلمۃ اللہ کے مفہوم میں لیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ وہ جذبہ جس کے تحت مسلمانوں نے یورپ اور افریقہ میں اذانیں دیں وہ اب مسلمانوں میں نہیں رہا ہے۔ اب صرف رسم اذان ہے بلالی اذان موجود نہیں

رہ گئی رسم اذاں ، روح بلالی نہ رہی

(بانگ درا۔۲۰۳)

اقبال کی شاعری کا یہ بھی اعجاز و کمال ہے کہ وہ اسلامی شعائر اور نشانات کو عصر حاضر میں احیائے اسلام کے لیے اور مسلمانوں کو جگانے کے لیے استعمال کرتے ہیں اور جہاں انہیں اور کوئی نظر نہ آئے تو خود اس دعوت کے داعی بن جاتے ہیں

اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں
مجھے ہے حکم اذاں لا الہ الا اللہ

(ضرب کلیم۔۱۶)

یعنی اگر کوئی بھی اب داعی نہیں تو مجھے ان بتوں کو گرانے کا حکم ہے اور میں یہ اذان دے رہا ہوں کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ عبدیت اور خدا سے دعا ہی ہمیں متحد کرنے والی ہے۔ طارق کی دعا میں کہتے ہیں

کیا تو نے صحرا نشینوں کو یکتا
خبر میں نظر میں اذان سحر میں

(بال جبریل۔۱۰۵)

اسلام ہی ہمارے اتحاد کی بنیاد ہے اور ہماری اذانوں میں اسی کا اظہار ہے۔ مگر رسم اذان اور روح بلالی کی اذان میں بڑا فرق ہے۔ رسم اذان جذبوں سے خالی سوز اور عشق سے تہی ہے۔ یہ ملا کی اذان ہے اور مجاہد کی اذان میں عشق اور سوز و گداز ہے اگرچہ دونوں کے الفاظ و معنی ایک جیسے ہی ہوتے ہیں:

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن
ملا کی اذاں اور ، مجاہد کی اذاں اور

(بال جبریل۔۱۵۶)

اقبال کہتے ہیں کہ یہ اذان میں نے پورے عالم اسلام میں کہیں نہیں سنی۔

وہ سجدہ روح زمیں جس سے کانپ جاتی تھی
اسی کو آج ترستے ہیں منبر و محراب
سنی نہ مصر و فلسطیں میں وہ اذاں میں نے
دیا تھا جس نے پہاڑوں کو رعشۂ سیماب

(بال جبریل۔۳۷)

یعنی پورا عالم اسلام اس اذان کی لذت سے محروم ہے جس سے مسلمان اٹھ کھڑے ہوں۔ برصغیر بھی، مصر بھی، فلسطین بھی، شاید اس لیے حضرت اقبال نے قرطبہ میں جب یہ شعر لکھے تو مسجد قرطبہ میں دو نفل ادا کرنے سے پہلے اذان دی جو تقریباً کئی سال کے بعد مسجد قرطبہ نے پھر اقبال سے سنی۔ دراصل اقبال کا سارا کلام ہی عصر حاضر کے بتکدے میں اذان ہے۔ وہ مسلمانوں کو جگانا چاہتے ہیں اور احیائے دین کے لیے انہیں متحد کرنا چاہتے ہیں اور انہیں یہ ڈر نہیں کہ جماعت کی آستینوں میں تو بت ہیں مگر وہ خدا کا حکم بجا لاتے ہوئے اور یہ اقبال کی اذان کا ہی اعجاز ہے کہ آج پوری دنیا میں مسلمان استعماریت، سرمایہ داری، ملوکیت اور آمریت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے ہیں اور جان گسل جنگ لڑ رہے ہیں۔ اذان کی اہمیت اور جلالت پر اقبال نے بال جبریل میں پوری ایک نظم رقم کی ہے جس میں انسان کو کوکب زمینی کہا ہے جو دن کو بیدار اور روشن ہوتا ہے اور کہا ہے کہ اس کی ذات میں ایک ایسی تجلی ہے کہ افلاک کے سب ثابت و سیار اس کی تاب نہیں لا سکتے۔ پھر آخری شعر میں اذان کی عظمت یوں بیان کی ہے:

ناگاہ فضا بانگ اذاں سے ہوئی لبریز
وہ نعرہ کہ ہل جاتا ہے جس سے دل کہسار

(بال جبریل۔۱۴۵)

ضرب کلیم میں اسلام اور مسلمان کے باب میں اقبال ایک سچی

صبح کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ کیا ہے

یہ سحر جو کبھی فردا ہے کبھی ہے امروز
نہیں معلوم کہ ہوتی ہے کہاں سے پیدا
وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستان وجود
ہوتی ہے بندۂ مومن کی اذاں سے پیدا

(ضرب کلیم۔۱۴)

اقبال کی روح اس اذان کی متلاشی رہی اور اس سحر کا اقبال کو انتظار رہا۔ اس سحر کے لیے انہوں نے طلوع اسلام کی خواہش ظاہر کی اور اس کے لیے وہ ساری زندگی آرزومند رہے۔ اذان کے تمام الفاظ مسلمانوں میں متفق علیہ ہیں تاہم اہل تشیع نے اپنے عقیدے کے مطابق اس میں تصرفات کر لیے ہیں جس سے عالم اسلام میں دو اذانیں مروج ہوئیں۔

کتابیات

قرآن پاک ☆جامع الصحیح البخاری، باب الاذان ☆محمد اقبال، بانگ درا، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆محمد اقبال، بال جبریل، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆شاہ معین الدین احمد ندوی، تاریخ اسلام، جلد اول، ناشران قرآن۔ لاہور ☆اقبال، ضرب کلیم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء

وحید عشرت

ارتقاء۔ ذہنی

انیسویں صدی میں مغرب سے براہ راست تعلق کے باعث نئے تصورات دنیائے اسلام میں در آئے۔ دو نسلوں کے بعد اس تحریک میں وسعت نظر نے جنم لیا اور عالم اسلام میں کچھ ایسے مصلحین بھی پیدا ہو گئے جنہوں نے جدید نظریات کی مخالفت کی بجائے انہیں اسلامی رنگ دینا شروع کر دیا۔ برصغیر میں سرسید احمد خان اور ان کے معتقدین اسی دور کی پیداوار تھے۔ انہوں نے بھی قومیت اسلام کے اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے ملت کی فلاح و بہبود کی خاطر مسلمانان ہند میں جدید تعلیم کے فروغ کے سلسلہ میں عظیم خدمات انجام دیں، مگر اب مصلحین دو گروہوں میں بٹ گئے تھے۔ قدامت پسند اور اعتدال پسند، جو ایک دوسرے کی مخالفت کرنے لگے۔ چونکہ دونوں گروہ روس اور یورپ کی نوآبادیاتی طاقتوں کے استعمار کے بیرونی خطرے سے آگاہ تھے، اس لیے اسلام کے دینی اور علاقائی دفاع میں دونوں نے مشترکہ طور پر حصہ لیا۔ جدید اسلام میں قدامت پسندی اور اعتدال پسندی کے ان دو بظاہر مخالفانہ رجحانات کے مابین مصالحت کے سلسلہ میں عموماً جمال الدین افغانی کا نام لیا جاتا ہے۔ انہوں نے یورپ کی ترقی کی تکنیک کو اپنانے پر زور دیا اور مسلمانوں کو یورپ کی طاقت کا اصل راز سمجھنے کی تلقین کی۔ حقیقت یہ ہے کہ جمال الدین افغانی ہی کی شخصیت کے زیر اثر قدامت پسند اور اعتدال پسند مصلحین باہم شیر و شکر ہوئے اور دنیائے اسلام میں اتحاد ممالک (پان اسلامزم) اور مسلم قومیت (مسلم نیشنلزم) کی مثبت تحریکیں رونما ہوئیں۔

اقبال نے شاعری کی ابتدا مسلمانوں کے زمانہ تنزل کے ایک روایتی غزل گو کی حیثیت سے مشاعروں میں کی۔ مگر انہوں نے عہد تنزل کی بجائے احیا کے ماحول میں آنکھیں کھولی تھیں، اس لیے وہ اپنے گرد و نواح سے متاثر ہوئے بغیر کیونکر رہ سکتے تھے۔ چند سالوں ہی میں ان کا مشاعروں میں شریک ہونا ختم ہو گیا اور ان کی شاعری نے وطن اور قوم کی محبت کی شاعری کی صورت اختیار کر لی۔ اقبال کو توقع تھی کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اشتراک اغراض کی بناء پر مفاہمت ہو سکتی ہے۔ اس لیے انہوں نے حب وطن کی مے سے سرشار وسیع المشربی کو اپنے اشعار کا موضوع بنایا۔ مگر یہ دور بھی عارضی ثابت ہوا۔ قیام یورپ کے دوران اقبال ایک عظیم ذہنی اور قلبی انقلاب سے گذرے، جس نے ان کی شاعری کا رخ حتمی طور پر اسلام کی طرف پھیر دیا۔ خلیفہ عبدالحکیم تحریر کرتے ہیں

"اقبال نے یہ قطعی فیصلہ کر لیا کہ باقی عمر کی شاعری سے اب احیائے ملت کا کام لیا جائے گا۔ فرماتے تھے کہ میرے والد نے مجھ سے خواہش کی تھی اور مجھے نصیحت کی تھی کہ اپنے کمال کو اسلام کی خدمت میں صرف کرنا۔ حالی کی شاعری کا رخ سرسید نے پھیرا اور اس کے جوہر کو ملت کے لیے وقف کرایا۔ سید علیہ الرحمۃ کی صحبت سے پہلے حالی میں یہ چیز بالکل موجود نہ تھی۔ روایتی تغزل کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہ تھا۔ اقبال میں یہ جذبہ شروع سے موجود تھا لیکن اس میں شدت اور گرمی مغرب میں پیدا ہوئی۔ اس کی طبیعت میں یہ آفتاب محشر مغرب میں

طلوع ہوا‘‘ (فکر اقبال، ۹۷)

بہر حال وطن اور قوم کی محبت کی شاعری کے دور میں بھی اقبال کے ہاں اسلامیت کا عنصر موجود تھا۔ جیسے کہ انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں پڑھی گئی ان کی ملی نظموں سے عیاں ہے، اس عہد میں گو وہ ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے پھر بھی برصغیر کو مختلف اقوام کا وطن تصور کرتے تھے اور اس حیرت انگیز تغیر کے پیش نظر جو بقول ان کے زمانہ حال کو زمانہ ماضی سے متمیز کرتا ہے، انہیں مسلم قوم کی تعمیر نو کی فکر تھی۔ ۱۹۰۴ء میں تحریر کردہ اپنے ایک مضمون بعنوان ’’قومی زندگی‘‘ میں دنیا کی دیگر اقوام کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے برصغیر کے مسلم معاشرہ کا نقشہ یوں کھینچتے ہیں

’’مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے۔ صنعت کھو بیٹھی ہے۔ تجارت کھو بیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے مذہبی نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے، جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسان کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔ غرضیکہ ان فرقہ آرائیوں نے خیر الامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی‘‘ (مخزن اکتوبر ۱۹۰۴ء) اس کے بعد فرد اور قوم کے تعلق پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فرد کی محنت عبادت ہے، کیونکہ وہ ایک قومی کام ہے۔ عورتوں کی تعلیم پر زور دیتے ہیں اور ارشاد کرتے ہیں کہ مرد کی تعلیم تو ایک فرد واحد کی تعلیم ہے مگر عورت کو تعلیم دینا سارے خاندان کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کرنا ہے۔ پردہ کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس دستور کو یک قلم موقوف کرنا قوم کے لیے مضر ہوگا۔ لیکن اگر قوم کی اخلاقی حالت سدھر جائے تو عورتوں کو [illegible] مردوں کے ساتھ تبادلہ خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے۔ اقبال تعدد ازدواج کے دستور میں اصلاح کے طلب گار ہیں۔ آپ کے نزدیک اس کا جائز قرار دیا جانا ایک دقیق روحانی وجہ پر مبنی ہے۔

آپ کی رائے میں مسلم قوم کی تعمیر نو کے لیے دو چیزوں کی بہت ضرورت ہے۔ اصلاح تمدن اور تعلیم عام۔ تعلیم عام کے سلسلہ میں آپ کے نزدیک مسلمانوں کو تعلیم کی تمام شاخوں سے زیادہ صنعت کی تعلیم پر توجہ دینی چاہیے۔ آپ صنعت و حرفت کو قوم کی سب سے بڑی ضرورت خیال کرتے ہیں۔

اصلاح تمدن کے متعلق اقبال کے نظریات اس زمانے میں بھی وہی تھے، جن کا آپ بعد کی زندگی میں زیادہ تفصیل کے ساتھ اعادہ کرتے رہے۔ ارشاد کرتے ہیں:

’’مسلمانوں میں اصلاح تمدن کا سوال درحقیقت ایک مذہبی سوال ہے۔ کیونکہ اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جو اصول مذہب سے جدا ہو سکتا ہو۔ میرا یہ منصب نہیں کہ میں اس اہم مسئلہ پر مذہبی اعتبار سے گفتگو کروں تاہم میں اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات، جن کے مجموعہ کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے، ایک نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے، جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں، بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف و احادیث کے وسیع اصولوں کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں...... اگر موجودہ حالات زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائید اصول مذہب کے لیے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے، اسی طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا، اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام

شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے (مقالات اقبال ،۹۰۔۹۱، قومی زندگی ، مخزن،۱۹۰۴ء)

اس مضمون کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال ارتقائے فکر کے اوائلی دور ہی میں ملت اسلامیہ کے تنزل کے اسباب سے باخبر تھے۔ ان کی نگاہ میں حیات انسانی میں ایک ایسا تغیر آ چکا تھا جس نے زمانہ حال کو زمانہ ماضی سے منقطع کر کے مسلمانوں کو اپنا انداز فکر تبدیل کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔ اقبال احیائے اسلام کے ماحول میں فرد اور معاشرہ کی وابستگی کے مسئلے پر غور کرتے ہوئے ملت اسلامیہ کی تعمیر نو، قومیت اسلام کے اصول کی روشنی میں کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ ان کی رائے میں اسلامی تمدن اسلام کی عملی صورت تھی۔ مگر حیات انسانی میں انقلاب آ جانے کے سبب وقت کے جدید تقاضوں کے تحت نئی حاجات پیدا ہو گئی تھیں۔

۱۹۰۵ء سے اقبال کے قیام انگلستان کے دوران تقسیم بنگال کی مخالفت میں، جو مسلمانوں کی معاشی پسماندگی دور کرنے کے لیے فائدہ مند ثابت ہو سکتی تھی، ہندوؤں کے مظاہروں اور دہشت گردی کے خوف سے مسلم قائدین نے ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ قائم کی اور اپنے حقوق کے تحفظ کے سلسلہ میں جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کیا۔ اس سے اگلے سال اقبال ذہنی اور قلبی انقلاب سے گذرے۔ لندن میں پان اسلامک سوسائٹی اور مسلم لیگ کی برٹش کمیٹی میں ان کی دلچسپی، نیز اسلامی تمدن پر ان کے لیکچروں کے سلسلہ سے ظاہر ہے کہ اقبال کا زاویہ نگاہ بدل چکا تھا۔ لاہور واپسی کے بعد انجمن حمایت اسلام کے دو ایک جلسوں میں نظموں کی بجائے انہوں نے انگریزی میں اسلامی تمدن ہی کے موضوع پر تقریریں کیں۔ ۱۹۰۹ء تک وہ اس نتیجہ پر پہنچ چکے تھے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ اپنا اپنا قومی تشخص ایک دوسرے سے الگ برقرار رکھیں۔

۱۹۰۹ء میں ان کا ایک انگریزی مضمون بعنوان ''اسلام بحیثیت ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین'' ہندوستان ریویو میں شائع ہوا (علامہ اقبال تقریریں، تحریریں اور بیانات، ۱۱۷) اس مضمون کے جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے دنیا کے تمام بڑے مذاہب کا مطالعہ کر رکھا تھا اور تاریخ اسلام کے علاوہ تاریخ عالم پر بھی انہیں عبور حاصل تھا۔ اسلام کے اخلاقی اصول کی وضاحت کے سلسلہ میں وہ بدھ مت، عیسائیت اور دیگر مذاہب کے اخلاقی نصب العین کا ذکر کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ۔ اسلام انسان کو اس کی شخصیت کا احساس دلاتا ہے تا کہ وہ اپنے آپ کو طاقت کا سرچشمہ محسوس کرنے لگے۔ انسان کی انفرادیت کا یہ تصور کہ وہ بجائے خود طاقت کا سرچشمہ ہے، اسلامی تعلیمات کے مطابق، اس کے ہر عمل کی قدر و قیمت کا تعین کرتا ہے۔ پس ہر وہ شے جو انسان میں انفرادیت کے احساس کو قوی کرے، نیکی ہے اور ہر وہ شے جو اسے کمزور کرے، بدی ہے۔ اسلام کے نزدیک نیکی سے مراد طاقت، قوت یا مضبوطی ہے اور بدی سے مراد کمزوری اور اضمحلال ہے۔ اگر انسان کی عزت و تکریم اس کی ذاتی شخصیت کی بنا پر ہونے لگے اور اسے خدا کی بنائی ہوئی دنیا کی وسعتوں میں بغیر کسی خوف کے آزادانہ حرکت کی اجازت ہو تو وہ دیگر شخصیتوں کی عزت کرے گا اور مکمل طور پر نیکی کا مظہر بن جائے گا۔

اسی مضمون میں ارشاد کرتے ہیں کہ دنیائے قدیم کے اقتصادی شعور میں مزدوری کا تعلق جبر سے تھا اور اس لیے ارسطو نے غلامی کو انسانیت کے ارتقا کے لیے ایک بنیادی ضرورت قرار دیا۔ لیکن پیغمبر اسلام ﷺ نے جو دنیائے قدیم اور دنیائے جدید کے درمیان ایک کڑی ہیں، انسانوں میں معاشی مساوات کے اصول کا اعلان کیا۔ ہم عصری معاشرتی تقاضوں کے پیش نظر اگرچہ نام کی غلامی جاری رہی۔ مگر آنحضور ﷺ نے اس ادارے کی اصل روح کا خاتمہ کر دیا۔ اسلام کے نزدیک غربت ایک قسم کی بدی ہے اور قرآن مجید میں انسانوں کو تلقین کی گئی ہے کہ وہ دنیا سے اپنا حصہ وصول کرنا نہ بھولیں۔ پس اسلام میں انسانی انفرادیت یا احترام آدمیت کا تصور ہی ایک ایسا رہنما اصول ہے جس سے آگاہی کے بغیر اس کے اخلاقی یا قانونی پہلوؤں کو پوری طرح سمجھ سکنا محال ہے۔ ایک مضبوط جسم میں ایک مضبوط قوت ارادی ہی اسلام کا اخلاقی نصب العین ہے۔ فرماتے ہیں

''کیا ہندوستان کے مسلمان اس معیار پر پورے اترتے ہیں؟ کیا ہندوستانی مسلمان کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک توانا جسم اور

مضبوط قوت ارادی رکھتا ہے؟ کیا اس میں زندہ رہنے کا عزم موجود ہے؟ کیا وہ اپنے اندر اتنی قوت کردار رکھتا ہے کہ ان تمام طاقتوں کا مقابلہ کر سکے۔ جو اس کے معاشرتی نظام کو پارہ پارہ کرنے کے درپے ہیں؟ افسوس ہے کہ مجھے اپنے سوالات کا جواب نفی میں دینا پڑ رہا ہے۔ قارئین جانتے ہیں کہ حیات کی تگ و دو میں افراد کی کثرت تعداد ہی وہ عنصر نہیں جو کسی معاشرتی نظام کی بقا کا ضامن ہے بلکہ افراد کی اجتماعی قوت کردار اس کی بقا کے لیے ایک قطعی لازمہ ہے پھر تحریر کرتے ہیں کہ مسلمانوں میں تعلیم یافتہ طبقہ کا آئیڈیل سرکاری ملازمت کا حصول ہے اور ملازمت سے مراد، بالخصوص ہندوستان جیسے ملک میں حکومت کی محتاجی ہے۔ جس جذبہ کا فروغ انسانی انفرادیت کے احساس کی نشو و نما کے لیے زہر قاتل ہے۔ غربا بالکل نادار ہیں۔ وسطی طبقہ کے لوگ باہمی بداعتمادی کے سبب مشترکہ سرمائے سے معاشی کاروبار میں دلچسپی لینے سے گریزاں ہیں اور امرا صنعت و حرفت یا تجارت کے پیشوں کو اختیار کرنا اپنے وقار کے منافی سمجھتے ہیں مسلمانوں میں معاشی محتاجی ان کی ساری خرابیوں کی جڑ ہے۔ قومی مفاد کا انہیں تصور نہیں۔ اس لیے نجی اور اجتماعی دونوں حیثیتوں سے ایک ایسے رستہ پر گامزن ہیں جو انہیں بالآخر تباہی کی طرف لے جائے گا۔

مروجہ تعلیمی نظام کے متعلق اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے لیے ناموزوں ہے، ان کی فطرت کے منافی ہے، کردار کی ایک غیر مسلم قسم پیدا کرتا ہے۔ انہیں اپنے ماضی سے الگ تھلگ کرتا ہے اور اس غلط مفروضہ پر مبنی ہے کہ تعلیم کا نصب العین قوت ارادی پیدا کرنے کی بجائے محض انسانی ذہن کی تربیت ہے۔ آپ کے نزدیک قومیں اس لیے زندہ رہتی ہیں کہ وہ اپنے ماضی کی عظیم شخصیتوں کو فراموش نہیں کرتیں۔ پس مسلمانوں کے لیے ایسے نظام تعلیم کی ضرورت ہے جو ان کی معاشرتی اور تاریخی روایات کو زندہ رکھے اور ان میں خالصتاً اسلامی کردار پیدا کرے"

اس کے بعد اسلام بحیثیت سیاسی نصب العین کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے اسلام کے تصور ملی کی وضاحت کرتے ہیں کہ اسلام صرف مذہب ہی نہیں بلکہ ملت یا قوم بھی ہے۔ اسلام میں مذہب اور ملت ایک دوسرے سے الگ نہیں کیے جا سکتے۔ اس اعتبار سے آپ کے نزدیک اصطلاح "ہندی مسلمان" میں تناقض ہے، کیونکہ اسلام میں قومیت ایک نظریہ ہے جس کی بنیاد نسلی یا جغرافیائی اصول پر استوار نہیں کی گئی۔ فرد کے مفاد پر ملت کے مفاد کو اس لیے فوقیت حاصل ہے کہ ملت اسلام کی خارجی شکل ہے۔ اسلامی دستور کا تذکرہ کرتے ہوئے ارشاد کرتے ہیں کہ اس کے دو بنیادی اصول ہیں۔ اول قانون الٰہی کی حاکمیت اور دوم ملت کے تمام افراد میں مساوات۔ اسلام کا سیاسی نصب العین ملت اسلامیہ کے اتحاد کے ذریعہ صحیح معنوں میں جمہوریت کا قیام ہے۔ تمام مسلمانوں کی برابری کا اصول ہی تھا، جس نے انہیں دنیا کی عظیم ترین سیاسی طاقت بنا دیا۔ ہندوستان میں بھی ان کے سیاسی اقتدار کا راز یہی تھا کہ صدیوں سے روندے ہوئے انسانوں کو ایک اعلیٰ مقام حاصل ہوا۔ مگر اب ہندوستان میں اسلام کی ہیئت اجتماعی کی وحدت اس لیے محفوظ نہیں کہ مسلمانوں میں امتیازات کا دہرا نظام قائم ہے۔ ایک طرف فرقہ بندی کی صورت میں مذہبی فرقوں کی بھرمار ہے اور دوسری طرف معاشرتی طور پر ذات پات کا وہ امتیاز بھی موجود ہے جو انہوں نے ہندوؤں سے ورثہ میں حاصل کر رکھا ہے، اسلام میں ایسے امتیازات کی کوئی گنجائش نہیں، کیونکہ وہ ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ فرماتے ہیں:

"جب حق بجائے خود خطرے میں ہو تو اس کی تاویلات پر مت لڑو۔ رات کی تاریکی میں چلتے وقت ٹھوکر کھانے کی شکایت کرنا بے معنی ہے۔ آؤ ہم سب مل کر آگے بڑھیں، طبقاتی امتیازات اور فرقہ بندی کے بت ہمیشہ کے لیے پاش پاش کر دیں تاکہ اس ملک کے مسلمان ایک بار پھر ایک عظیم بامعنی قوت کی صورت میں متحد ہوں"۔

اس مضمون کا مطالعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ جہاں تک برصغیر میں مسلمانوں کی ہیئت اجتماعی کا تعلق ہے، سرسید کی وفات کے بعد، بالخصوص علم و ثقافت کے میدان میں، اقبال ہی تھے جنہوں نے ایک خیال افروز قیادت فراہم کی۔ مضمون میں اور بھی بہت سی ایسی باتیں ہیں جو اقبال کے افکار کے تدریجی ارتقاء کی نشاندہی کرتی ہیں۔ آپ کے سامنے ایک شکست خوردہ، بیمار، کمزور اور انتشار پذیر معاشرہ تھا، جس کے ارکان منفی اقدار پر بھروسا کرنے کے سبب قنوطیت کا شکار تھے انہیں متعدد امراض لاحق تھے، جن کی وجہ سے انہوں نے مدافعانہ رویہ اختیار کر رکھا تھا۔ ظاہر ہے ایسی صورت حالات میں جارحانہ، مثبت اقدار کا حامل اور رجائیت سے بھرپور پیغام حیات ہی ان کی بقاء کی ضمانت دے سکتا تھا۔ اقبال کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ اسلام کا تصور شوکت و قوت کے بغیر ممکن نہیں۔ اس مضمون میں ایسے کئی افکار کے نقوش بھی موجود ہیں جن کی بنیادوں پر بعد میں اقبال نے اپنے فلسفہ خودی کی عظیم الشان عمارت تعمیر کی۔

۱۹۱۰ء میں بھی اقبال کی بعض تحریریں قابل توجہ ہیں۔اس سال انہوں نے ''افکار پریشاں'' کے عنوان کے تحت انگریزی میں ایک بیاض ۲۷ اپریل ۱۹۱۰ء سے لکھنا شروع کی۔اسی میں وقتاً فوقتاً ذہن سے گذرتے ہوئے خیالات کا اندراج کرتے تھے۔اس سال دسمبر میں انہوں نے ایک انگریزی مقالہ بعنوان ''مسلم کمیونٹی'' ایم اے او کالج علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں پڑھا۔ بعد میں اس کے بیشتر حصہ کا ترجمہ مولانا ظفر علی خاں نے اردو میں ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے عنوان کے تحت کیا۔ پھر اسی سال انہوں نے ایک انگریزی مضمون بعنوان ''اسلام میں سیاسی فکر'' تحریر کیا، جو ہندوستان ریویو کے دسمبر ۱۹۱۰ء اور جنوری ۱۹۱۱ء کے شماروں میں شائع ہوا۔اقبال کے ذہنی ارتقاء کے مختلف مراحل سے شناسائی کے لیے ان تحریروں کا علیحدہ علیحدہ تجزیہ کرنا اشد ضروری ہے۔

بیاض ''افکار پریشاں'' میں اقبال نے متنوع موضوعات مثلاً آرٹ، فلسفہ، ادب، سائنس، سیاست اور مذہب کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ان اہم خیالات کے نقوش بھی ہیں جو بعد میں شاعرانہ کلام اور فلسفیانہ تصانیف میں تفصیل کے ساتھ پیش کیے گئے۔ تاریخ انسانی میں ملت اسلامیہ کے مخصوص و منفرد مقصد پر اپنے ایمان اور قومی کردار کی تعمیر کے لیے موزوں نظام حکومت کی اہمیت کا ذکر کرتے ہیں۔آپ کے نزدیک زندگی جہد پیہم کا نام ہے۔اس لیے تعلیم کا مقصد کشمکش حیات کی تیاری ہونا چاہیے، نہ کہ تربیت دماغ۔آپ بار بار قوت کی ضرورت اور قوی انسان کی اہمیت کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔آپ کی رائے میں مسلمانوں کا زوال جزواً اس بات کا نتیجہ ہے کہ وہ غلامانہ اطاعت اور عجز و انکسار جیسی منفی اور انفعالی قدروں کو نیکیاں سمجھ بیٹھے ہیں۔آپ کے خیال میں شاعر کا مقصد حصول قوت کے لیے مسلمانوں کو مسلسل جدوجہد پر اکسانا ہے۔کیونکہ ان کا انقلاب آفریں عمل ہی انہیں سیاسی مغلوبیت اور اخلاقی پستی سے نجات دلا سکتا ہے۔آپ مسلمانان ہند کی قومی معیشت کا گہرا شعور رکھتے ہیں اور ان کے افلاس کو ان کے اخلاقی انحطاط کا ایک اہم سبب قرار دیتے ہیں۔بیاض میں اقسام حکومت کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

''میری رائے میں حکومت، خواہ جس قسم کی ہو، وہ بہرصورت قومی کردار کے متعین کرنے والے عوامل میں سے ہے۔سیاسی اقتدار کا زوال قومی کردار کے حق میں بھی تباہ کن ثابت ہوتا ہے۔مسلمانان ہند اپنے سیاسی زوال کے ساتھ ہی بڑی سرعت سے اخلاقی انحطاط میں مبتلا ہو گئے''۔اتحاد ملی کے متعلق فرماتے ہیں

''ہمارے ملی اتحاد کا انحصار اس بات پر ہے کہ مذہبی اصول پر ہماری گرفت مضبوط ہو۔جونہی یہ گرفت ڈھیلی پڑی، ہم کہیں کے بھی نہیں رہیں گے اور عین ممکن ہے کہ ہمارا انجام بھی وہی ہو جو یہودیوں کا ہوا

وطنیت کے رد میں تحریر کرتے ہیں

''اسلام کا ظہور بت پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔وطنیت بھی بت پرستی کی ایک لطیف صورت ہے۔مختلف قوموں کے وطنی ترانے میرے اسی دعوے کا ثبوت ہیں کہ وطن پرستی ایک مادی شئے کی پرستش سے عبارت ہے۔اسلام کسی صورت میں بھی بت پرستی کو گوارا نہیں کرسکتا۔بلکہ بت پرستی کی تمام اقسام کے خلاف احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے۔اس لیے اسلام جس چیز کو مٹانے کے لیے آیا، اسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا بنیادی اصول قرار نہیں دیا جا سکتا۔پیغمبر علیہ السلام کی اپنی جائے پیدائش مکہ سے ہجرت فرما کر مدینہ میں قیام و وصال غالباً اسی حقیقت کی طرف ایک اشارہ ہے۔''

ایک اندراج فقط اس فقرے پر مبنی ہے ''قومیں شاعروں کے دلوں میں جنم لیتی ہیں، لیکن سیاستدانوں کے ہاتھوں نشوونما پاتی اور مرجاتی ہیں''۔

۱۵ مئی ۱۹۱۱ء کا اندراج آسمان پر دمدار ستارہ دیکھتے وقت اقبال کے ذاتی تاثرات کا غماز ہے

''کل تقریباً چار بجے صبح میں نے کرہ ارض کے اس عظیم الشان زائر کو دیکھا جو ہیلی کا دم دار ستارہ کہلاتا ہے۔فضائے بسیط کا یہ پرشکوہ تیراک پچھتر برس میں ایک بار ہماری فضائے آسمانی پر نمودار ہوتا ہے۔اب میں دوبارہ اسے صرف پوتوں کی آنکھوں سے دیکھ سکوں گا۔میری ذہنی کیفیت عجیب و غریب تھی۔مجھے یوں محسوس ہوا کہ گویا کوئی چیز اپنی ناقابل بیان وسعتوں سمیت میرے وجود کی تنگ حدود میں سما گئی ہے۔تاہم اس خیال نے کہ میں اس آوارہ مسافر کو پھر نہ دیکھ سکوں گا، مجھے اپنی ادنیٰ ہستی کی اندوہناک حقیقت کا احساس دلا دیا اور لحظہ بھر کے لیے میرے تمام ولولے سرد پڑ گئے۔''

مقالہ ''مسلم کمیونٹی'' (ملت اسلامیہ) میں قوموں کی حیات و

موت پر فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے مختصر تعارف کے بعد ملت اسلامیہ کی ہیئت ترکیبی، اسلامی تمدن کی یکجہتی اور مسلمانوں کی قومی ہستی کا تسلسل برقرار رکھنے کے لیے ان میں کس قسم کے کردار کی ضرورت ہے۔ اس طرح کے موضوعات کو زیر بحث لاتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں اور دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ان کی قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن اور نہ اشتراک اغراض اقتصادی۔ بلکہ وہ اس برادری میں شامل ہیں جو پیغمبر اسلام ﷺ نے قائم کی تھی۔ حیات و کائنات کے متعلق ان کا ایک مخصوص عقیدہ ہے اور جو تاریخی روایات ان سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں، وہ بھی ان سب کے لیے یکساں ہیں۔ اسلام صرف مذہب ہی نہیں بلکہ بیک وقت ایک خاص تہذیبی تصور، قوم اور وطن بھی ہے جو عصبیت اسلام پیدا کرتا ہے اس سے صرف قومی یا ملی پاسداری مراد ہے۔ دوسری اقوام کو بہ نگاہ تنفر دیکھنا اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ آپ کی نگاہ میں زمانہ حال میں وطنیت کا خیال جو قومیت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے، ملکی ہونے کے سبب مادی ہے اور یہ تصور اساسی اصول اسلام کے خلاف ہے۔ توحید پر اعتقاد کے بعد یہ وفاق کا نکتہ جس پر مسلمانوں کی من حیث القوم وحدت کا انحصار ہے، اپنے مفہوم کے لحاظ سے بقول اقبال، ان کے یہ عقلی نہیں بلکہ قومی ہے۔ پس اسلامی اصول یا روایات کی اصطلاح میں اگر مسلمانوں کے ہاتھ سے خدا کی رسی چھوٹ گئی تو ان کی قوم کا شیرازہ بکھر جائے گا۔

اسلامی تمدن کی یکجہتی کے سلسلہ میں [illegible] اسلامی تمدن سامی (عربی) تفکر اور آریہ (ایرانی) تخیل [illegible] ہے۔ قومی کردار کی تعمیر کے متعلق، رنگ، نسل [illegible] کے نزدیک برصغیر میں مسلم قومیت [illegible] اسلوب جس کا سایہ عاشیہ کی ذات سے [illegible] ہوتا ہے۔

بہرحال اپنے ذہنی ارتقاء کے اس مرحلہ پر اقبال کا زیادہ زور ملت یا قومیت اسلام کے تصور کی پیش رفت تھا۔ اسی سبب سے وہ اسلامی قانون کی از سر نو تشریح کے لیے اجتہاد کی ضرورت پر بار بار اصرار کرتے تھے۔ اجتہاد کے مسئلہ میں ان کی دلچسپی ۱۹۰۴ء سے ثابت ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ملت اسلام کی تعمیر اسلامی قانون کی تفسیر نو کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اقبال کے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصور حیات متحرک تھا۔ اس لیے ان کی نگاہ میں ایسے قدامت پسند علماء کی کوئی وقعت نہ تھی جن کا تصور حیات اسلامی جامد تھا۔ غالباً اسی بنا پر انہوں نے بالآخر اجتہاد کی روایتی تعریف کو کلی طور پر تسلیم نہ کیا اور اس کی تعریف اسلامی معاشرہ میں حرکت کے اصول کے طور پر کی۔ اجتہاد کے موضوع پر وہ اکثر اپنے جاننے والے علماء سے خط و کتابت یا بحث و مباحثہ کرتے رہتے تھے۔ اس سلسلہ میں جنوبی ہند میں اپنے لیکچر سے پیشتر انہوں نے ایک انگریزی مقالہ بعنوان ''اسلام میں اجتہاد'' سر عبدالقادر کی زیر صدارت ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں پڑھا تھا لیکن اس کی تفصیل محفوظ نہ رکھی گئی۔ عین ممکن ہے کہ یہی مقالہ اضافے کے ساتھ غالباً ۱۹۲۹ء میں دورۂ علی گڑھ کے دوران پڑھا گیا۔

اقبال کی زیر نظر تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مسلم ہند کی تمام ہمعصر برگزیدہ ہستیوں میں سے پہلی اہم شخصیت تھے جس نے قومیت اسلام کا عقیدہ قبول کر لینے کے بعد ہندوستان میں مخلوط قومیت کے تصور کو حتمی طور پر خیر باد کہا۔ سر سید احمد خان کے حامی مسلم قائدین نے اگرچہ کانگرس میں شامل ہونے سے ہمیشہ گریز کیا، مگر ان کے سامنے قومیت اسلام کا کوئی مثبت تصور نہ تھا۔ دوسری طرف نوجوان مسلم سیاسی قائدین میں متحدہ ہندی قومیت کی حمایت میں رجحان بڑھ رہا تھا اور وہ ہندوؤں سے کسی نہ کسی قسم کی با مقصد مفاہمت کرنا چاہتے تھے۔ یہاں تک کہ مولانا شبلی بھی ان کی حمایت میں آ کھڑے ہوئے۔ لیکن اقبال اپنے موقف پر مستقل مزاجی سے قائم رہے۔ وہ اپنی زندگی کے اس مختصر ابتدائی دور میں بھی جب وطن کے جذبہ کے تحت متحدہ ہندی قومیت کے حامی تھے، کانگرس میں شریک نہ ہوئے اور ہندوستان کو مختلف اقوام کا وطن خیال کیا، قیام یورپ کے دوران انقلاب نے ان کا رخ کاملاً اسلام کی طرف پھیر دیا۔ عین ممکن ہے تقسیم بنگال کی تنسیخ کے لیے ہندوؤں کے یک طرفہ مظاہرے بھی ان کے قومیت کے تصور سے ان کے انحراف کا سبب بنے ہوں۔ بہرحال دسمبر ۱۹۱۱ء میں آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس میں اقبال کے گلے میں ہار پہنانے کی رسم کی ادائیگی سے عیاں ہے کہ اس مایوس کن اور غیر یقینی دور میں بھی تعلیم یافتہ مسلمانوں کی نگاہ میں ان کا کیا مقام تھا۔

اقبال نے انجمن حمایت اسلام کے بعض جلسوں یا دیگر موقعوں

پر اسلام کے موضوع پر تقریریں کیں یا مقالے پڑھے لیکن ان کا ایک انگریزی نوٹ ۴ جون ۱۹۲۵ء کو ایک خط کی صورت میں انہوں نے صاحبزادہ آفتاب احمد خان، سیکرٹری آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس (اور بعد میں وائس چانسلر علی گڑھ یونیورسٹی) کو ارسال کیا، خصوصی طور پر قابل توجہ ہے۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں علوم اسلامیہ کے مطالعہ کے لیے ایک نئے شعبہ کا قیام صاحبزادہ آفتاب احمد خان کے زیر غور تھا اور اس سلسلہ میں انہوں نے کچھ تجاویز مرتب کر کے اقبال کو بھیجی تھیں۔ اس تحریر میں اقبال نے وقت کے جدید تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے علوم اسلامیہ کے مقاصد کے سلسلہ میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔

اقبال کی نگاہ میں مغرب کے تصور انسان دوستی کی روح انفرادی تھی۔ گویا یہ ایک ایسا فکری رجحان تھا، جس میں سے اجتماعی اعتبار سے اتحاد انسانی کا کوئی پہلو نہ نکلتا تھا۔ اس لیے انسان دوستی بجائے خود ایک تحریک کی صورت میں کسی عالمگیر یا بین الاقوامی معاشرے کی تعمیر کا ذریعہ نہ بن سکی۔ بہرحال ان کی تحریروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کی رائے میں یورپ میں ہیومنزم کی تحریک بڑی حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو فکر اسلامی سے بروئے کار آئیں۔

اقبال کی تحریروں کے مطالعہ سے عیاں ہے کہ وہ ابتدا ہی سے مسلم فرد اور معاشرہ کی تعمیر نو کے سلسلہ میں بعض مخصوص خیالات رکھتے تھے۔ اسی طرح شاعری کے مقصد کے بارے میں بھی ان کے انداز فکر میں کوئی الجھاؤ نہ تھا۔ اپنی حیات کے وسطی اور اختتامی ادوار میں اقبال انہی افکار کو زیادہ تفصیل کے ساتھ شعر و نثر میں پیش کرتے رہے۔ ان کے سامنے بحیثیت مجموعی مسلمانوں کا تعلیم یافتہ طبقہ متضاد خیالات یا دوہرے معیار کا حامل تھا، جس کی روزمرہ زندگی کا اسلوب تو مغربی نظریات کے زیر اثر سیکولر یا لادینی تھا مگر روایتاً وہ اسلام پر اپنے ایمان کا دعویٰ بھی کرتا تھا۔ تعلیم یافتہ مسلمانوں کے اذہان میں ایمان و عمل کی وحدت مفقود تھی بلکہ دونوں میں فاصلہ نے دوئی کی صورت اختیار کر لی تھی اور اس ذہنی دوئی کے سبب معاشرہ بری طرح سے منافقت کا شکار تھا۔ اقبال ان کی ذہنی دوئی کا خاتمہ چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک مسلم فرد اور معاشرہ کی تعمیر نو صرف مذہب کی روایتی تعبیر کے فروغ سے ممکن نہ تھی۔ وہ وقت کے جدید تقاضوں اور علوم کی بے انتہا ترقی کے پیش نظر علم کلام اور فقہ کی ازسرنو تدوین کے آرزو مند تھے اور اس کے ساتھ ہی اسلام اور علوم کی حیات ذہنی کا ٹوٹا ہوا سلسلہ دوبارہ جوڑ کر صحیح معنوں میں اسلامی تمدن کے احیاء کے لیے کوشاں تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلم تعلیمی اداروں میں سیرت کا وہ اسلوب یا ڈھانچہ تیار کیا جاسکے جو دور حاضر میں خالصتاً مسلم کردار کی تشکیل کے لیے ممد ثابت ہو۔ بہر حال انہیں احساس تھا کہ ان کے خیالات بیشتر قدامت پسند یا روایت پرست علماء و صوفیہ کے لیے ناقابل قبول تھے مگر احیاء کے تقاضے ایسے تھے کہ ان کا برملا اظہار اشد ضروری تھا۔ پس ایک طرف تو مسلم فرد اور معاشرہ کی تعمیر نو کی خاطر ان کا منصوبہ خالصتاً عملی تجاویز پر مبنی تھا لیکن دوسری طرف وہ اس انسان کامل یا مرد فرد کی جستجو میں لگے رہتے تھے جس نے اقبال کے مستقبل کے مثالی مسلم معاشرہ کو وجود میں لانا تھا۔

کتابیات:

عبدالحکیم، خلیفہ، فکر اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۷ء ☆ محمد اقبال، تقریریں، تحریریں اور بیانات، مترجم اقبال احمد صدیقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۹ء ☆ محمد اقبال شذرات فکر اقبال، مترجم افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی ادب، لاہور ☆ محمد اقبال، ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، ترجمہ ظفر علی خان، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۳۹ء ☆ اورینٹل کالج میگزین، جشن اقبال نمبر، ۱۹۷۷ء ☆ مخزن، لاہور، اکتوبر، ۱۹۰۷ء

☆Bashir Ahmad Dar,Letters of Iqbal, Iqbal Academy of Pakistan,Lahore,1977

جاوید اقبال

ارتقاء۔ نظریہ

اقبال زندگی کو مسلسل اور ارتقاء پذیر تخلیقی جوہر قرار دیتے ہیں جو پلٹ کر پیچھے کی طرف دیکھنے کی بجائے آگے کی طرف مسلسل حرکت پذیر اور ارتقاء یاب رہتا ہے۔ یہ جمادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسانی زندگی اور اس کی برتر حالتوں کی طرف

اپنے قدم بڑھاتا ہے۔ یہ سفر محسوس سے غیر محسوس کی جانب ہے۔ یہ متناہی سے لامتناہیت کی طرف بڑھتا ہے۔ جبکہ یونانیوں کو بقول اشپنگلر لامتناہیت سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ ان کا ذہن ہمیشہ متناہی کی قدرتی شکل وہیئت اور اس کی قطعی اور معین حدود میں الجھا رہا۔ اس کے برعکس بقول اقبال اسلامی تہذیب وثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ فکر محض ہو یا نفسیات مذہب، یعنی تصوف کے مدارج عالیہ، دونوں کا نصب العین یہ رہا کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہوں بلکہ اس پر قابو حاصل کریں (تشکیل جدید،۱۹۴)۔ یہی متناہی سے لامتناہی کا سفر اقبال کے فلسفہ ارتقاء کی اساس ہے۔ ارتقائی قوت محرک شیء کے اندر تخلیقی رجحان کی حیثیت سے موجود ہے جس کے ذریعے وہ اس کوشش میں رہتی ہے کہ وہ اپنی اصلی وحدت کو دوبارہ پالیں۔

اقبال کے نزدیک نصیر الدین طوسی وہ پہلا شخص ہے جس نے بطلیموسی ریاضیات کی دنیا میں ایک ہزار سالہ پرانے سکون کے تصور کو توڑا (تشکیل جدید،۲۰۰) اور مکان مرئی کو سرے سے نظر انداز کر کے مکان کثیر الابعاد میں حرکت کے تصور کی داغ بیل ڈالی جو عہد جدید میں قائم ہوا۔ اس تصور کو آگے بڑھاتے ہوئے البیرونی نے جدید ریاضیات کے تصور تفاعل کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے کائنات کے وجود ساکن کے نظریے کو ناقص قرار دیا (تشکیل جدید،۲۰۰)۔ جس سے تفاعل کے تصور کے تحت زمانے کو کائنات کا جزو لازم ٹھہرا کر یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ کائنات کوئی چیز نہیں بلکہ ہر چیز متغیر ہے۔ کائنات کوئی بنی بنائی شے نہیں بلکہ ابھی بن رہی ہے۔ یہ کوئی نہیں تکوینی ہے۔ اس کے تحت مکان کی نسبت زمان کے کائناتی تصور کو تقویت ملی جو کائنات کی مسلسل تکوین اور ارتقاء کا نظریہ ہے (تشکیل جدید،۲۰۰) جاحظ نے سب سے پہلے ان تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا جو نقل مکانی سے جانوروں میں رونما ہوتی ہیں (تشکیل جدید،۲۰۱) اور البیرونی سے پہلے اس کے معاصر فلسفی ابن مسکویہ نے اپنی کتاب ''الفوز الاصغر'' میں ارتقاء کا باقاعدہ اور مرتب نظریہ متشکل کیا (تشکیل جدید،۲۰۱) علامہ اس کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں

''ابن مسکویہ کے مطابق نباتاتی زندگی بالکل ابتدائی سطح پر اپنی نمو کے لیے بیج کی محتاج نہیں اور نہ ہی محض بیجوں کے ذریعے اس کی نوع کا تسلسل ہوتا ہے۔ اس طرح کی نباتاتی زندگی کا معدنی یا جمادی اشیا سے یہی فرق ہے کہ نباتاتی زندگی میں تھوڑی حرکت کی طاقت ہوتی ہے جو اعلیٰ سطحی حرکت مدارج میں مزید بڑھ جاتی ہے۔ جب پودا شاخیں پھیلاتا ہے اور بیج کے ذریعے اپنی نوع کا تسلسل قائم رکھتا ہے اور حرکت کی قوت جب آہستہ آہستہ مزید بڑھتی ہے تو ہم درختوں کو دیکھتے ہیں کہ جو تنے، پتے اور پھل رکھتے ہیں۔ نباتاتی زندگی اپنی اعلیٰ ترین صورت میں انگور اور کھجور کے درختوں میں نظر آتی ہے۔ اس کے بعد حیواناتی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ کھجور کے درخت میں جنسی امتیاز بھی واضح طور پر موجود ہوتا ہے۔ اس میں جڑوں اور ریشوں کے ساتھ ساتھ وہ شے بھی نشوونما پالیتی ہے جس کا وظیفہ کچھ ایسا ہی ہوتا ہے جیسا دماغ کا اور جس کی صحت پر اس کے حفظ و بقا کا انحصار ہوتا ہے۔ کھجور نباتاتی زندگی کی اعلیٰ ترین سطح اور حیوانی زندگی کا ابتدائیہ ہے۔ حیوانی زندگی کی ابتدا یہاں سے ہوتی ہے اور زندگی زمین کی پیوستگی سے آزاد ہو جاتی ہے اور شعوری حرکت کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ حیوانی زندگی کی ابتدائی سطح ہے جس میں سب سے پہلے چھونے کی حس اور آخری سطح میں دیکھنے کی حس پیدا ہوتی ہے۔ حواس کی آفرینش سے حیوان حرکت کی قوت حاصل کرتا ہے جیسا کہ کیڑوں، رینگنے والے جانوروں، چیونٹیوں اور مکھیوں میں۔ حیوانی چوپایوں میں گھوڑے اور پرندوں میں عقاب کی صورت میں زندگی کی تکمیل ہوتی ہے اور آخر میں حیوانی زندگی کا ارتقاء بونوں اور بن مانسوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ جو انسان کے درجے سے ذرا سا نیچے ہوتے ہیں۔ ارتقاء کی اگلی منزل پر ایسی عضویتی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں کہ انسان کی قوت تمیز اور روحانیت بڑھتی ہے حتی کہ وہ دور وحشت و بربریت سے تہذیب کی طرف قدم بڑھاتا چلا جاتا ہے (تشکیل جدید،۲۰۱۔۲۰۲)''

اقبال کہتے ہیں کہ اسلامی فکر کے تمام ڈانڈے ایک متحرک کائنات کے تصور سے آملتے ہیں۔ یہ نقطہ نظر ابن مسکویہ کے ارتقائی حرکت پر مبنی تصور حیات اور ابن خلدون کے نظریہ تاریخ سے مزید تقویت پاتا ہے۔ (تشکیل جدید،۲۰۲) اقبال کے نزدیک مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے جس کا مطلب ہر لحظہ نشوونما پاتی ہوئی کائنات ہے (تشکیل جدید،۱۸۲) یہ نظریہ ارتقاء وہی ہے جو ارسطو نے پیش کیا اور وہی مسلمانوں میں مقبول ہوا (تاریخ فلسفہ یونان، از نعیم احمد، باب ارسطو)

ابن مسکویہ کے اس تصور ارتقاء کو مولانا رومی نے قبول کیا اور

اسے مثنوی معنوی میں نظم کیا جس کا اندراج علامہ اقبال نے اپنے چوتھے مقالے ''انسانی خودی، اس کی آزادی اور لافانیت'' میں کیا اور جس کو خود اقبال نے بھی قبول کیا۔ اس تصور کو اخوان الصفاء نے بھی اپنے نظریہ ارتقاء کے طور پر پیش کیا۔ اقبال اسے قرآن کی روح کے مطابق قرار دیتے ہیں۔ (تشکیل جدید، ۱۸۱) مولانا رومی نے اس نظریہ ارتقاء کو مثنوی میں یوں پیش کیا:

آمدہ اوّل بہ اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد ناورد ز نبرد
وز نباتی چوں بہ حیوانی فتاد
نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ھماں میلے کہ دارد سوئے آں
خاصہ در وقت بہار ضمیراں
ھم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقلہائے اولینش یاد نیست
ھم ازیں عقلش تحول کردنیست

(تشکیل جدید، ۱۸۲)

مولانا رومی نے اس سے بھی بڑھ کر فلسفہ ارتقاء کو کمال تک پہنچایا کہ یہ ارتقاء زمینی جمادی رشتوں، حیوانی زندگی اور انسانی زندگی میں رکتا نہیں۔ موت کے بعد بھی زندگی مراحل ارتقا طے کرتی رہتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

از جمادی بودم و نامی شدم
وز نما مردم بہ حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کی ز مردن کم شدم
حملۂ دیگر بمیرم از بشر
تا برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پرّاں شوم
آنچہ اندر وہم ناید آں شوم

(مثنوی مولانا روم)

رومی یہاں پر بھی نہیں رکتے۔ موت سے بھی آگے نکل کر نئی منزلوں کی تلاش میں ارتقاء کا سفر کرتے ہیں اور اپنے ارتقاء کی انتہا منزل کبریا قرار دیتے ہیں۔ آسمان کو ہیچ تصور کرتے ہیں کہتے ہیں

ما ز فلک برتریم و ز ملک افزوں تریم
زیں دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست

(کلیات شمس، جز و اول، ۳۶۹)

اقبال بھی اس مقام کو اپنی منزل قرار دیتے ہیں اور رومی کی پیروی میں کہتے ہیں

شعلۂ در گیر زد بر خس و خاشاک من
مرشد رومی کہ گفت ''منزل ما کبریاست

(پیام مشرق، ۳۴)

ارتقاء کی آخری منزل اللہ تعالیٰ کی حضوری ہے جسے حضرت مجدد الف ثانی مقام عبدیت قرار دیتے ہیں اور اقبال بھی اسے مقام عبدیت کہتے ہیں جو انسان کا بلند ترین مقام ہے۔ وحدت الوجودیوں کے برعکس اس میں انسان خدا کا وصل حاصل نہیں کرتا یا اس میں مدغم نہیں ہوتا بلکہ خدا کی صفات اپنے اندر پیدا کر کے خدا کے دیدار سے شادکام ہوتا اور اپنی انفرادیت کی بقا حاصل کرتا ہے۔

''جاحظ پہلا شخص تھا جس نے حیوانی زندگی میں ماحول اور نقل مکانی کی وجہ سے پیدا ہونے والی تبدیلیوں کی جانب اشارہ کیا۔ پھر اس جماعت نے جسے اخوان الصفاء کہا جاتا ہے (تشکیل جدید، ۱۸۱) جاحظ کے اس خیال کو مزید آگے بڑھایا۔ ابن مسکویہ (متوفی ۴۲۱ھ) پہلا مسلمان مفکر ہے جس نے انسان کی ابتدا کے بارے میں صاف صاف اور جدید نظریات سے کئی مفاہیم میں ہم آہنگ تصور پیش کیا۔ یہ بالکل فطری ہے اور مکمل طور پر قرآن کی روح کے مطابق ہے۔ مولانا جلال الدین رومی نے بقائے دوام کے مسئلے کو انسان کے حیاتیاتی ارتقاء کا مسئلہ قرار دیا اور کہا کہ یہ مسئلہ ایسا نہیں جس کا فیصلہ محض مابعد الطبیعیاتی دلائل سے ہو سکے جیسا کہ بعض مسلم مفکرین کا خیال تھا۔ ارتقاء کے نظریے نے جدید دنیا میں کسی امید اور جوش

کو بیدار کرنے کی بجائے مایوسی اور تشویش کو جنم دیا ہے۔ اس کی وجہ اس جدید ادب جو مفروضہ میں تلاش کرنا پڑے گی جس کے مطابق انسان کی موجودہ ذہنی اور طبیعی ساخت حیاتیاتی ارتقاء کی آخری منزل ہے اور موت بحیثیت ایک حیاتیاتی ارتقاء کوئی تعمیری مفہوم نہیں۔ آج کی دنیا کو ایک رومی کی ضرورت ہے جو امید اور رجائیت کے رویوں کی تخلیق کرے اور انسانی زندگی میں جوش اور ولولے کی آگ دہکائے (تشکیل جدید، ۱۸۲)۔

زندگی ارتقاء پذیر ہے تو پھر یہاں اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ مرنے کے بعد ارتقاء کی صورت کیا ہوگی۔ اس کا جواب خود ہی دیتے ہیں کہ قیامت کے دن ہمیں ہماری خودی کے نئے ماحول کی مناسبت سے کسی موزوں جسمانی حالت میں اٹھایا جائیگا (تشکیل جدید، ۱۸۲) انسانی خودی کے ارتقاء میں موت ایک مقام ہے اور قیامت کے دن انسانی اعمال کے حتمی حساب کتاب کے لیے اس کی اور اس کی انفرادیت کا قائم رہنا نہایت ضروری ہے خواہ اس موجودہ ماحول میں اس کی انفرادیت کو متشخص کرنے والی شے منتشر ہی کیوں نہ ہو جائے (تجدید فکریات اسلام، ۱۴۸) زندگی یکتا اور مسلسل ہے۔ انسان ہمیشہ حقیقت مطلقہ سے تازہ روشنی حاصل کرنے کے لیے آگے کی سمت بڑھتا رہتا ہے جو ہر لحظہ نئی آن اور شان سے ظاہر ہوتی ہے اور خدا سے روشنی کا حصول محض انفعالی نہیں۔ آزاد خودی کا ہر عمل ہر دم ایک نئی صورت حال پیدا کرتا ہے اور یوں وہ تخلیقی کشود کے مزید مواقع فراہم کر سکتی ہے (تجدید فکریات اسلام، ۱۴۹)۔

اقبال کے تصور ارتقاء میں ایک بنیادی سوال یہ بھی ہے کہ یہ ارتقاء میکانکی ہوتا ہے یا غایتی ہوتا ہے۔ میکانکی تصور کی رو سے زندگی کی توجیہ کے لیے کسی پراسرار قوت حیات کا فرض کرنا ضروری نہیں۔ زندہ عضویہ طبیعی، کیمیاوی، میکانکیت کے ایک پیچیدہ نظام پر مبنی ہے۔ اصول حیات کاربن، ہائیڈروجن، آکسیجن، نائٹروجن اور یوران کے اتفاقی امتزاج کا نتیجہ ہے۔ تاہم زندگی میں انتخاب، مقصد، خود اختیاری کے میلانات اس نظریے کی تائید نہیں کرتے۔ کیونکہ مشین میں پرزے اہم ہیں۔ مشین بعد میں وجود میں آتی ہے۔ اس میں کلیت مصنوعی اور خارج کی محتاج ہے اور یہ خارجی اثرات کے تحت ہی وجود میں آتی اور چلتی ہے۔ اس کے برعکس غایتی نظریے میں مقصدیت نمایاں ہے کہ یہ کائنات کسی بنانے والے کے مقصد کے تحت چل رہی ہے اور وہی اس کی تخلیق اور چلانے کا ذمہ دار اور محرک ہے۔ کائنات کے غایتی نظریے کو پیش کرتے ہوئے افلاطون کہتا ہے کہ:

"یہ کائنات مبنی بر عقل اور منظم ہے۔ یہ ہیولائی کی بجائے کوئی ہے اور اس کی حتمی حقیقت تصورات یا اعیان (Ideas) ہیں اور یہ دنیا اسی تناسب سے حقیقی قرار پاتی ہے۔ .... کائنات کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات دراصل ان ہی ابدی تصورات یا اسی عالم امثال کے حتمی تکملے کی ایک صورت ہے لہذا ایک ایسا فلسفہ جو کوئی اقدار، کوئی تصورات اور کوئی سانچوں پر مشتمل ہو، وہ واقعی غایاتی ہے" (فلسفے کے بنیادی مسائل، ۲۳۴)۔

اقبال چونکہ کائنات کا غایاتی تصور رکھتے تھے لہذا ان کے نزدیک کائنات میں ارتقا بھی غایاتی ہے۔ ارتقا کے بہت سے جدید نظریات بھی مقصدیت کے اردگرد گھومتے ہیں۔ ان کے نزدیک ارتقاء کی یہ صورت غایاتی صورت ہوتی ہے جب ارتقاء کی اپنی ایک جہت ہے تو لازمی طور پر وہ تخلیقی ہوگی۔ جو عمل پذیری کے تسلسل سے عبارت ہے اور بقائے باہمی پر اپنا وجود رکھتی ہے۔ اس میں عضوی نظام کی احتیاجات مقدم ہوں گی۔ یوں اس تناظر میں کائنات پر غایاتی نقطہ نظر کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ جہد للبقا بھی غایاتی رجحان کو نمایاں کرتا ہے۔ ونڈل بینڈ (Windellband) اپنی کتاب An Introduction to Philosophy میں لکھتا ہے

"ایک عضوی کل میں اس کے اجزاء از خود مشروط ہوا کرتے ہیں اور ان کا وجود اس کل میں ہی ممکن ہے۔ چنانچہ عضوی کل میں وہ مقصد جسے کہ اس کل پر منتج ہونا ہے، اس کے آغاز کا تعین کرتا ہے (تعارف فلسفہ ونڈل بینڈ، ۱۴۵، انگریزی) قاضی قیصر الاسلام اس بات کو یہ کہہ کر مزید تقویت دیتے ہیں کہ: "اگر کائنات کو ہمہ زمانی ہمہ جہتی تناظر میں دیکھا جائے تو اس کے پس منظر میں کوئی بہت ہی "فعال ذہن" کارفرما نظر آتا ہے جو ہمہ وقت کسی نہ کسی مقصدیت کی جلوہ فرمائی سے معمور ہے (فلسفے کے بنیادی مسائل، ۲۴)۔

اقبال کے اس غایتی تصور ارتقاء میں انسانی زندگی کا تسلسل اہم ہے جس کے مطابق انسانی خودی کے ارتقاء میں موت ایک اہم مقام ہے جس کے بعد وہ ارتقائی عمل میں اپنی انفرادیت کے ساتھ جلوہ گر ہوگی۔ یہ ارتقاء روحانی بھی ہے اور حیاتیاتی بھی۔ خودی اپنے استحکام کے لیے مسلسل

آگے بڑھتی ہے۔ بقا کی منزل کی طرف رواں رہتی ہے۔ اقبال کی خودی دراصل تخلیق کا ایک ایسا لمحہ ہے جہاں انسان ایک نئی دنیا تخلیق کرتا ہے۔ تخلیق کا یہ لمحہ ایک داخلی بیداری اور لاتعداد امکانات اپنے پہلو میں لیے ہوئے ہے۔ یوں خودی شگفتن کائنات کا ہی دوسرا نام ہے۔ جوہر کی عناصر کی وجہ سے تخلیق کاری پر قدرت رکھتا ہے۔ خودی کی اس جہت کو اقبال یوں عیاں کرتے ہیں:

یہ موج نفس کیا ہے؟ تلوار ہے
خودی کیا ہے؟ تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے راز درون حیات
خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات
خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند
سمندر ہے اک بوند پانی میں بند
سفر اس کا انجام و آغاز ہے
یہی اس کی تقویم کا راز ہے
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

(کلیات اقبال اردو، ۲۰۰۲، ۴۱۹)

اقبال کے نزدیک خودی ہمیشہ حالت سفر یعنی ارتقایاب رہتی ہے۔ وہ کسی منزل پر نہیں رکتی۔ اقبال کی خودی جس قوت سے لبریز ہے، برگسان اسے جوشش حیات کہتا ہے اور اقبال اس کو تصوف کی اصطلاح میں عشق کہتا ہے۔ عشق میں انسان کی خودی ہونے اور نہ ہونے کے لمحے سے آشنا ہوتی ہے۔ جہاں انسان کے تخلیقی باطن میں ہر کوہ گراں کو توڑنے اور پھر سے نئی دنیا تخلیق کرنے کی آرزو کروٹیں لینے لگتی ہے۔ یہ آرزو عشق کی صورت میں بے پناہ رفتار سے آگے بڑھتی ہے اور خودی کے مرحلے میں پہنچ جاتی ہے جو بے نام اور بے صورت جہاں ہے (تصورات عشق و خرد، ۲۲۵) اور جو کائنات کے بے صورت تخلیقی مواد سے مشابہ ہے۔ اس بے خودی کے لمس سے یہی آرزو ایک تخلیق کار (مرد مومن) کے روپ میں ایک ایسے جہاں کو خلق کرنے لگتی ہے جو سابقہ جہاں سے مختلف ہوتا ہے۔ خودی کی اس یافت اور تکمیل میں عقل اور عشق دونوں شامل ہیں:

خودی ہو علم سے محکم تو غیرت جبریل
اگر ہو عشق سے محکم تو صور اسرافیل

(کلیات اقبال اردو، ۶۳۳، ۳۵۵)

جوہر زندگی ہے عشق، جوہر عشق ہے خودی
آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پردگی نیام ابھی

(کلیات اقبال اردو، ص ۱۰۹، ۴۰۱)

اقبال کے تصور ارتقاء میں کائنات ہر لمحہ ایک تخلیقی عمل میں ہے۔ وہ ابھی ناتمام ہے اور دمادم صدائے کن فیکون آ رہی ہے (کلیات اقبال اردو، بال جبریل، ۴۸) فرد جب عشق سے شاد کام ہو کر معاشرتی دائرے کو توڑتا ہے اور کائنات کی رفتار سے ہم آہنگ ہوتا ہے تو وہ بھی زندگی کی عام سطح سے اوپر اٹھ کر تخلیقی سطح پر آ جاتا ہے۔ تخلیقی عمل دائرے اور خط میں ظاہر ہوتا ہے۔ تخلیقی عمل خط کی صورت میں بڑھتا ہے اور دائرے کی صورت میں اپنی قوت کو مجتمع کرتا ہے۔ عمرانی عمل میں فرد خط ہے اور دائرہ معاشرہ۔ خط سے تخلیقی عمل آگے بڑھتا ہے اور پھر دائرے میں اپنی توانائیاں مجتمع کرتا اور قوت پاتا ہے۔ پھر جب دائرے میں تعطل پیدا ہو تو فرد عشق سے لیس ہو کر دائرے کو توڑ کر خط میں تخلیق کا اظہار کرتا ہے۔ فرد کے دائرے کو توڑنے کا عمل اشاعرہ کے ہاں طفرہ تھا جسے جست یا زقند (چھلانگ) کہا جاتا ہے۔ منطق میں اسے منطقی زقند بھی کہتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں

"حرکت کے معنی ہیں جوہر کا مرور فی المکان، لیکن اشاعرہ کے نزدیک مکان چونکہ بجائے خود نتیجہ ہے جواہر کے اجتماع کا، لہذا وہ حرکت کی توجیہ یوں تو کر نہیں سکتے تھے کہ اس کا مطلب ہے کسی جسم کا ان سب نقطہ ہائے مکانی سے گذر کرنا جو کسی مقام کی ابتدا سے انتہا تک واقع ہوں اور جس سے بالآخر یہ ماننا لازم آتا ہے کہ خلا ایک قائم بالذات حقیقت ہے۔ یہ مشکل تھی جس کے حل میں نظام نے طفرہ یعنی زقند یا جست کا تصور قائم کیا۔ نظام کا کہنا یہ تھا کہ جب کوئی جسم حرکت کرتا ہے ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ ایک نقطہ مکانی سے دوسرے نقطہ مکانی تک، جو ظاہر ہے اس سے متصل ہوگا، گذر کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے۔ ہمیں یہ کہنا چاہیے، وہ کود جاتا ہے، گویا حرکت کی رفتار، خواہ تیز ہو خواہ سست، ہمیشہ یکساں رہتی ہے (تشکیل جدید، ۱۰۵)

حرکت کی سست روی دائرہ ہے اور اس کی تیز روی خط ہے۔

سماجی ارتقاء میں دائرہ سماج ہے اور فرد خط۔ سماج مختلف عناصر اور عوامل کی بنا پر خود اپنی حدود میں سرگرم عمل رہتا ہے اور اپنے افراد اور اداروں کو محیط کیے رہتا ہے۔ وہ دباؤ اور جبر کے ذریعے فرد کو اپنی حدود سے باہر نہیں نکلنے دیتا۔ وہ فرد کو دائرے میں مقید رکھتا ہے اور اجازت نہیں دیتا کہ وہ ان حدود کو توڑے۔ مگر ماضی کی یہ جبریت خود اپنے اندر پراگندگی پیدا کر لیتی ہے اور اس میں موجود تخلیقی عناصر متحرک ہو جاتے ہیں تو یہی تخلیقی لگن فرد کی صورت میں اس دائرے کو توڑ کر دائرے سے خط کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ یہ دائرہ اور خط، فرد اور سماج کا رشتہ نئی تخلیقی جہتوں کو جنم دیتے ہوئے رواں دواں رہتا ہے۔ (تخلیقی عمل، ۳۳) ڈاکٹر وزیر آغا اپنی کتاب تخلیقی عمل میں لکھتے ہیں

"تخلیقی عمل وجود کی زنجیروں اور حد بندیوں کو توڑ کر از سر نو جنم لینے کا عمل ہے۔ جب زندگی کسی اپج یا تازگی کا مظاہرہ کرنے کے بجائے ایک بندھے ٹکے راستے کی گردش یا دائروں میں مقید ہوتی اور ایک فرسودہ اور بے جان اسلوب میں ڈھل جاتی ہے تو گویا اس کی تدریجی موت کا اعلان ہے۔ ایسے میں خود وجود کے اندر ایک بے قراری ہستی ہمکنے لگتی ہے اور پھر اپنے خول کو توڑ کر باہر آتی اور اپنے اس عمل سے موت کو شکست دے ڈالتی ہے۔ انسانی معاشرہ وجود کی اسی حالت سے مشابہ ہے جو پٹی ہوئی اور پامال ہے۔ چنانچہ اس کے اندر سے پیدا ہونے والا فرد ایک ایسا پیکر ہے جو اپنی تخلیقی جہت کی مدد سے معاشرے کی حدود کو عبور کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے (تخلیقی عمل ۳۳) یہ وہی بات ہے جو علامہ اقبال نے چھٹے خطبے " جہد فی الاسلام" میں کہی ہے۔ علامہ لکھتے ہیں

"ہمیں نہیں بھولنا چاہیے کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں۔ اس میں حفظ و ثبات کا بھی ایک عنصر موجود ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ انسان جب اپنی تخلیقی فعالیت سے لطف اندوز ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے نئے جلوؤں کا مشاہدہ کرتا ہے تو اپنے انکشاف ذات سے آپ بے چین ہو جاتا ہے۔ لہذا اس مخلوق کو آگے بڑھنے والی حرکت میں وہ اپنے ماضی کو نظر انداز نہیں کر سکتا کیونکہ اسے اپنی وسعت ذات سے خوف اور دہشت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس پیش رس حرکت میں روح انسانی کو بعض ایسی قوتوں سے سابقہ پڑتا ہے جو اس کا راستہ روک لیتی ہیں اور مخالف سمت میں چلنے لگتی ہیں (تشکیل جدید، ۱۴۸)

تخلیقی ارتقاء میں تخلیقی مستقر خط اور حفظ و ثبات دائرہ ہے۔ اس دائرے کو تخلیقی لگن (Creative urge) وسعت پذیری کے عمل میں توڑتی ہے۔ خط میں وجود اظہار کرتا اور دائرے میں حفظ و ثبات حاصل کرتا ہے۔ خط فرد ہے اور دائرہ سماج، فرد خودی ہے اور سماج بے خودی، فرد خودی میں اپنی تشکیل کرتا ہے اور بیخودی یا معاشرے میں استحکام اور اپنا انتشار اور پھیلاؤ ظاہر کرتا ہے۔ اسرار خودی اور رموز بیخودی میں اقبال نے اسی مضمون کو بیان کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے حکمت اقبال میں مرحلۂ ارتقاء میں حیاتیاتی جست کی اہمیت کو بیان کیا ہے کہ وہاں بھی سست رفتاری (دائرہ) اور جست تخلیقی لگن یا طفرہ ہے اور خط اس دائرے کو توڑنے کی غیر معمولی کوشش سے عبارت ہے۔

" حیاتیاتی مرحلہ ارتقاء میں ایسا ہوتا رہا ہے کہ ہر بار جب خودی نے محسوس کیا کہ منزل مقصود کی طرف اس کی ارتقائی حرکت بعض رکاوٹوں کی وجہ سے زیادہ سست ہو رہی ہے تو اس نے ایک غیر معمولی کوشش کی اور گویا ایک جست سے اپنی رکاوٹوں کو عبور کر گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایسا جسم حیوانی خودی اور معجزانہ طور پر وجود میں آ گیا جو اپنی نوع سے یکسر مختلف تھا اور اپنی ترقی یافتہ جسمانی ساخت کی وجہ سے کامل حیوانی وجود سے قریب تر تھا۔ (حکمت اقبال، ۱۷۸)

اقبال اسے عشق کی اک جست بھی کہتے ہیں۔ وہ قصہ تمام کرنے میں مددگار ہے (بال جبریل، کلیات اقبال اردو، ۱۸۲)

برگساں نے ارتقاء کے بارے میں تمام مفروضات سے بحث کی جو حیاتیات کے مختلف ماہرین پیش کرتے ہیں۔ کلاسیکی توجیہ کے مطابق ارتقاء کا تصور یہ تھا کہ وہ ایک میکانکی عمل ہے جس میں عضویے کی اپنے ماحول سے مناسبت اور مطابقت ہی وہ معیار ہے جس سے وہ بقا کا سزاوار ہوتا ہے۔ ڈارون کے مطابق ارتقاء کا عمل ان اتفاقی تغیرات کے ذریعے ظہور پذیر ہوتا ہے جن میں عضویے کا کوئی فعل نہیں ہوتا۔ وہ تغیرات جو سب سے زیادہ مطابق ماحول ہوتے ہیں وہی باقی رہتے ہیں اور اپنے آپ کو دوبارہ جنم دیتے ہیں۔ تمام عمل ارتقاء محض اتفاق کا نتیجہ ہے۔ یہ تغیرات بتدریج ہوں یا یک لخت معرض وجود میں آ جائیں۔ دونوں صورتوں میں زندگی کا کام انفعالی اور سلبی ہوتا ہے۔ لیمارک (Lamarck) اور اس کے مقلدین کے نزدیک ماحول سے مطابقت ہی ارتقاء کی رفتار کو معین کرتی ہے۔ جب آب و ہوا یا دوسرے عوامل

کی بنا پر ماحول بدلتا ہے تو اسی اعتبار سے عضویوں پر بھی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔عضویے جو اپنے آپ کو نئے حالات کے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں بچ نکلتے ہیں۔باقی فنا ہو جاتے ہیں (فلسفہ اقبال،۱۱۰) اقبال نے بھی خودی کی بقا میں یہی نقطہ نظر اپنایا کہ جو خودیاں مستحکم ہوتی ہیں وہ باقی رہتی ہیں اور بقا کی منزل پا لیتی ہیں اور کمزور خودیاں فنا ہو جاتی ہیں۔یوں اقبال نے خودی کی بقا اور فنا میں ارتقاء کے میکانکی نظریے پر انحصار کیا۔حالانکہ برگساں نے اس میکانکی نظریے کو قبول نہیں کیا۔برگساں کے مطابق:

"یہ دونوں کلاسیکی نظریے اس اعتبار سے ناکام ہیں کہ عمل ارتقاء کی وضاحت کر سکیں۔بے شمار ایسے واقعات کو پیش کیا جا سکتا ہے جو حشرات الارض، حیوانات اور نباتات کے بارے میں اس کے گیارہ سالہ مشاہدے کا نتیجہ تھے۔عام چیزوں کو نظرانداز کرتے ہوئے برگساں ایک بڑی ٹھوس مثال پیش کرتا ہے (فلسفہ اقبال،۱۱۱) وہ لکھتا ہے: یہ ایک ریڑھ والی ہڈی کے جانور کی آنکھ ہے اور اس کے ساتھ یہ ایک صدفی جاندار کی۔دونوں میں وہی ضروری اجزا ہیں اور ایک دوسرے سے ملتے جلتے عناصر پر مشتمل ہیں۔ایک صدفے کی آنکھ میں بھی اس طرح کا ایک عدسہ ہے۔ایک پردہ شبکی ہے، اس طرح پتلی کے باہر ایک پردہ ہے اور یہ سب اسی طرح خلیات سے بنے ہوئے ہیں جس طرح ہماری آنکھ میں یہ چیزیں ہوتی ہیں۔صدفوں کی ابتدا کے بارے میں ہمارا نظریہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، یہ بات متفق علیہ ہوگی کہ صدفے میں اتنی پیچیدہ آنکھ کے پیدا ہونے سے بہت پہلے وہ ریڑھ والی ہڈی کے جانوروں سے الگ ہو چکا تھا(Creative Evolution-66)

ہنری برگساں ارتقاء کے میکانکی اور غایتی دونوں تصورات کو رد کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ:

"زندگی منحصر ہے تخلیقی ارتقاء پر اور تخلیقی ارتقاء نام ہے ایک دوسرے سے بالکل جدا اور الگ تھلگ کیفیتی تغیرات کے یکے بعد دیگرے پیدا ہونے کا (فلسفہ اقبال،۱۱۵)۔

یوں ہنری برگساں تمام روایتی نظریہ ہائے ارتقاء کو مسترد کرتا ہوا اشاعرہ کے طفرہ یعنی جست کے نظریے کے قریب آ جاتا ہے جہاں تغیرات ایک دوسرے سے بالکل جدا اور الگ تھلگ کیفیتوں اور صورتوں میں یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔اقبال نے جب یہ کہا کہ کائنات ابھی ناتمام ہے کیونکہ ہر لحظہ صدائے کن فیکون آ رہی ہے تو اس نے اس نظریے کی بات کی کہ کائنات ہر لحہ بڑھ رہی ہے اور مستقبل کے دروازے ہر وقت کھلے ہیں۔تقدیر کے تصور میں بھی یہی بات ہے کہ وہ متعین نہیں بلکہ لاتعداد امکانات میں سے ہم اپنا مقدر انتخاب کرتے ہیں۔زندگی ہر آن نئی نئی حالت میں ظاہر ہوتی اور نت نئی اشیاء اور امکانات پیدا کرتی رہتی ہے۔ہر گھڑی نوع بہ نوع اور تازہ بہ تازہ تخلیقات معرض وجود میں آتی رہتی ہیں۔اقبال کے ہاں نہ کائنات کا کوئی ساکن اور جامد نظریہ ہے اور نہ تقدیر کا۔توانا چیزیں یا خودیاں باقی رہتی ہیں اور کمزور اشیاء اور خودیاں ضائع ہوتی ہیں۔بلکہ اپنے سے برتر خودی کو استحکام دینے کے کام آتی ہیں۔یوں اقبال کے ہاں تاریخ، معاشرے اور تہذیب کا بھی تخلیقی تصور پایا جاتا ہے۔برگساں نے اپنے تخلیقی تصور ارتقاء میں مادے اور عقل کے مسئلے پر بھی عمدہ تجزیہ کیا کہ

"مادہ اور عقل بتدریج ایک دوسرے سے رنگ پکڑتے رہتے ہیں اور آخر کار ایک مشترکہ صورت میں نمودار ہوتے ہیں گویا قوت حیات نے جان بوجھ کر بڑی چالاکی سے ایک خاص مقصد کے پیش نظر مادے کا روپ دھارا تھا۔یہ عارضی تنزل اسی لحاظ سے ضروری ہے کہ روح مادے کے نظم و ضبط سے آگاہ ہو سکے اور اسے مسخر کر سکے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب فتح حاصل کرنے کے لیے ذرا جھکا جائے (A Critical Exposition of Bergson,121)

مظہر الدین صدیقی نے اپنے مقالے میں اقبال کے تصور ارتقاء پر ہیگل کے اثرات کی نشاندہی یوں کی ہے

"عمل ارتقاء کے بارے میں یہ تصور کسی قدر ہیگل سے بھی متاثر نظر آتا ہے۔ہیگل نے اس بات پر زور دیا تھا کہ دنیا مخالف اشیاء کے تصادم کے ذریعے ایک تصور مطلق (Absolute Idea) کے استکمال ذات کا نام ہے (فلسفہ اقبال،۱۴۳)۔

مظہر الدین صدیقی کی یہ بات جزوی طور پر ہی درست ہے کیونکہ اقبال فکر کی نسبت عمل پر زور دیتے ہیں۔خطبات کے دیباچے کا پہلا فقرہ ہی اقبال نے یہ لکھا ہے کہ "قرآن پاک کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ فکر کی بجائے عمل پر زور دیا جائے" (تشکیل جدید، دیباچہ) اقبال تصورات سے اعمال کو زیادہ بلند آہنگ قرار دیتے ہیں۔اقبال افلاطون اور ہیگل کے

ان تصورات کو قبول نہیں کرتے کہ حقیقی دنیا، دنیائے امثال یا وجود مطلق کی دنیا ہے۔ اور یہ دنیا اس کا دھندلا سا خاکہ ہے۔ ہیگل کا تصور مطلق بھی افلاطون کے نظریہ امثال کا چربہ ہے۔ دونوں کے ہاں یہ دنیا ناقص ہے اور یہ اپنی تکمیل کے لیے تصور مطلق یا برتر تصور (امثال) کی طرف بڑھ رہی ہے۔ اقبال کائنات کو فعالیت عقل بھی تصور نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک محض عقل کافی نہیں بلکہ بارآوری کے لیے عشق ہی متحرک قوت ہے۔ وہ ہم کو مقام صفت و عشق کو تماشائے ذات کہتے ہیں۔ اقبال کے تصور میں عقل سلیم، عقل اور عشق کی فعالیت سے ہی بلند مقاصد کے وجود تک پہنچتی ہے۔ ہم اس بحث کو اس اقتباس پر ختم کرتے ہیں جو اقبال نے پروفیسر نکلسن کے نام اسرار خودی کے حوالے سے خط میں لکھا۔ جس کے مطابق

"اقبال برطانوی فلسفی براڈلے پر نکتہ چیں ہیں کہ محدود مراکز تجربہ کو مانتے ہوئے بھی جو بقول اس کے ناقابل تشریح ہیں، اس نے اپنی فکر کو وجود مطلق کے تصور پر ختم کیا۔ یہاں یہ مراکز اپنی تشخص اور محدودیت کھو بیٹھتے ہیں۔ اس لیے اس نے ان محدود مراکز کو التباس قرار دیا۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک یہی مراکز تجربہ کائنات کی اصل ہیں۔ زندگی ہر سطح پر انفرادی ہے۔ غیر عنصر حیات کے لیے یہاں کوئی گنجائش نہیں۔ وہ ایک دوسرے برطانوی فلسفی میک ٹیگرٹ سے ہم نوا ہیں کہ کائنات افراد کی ایک انجمن ہے پھر بھی جو نظام ہم اس انجمن میں پاتے ہیں، مکمل طور پر پہلے سے دیا ہوا نہیں۔ وہ شعوری یا خیالی جدوجہد کا نتیجہ ہے۔ اس انجمن کے افراد کا پہلے سے تعین نہیں ہو پاتا۔ عمل تخلیق جاری ہے اور اس میں انسان خدا کا شریک کار ہو سکتا ہے جس حد تک کہ وہ کائنات کے انتشار میں کچھ نہ کچھ نظام قائم کرنے میں کامیاب ہو سکے۔ جب خدا نے خود 'واحسن الخالقین' کہا ہے تو اس سے اقبال اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ خدا کے سوا مخلوق بھی تخلیقی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہو سکتی ہے (فلسفہ اقبال، ۸۶۔۸۷)

کتابیات

بشیر احمد ڈار، اقبال اور برگساں، فلسفہ اقبال مرتبہ بزم اقبال، لاہور ☆ رفیع الدین، ڈاکٹر، حکمت اقبال، علمی کتب خانہ، لاہور ☆ رومی، جلال الدین، کلیات شمس، جزو اول، دانشگاہ تہران، ۱۳۳۶ھش ☆ شبلی نعمانی، علم الکلام، ☆ قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، نیشنل بک فاؤنڈیشن، کراچی، ۱۹۹۴ء ☆ وحید الدین، سید، فلسفہ اقبال، خطبات کی روشنی میں، نذیر پبلیشرز، لاہور، ۱۹۸۹ء ☆ وحید عشرت، علامہ اقبال اور خلیفہ عبدالحکیم کے عمرانی نظریات، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۹ء ☆ وزیر آغا، ڈاکٹر، تخلیقی عمل، مکتبہ اردو زبان، سرگودھا، ۱۹۷۰ء ☆ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات، ترجمہ سید نذیر نیازی، بزم اقبال، ۱۹۸۳ء ☆ محمد اقبال، تجرید فکریات اسلامی، ترجمہ ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۹ء ☆ مظہر الدین صدیقی، اقبال کا تصور ارتقاء، ترجمہ سجاد رضوی، مطبوعہ فلسفہ اقبال، بزم اقبال، لاہور،
☆Bergan, Henry, Creative Evolution ,Keller Stewart, J M.A critical exposition of Bergson's,Philosophy.☆Muhammad Iqbal Development of Metaphysics in Persia, Windleband, An Introduction of Philosophy

وحید عشرت

اردو زبان

عصر حاضر میں اقبال بلا شبہ دین اسلام کے عظیم مفکر و مبلغ پہچانے گئے ہیں اور اصولاً یہی ان کی سب سے بڑی شناخت ہے۔ انہوں نے اپنی غیر معمولی دینی حمیت کے باوجود اردو زبان کو دین ہی کی طرح اہمیت دیتے ہوئے ۱۹۳۶ء میں اپنے ایک خط میں لکھا:

"اگر چہ میں اردو زبان کی بحیثیت زبان خدمت کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا تاہم میری لسانی عصبیت دینی عصبیت سے کسی طرح کم نہیں (اقبال نامہ، حصہ دوم، ۷۸)

علامہ اقبال کی نظر میں اردو زبان کی تحریک دراصل برصغیر میں مسلمانوں کی

آزاد اسلامی مملکت کے حصول کی تحریک تھی جس سے مسلمانوں کا مستقبل وابستہ تھا۔ علامہ اقبال نے ۱۹۳۷ء میں مولوی عبدالحق کے نام ایک خط میں اردو زبان سے اپنی والہانہ وابستگی اور قوم کے لیے اس کی اہمیت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا:

''کاش میں اپنی زندگی کے باقی ایام آپ کے ساتھ رہ کر اردو زبان کی خدمت کر سکتا (اقبالنامہ، حصہ دوم،۸۲)۔ اردو زبان سے ان کی دلچسپی کا ایک واقعہ یہ ہے کہ انہوں نے اردو زبان کے متعلق لکھا ہوا ڈاکٹر وائٹ مرچنٹ کا انگریزی مضمون اردو میں ترجمہ کر کے رسالہ مخزن ستمبر ۱۹۰۲ء میں شائع کیا (مقالات اقبال،۴۳)

اقبال نے یونیورسٹی میں عربی زبان بی۔اے تک پڑھی اور اس میں امتیازی حیثیت حاصل کی۔ انگریزی زبان میں وہ اپنا مافی الضمیر بہتر بیان کرنے پر قادر تھے۔ فارسی ان کی پسندیدہ اکتسابی زبان تھی لیکن اس سب کچھ کے باوجود انہیں اردو زبان جو برصغیر کے کروڑوں مسلمانوں کی زبان تھی، نہایت عزیز تھی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی سب سے پہلی تصنیف ''علم الاقتصاد'' اردو زبان میں رقم کی۔ یہ نہ صرف اقبال کی پہلی تصنیف تھی بلکہ علم اقتصاد پر اردو زبان میں اولین تصانیف میں سے تھی جو ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ اقبال نے محسوس کیا کہ اردو کا دامن ابھی تک تنگ ہے۔ چنانچہ انہوں نے سینکڑوں نئی نئی تراکیب اور اصطلاحات وضع کر کے اردو زبان کو خاص وسعت عطا کی اور اسے اس قدر مستحکم کر دیا کہ وہ جدید سیاسی و فنی اور علمی و ادبی ہر طرح کے دقیق مضامین کے بیان کے قابل بن گئی۔ بانگ درا، بال جبریل، ضرب کلیم اور ارمغان حجاز کی اردو نظمیں رفعت تخیل، جدت مضمون، عفت زبان اور قدرت بیان کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہیں۔ اقبال کے کلام کا سب سے نمایاں اور منفرد پہلو اس کی اثر آفرینی ہے جس نے دلوں کو ایک ولولہ تازہ عطا کیا جیسا کہ انہوں نے کہا:

اک ولولہ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند

(ضرب کلیم،۳۵)

مولوی عبدالحق رقم طراز ہیں:

''اقبال کے کلام میں جو ولولہ، جوش اور تخلیقی قوت ہے وہ کسی دوسرے شاعر کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔ اگرچہ انہوں نے فرنگی تہذیب، جمہوریت، وطنیت اور مادیت کے بت بڑی بے دردی سے توڑے ہیں لیکن ہماری اردو شاعری انہی کے ذریعے مغربی خیالات سے مستفید ہوئی ہے۔ وہ بہت بڑے مفکر اور عظیم المرتبت شاعر ہیں۔ انہوں نے حکیمانہ افکار کو جو مغرب و مشرق کی حکمتوں کے گہرے مطالعے، ذاتی غور و فکر اور زندگی کے تجربات سے حاصل کیے، اپنے جذبات و وجدانات میں ڈبو کر شعر کے قالب میں ایسے لطیف، پرجوش اور انقلاب انگیز پیرائے سے ادا کئے ہیں کہ ان کے پڑھنے سے مردہ دلوں میں بھی زندگی کے آثار نمودار ہونے لگے۔ اقبال کے کلام سے اردو زبان کا مرتبہ اتنا بلند ہو گیا ہے کہ اس سے پہلے اسے نصیب نہیں ہوا تھا۔ اب اردو کی تنگ دامانی کی شکایت اس شدت سے باقی نہیں رہ گئی۔ (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج۲، ص۳۵۰، ۳۵۱)

اگر اردو زبان کی تاریخ کے ابتدائی نقوش تلاش کئے جائیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے ساتھ ہی یہ زبان صورت پذیر ہونا شروع ہو گئی تھی۔ حافظ محمود شیرانی نے بجا طور پر کہا کہ:

''اردو کی داغ بیل اسی دن پڑنی شروع ہو گئی تھی جس دن سے مسلمانوں نے ہندوستان میں آ کر توطن اختیار کیا'' (پنجاب میں اردو ص ۵۲)۔

شیرانی کے نزدیک اردو دہلی کی قدیم زبان نہیں ہے بلکہ وہ مسلمانوں کے ساتھ دہلی گئی اور چونکہ مسلمان پنجاب سے ہجرت کر کے گئے تھے اس لیے ضروری ہے کہ وہ پنجاب سے کوئی زبان اپنے ساتھ لے کر گئے ہوں (پنجاب میں اردو،۱۷)۔ محمود کے زمانے میں غزنی میں بعض ہندو منصب دار فارسی زبان سے آشنا تھے جن کا نام تاریخوں میں ملتا ہے۔ (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج۲، ص۳۳۲)

پانچویں صدی ہجری میں جب لاہور غزنویوں کا دارالحکومت بنا تو متعدد ایرانی خاندان نظام حکومت کے استحکام کے لیے لاہور میں منتقل ہوئے۔ اسی طرح بکثرت ایرانی فوجی بھی لشکروں کی صورت میں جگہ جگہ متعین ہوئے۔ ایسے ماحول میں جہاں ہر طرف ہندو ہی ہندو تھے لیکن بہت سے مسلمان صوفی اور مبلغ حضرات بھی آئے۔ شاہ اسمٰعیل بخاری کے علاوہ حضرت علی ہجویری، اپنا وطن مالوف اور اپنے عزیز و اقارب کو چھوڑ

کر ہندوستان کے اجنبی لوگوں میں جنہیں وہ نا ہم جنس کہتے ہیں، صرف تبلیغ اسلام کے لیے آئے اور لاہور میں مستقل طور پر سکونت پذیر ہوئے۔ ظاہر ہے وہ ہندوؤں کو خالص فارسی زبان میں تبلیغ نہیں کر سکتے تھے بلکہ ملی جلی زبان میں گفتگو کرنے پر مجبور تھے۔ ہندوستان آنے سے پیشتر حضرت علی ہجویری نے محمود کے دربار میں ایک ہندو فلسفی سے مناظرہ بھی کیا تھا (نکلسن، کشف المحجوب، مقدمہ)

اردو زبان کے عناصر ترکیبی کی توضیح کرتے ہوئے مولوی عبدالحق لکھتے ہیں: "دفتری، کاروباری، درباری، تہذیبی اور تعلیمی زبان فارسی تھی، اس کی قلم دہلی زبان پر لگی تو اس پیوند کاری سے ایک نئی مخلوط بولی وجود میں آئی۔ ابتداء میں یہ ہندی یا ہندوی کہلاتی تھی۔ بعد میں دوسری بولیوں سے امتیاز کے لیے اسے ریختہ کا نام دیا گیا جس سے مراد ملی جلی زبان ہے۔ یہی بولی رفتہ رفتہ اس مرتبے کو پہنچی جسے ہم اردو کہتے ہیں۔ یہ زبان جس کے لیے زمین پنجاب کے میدانوں میں تیار ہوئی اور جس نے دلی کے خاص حالات میں ایک نئی بولی کا روپ دھارا، صوفیوں، درویشوں اور سلطنت دہلی کے لشکروں کی بدولت گجرات، دکن، پنجاب اور دوسرے علاقوں میں پہنچی اور بڑی تیزی سے پھیلتی چلی گئی۔ (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۲، ص ۳۳۴)

اس طرح اردو زبان جسے ہندی یا ہندوی یا ریختہ کا نام دیا گیا مسلمانوں اور ہندوؤں کے صدیوں پر محیط باہمی معاشرتی میل جول سے معرض وجود میں آئی تھی اور بلاشبہ یہ زبان دونوں قوموں کی مشترکہ ثقافت کا خوبصورت اظہار تھی۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد انگریزوں کی مسلم دشمنی کے تحت حکمت عملی یہ طے پائی کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں زیادہ سے زیادہ اختلاف اور عداوت پیدا کی جائے تا کہ یہ دونوں قومیں کسی طرح اور کسی وقت بھی متحد نہ ہو سکیں۔ اس مقصد کے پیش نظر اردو ہندی کا مسئلہ اٹھایا گیا۔ سر سید احمد خان نے اپنی تعلیمی رپورٹ میں لکھا: "میں تیس سال سے ملک کی خدمت کر رہا ہوں میں نے کبھی ہندو مسلم کا امتیاز نہ کیا۔ لیکن جب ہندوؤں نے اردو کی مخالفت کی اور ہر ایسی شے سے بیزاری کا اظہار کیا جس کا تعلق اسلامی عہد سے ہے تو مجھے یقین ہو گیا کہ ہم مل کر کام نہیں کر سکتے اور میں نے اپنی کوششوں کا رخ مسلمانوں کی اصلاح اور تعلیم کی طرف پھیر دیا۔ اس وقت سے ہندو اور مسلمان الگ ہو گئے اور دو جدا قومیں بن گئیں (قومی زبان۔ کراچی ۱۹۶۶ء ۵)۔"

مولانا حالی "حیات جاوید" میں لکھتے ہیں:

"۱۸۶۷ء میں بنارس کے بعض سر برآوردہ ہندوؤں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ جہاں تک ممکن ہو تمام سرکاری عدالتوں میں سے اردو زبان اور فارسی رسم الخط کو موقوف کرانے میں کوشش کی جائے اور بجائے اس کے بھاشا زبان جاری ہو جو دیوناگری میں لکھی جائے۔ سر سید کہتے تھے کہ یہ پہلا موقع تھا جب کہ مجھے یقین ہو گیا تھا کہ اب ہندوؤں اور مسلمانوں کا بطور ایک قوم کے ساتھ چلنا اور دونوں کو ملا کر سب کے لیے ساتھ ساتھ کوشش کرنا محال ہے۔ ان کا بیان ہے کہ "اب مجھ کو یقین ہو گیا ہے کہ دونوں قومیں کسی کام میں دل سے شریک نہ ہو سکیں گی۔ ابھی تو بہت کم ہے۔ آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور عناد ان لوگوں کے سبب ہو گا جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں۔ جو زندہ رہے گا دیکھے گا (حیات جاوید، ۱۹۵)۔"

اردو ہندی کے بارے میں بحث مباحثے کا یہ سلسلہ جاری تھا کہ ۲۴ دسمبر ۱۸۷۱ء کو بنگال کے لفٹنٹ گورنر مسٹر جی کیمبل نے بہار میں اردو کی بجائے ہندی کو کیتھی ناگری حروف میں دفتری، تعلیمی اور عدالتی زبان بنائے جانے کا اعلان کر دیا۔

اردو کی ترویج کے بارے میں ڈاکٹر فرمان فتح پوری لکھتے ہیں:

"اردو ہندو مسلمان کے ملاپ کی حاصل اور دونوں کی تہذیبوں کا سنگم ہے۔ ہندو مسلمان میں اتحاد و یگانگت کی جو صورتیں پیدا ہوئیں وہ اس کی مدد سے پیدا ہوئیں۔ اس کی پیدائش، ترقی اور مقبولیت میں کسی جبر کو دخل نہیں تھا، ورنہ اگر مسلمان حکمران چاہتے تو اپنے ہزار سالہ دور حکومت میں ہندوؤں کو عربی، فارسی یا ترکی سیکھنے پر اسی طرح مجبور کر دیتے جس طرح انگریزوں نے صرف ڈیڑھ سو سال کی حکومت میں ہمیں انگریزی پڑھنے پر مجبور کر دیا تھا۔ لیکن مسلمانوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ انہوں نے اپنی زبانوں کو ترک کر کے اپنی رواداری کے ثبوت میں مقامی زبانوں کو ترجیح دی (ہندی اردو تنازع، ص ۳۷)۔"

انیسویں صدی کی ساتویں دہائی میں اردو کی مخالفت میں ہندوؤں کی طرف سے اپنے قومی و سیاسی مفادات کی خاطر جس قسم کی شدت اختیار کی گئی وہ برصغیر کے مسلمانوں کے حق میں تازیانہ بیداری ثابت ہوئی۔ چنانچہ اردو کے سلسلے میں میکڈونلڈ کے رویے کو مسلمانوں

میں سیاسی بیداری کا اصل سبب اور آل انڈیا مسلم لیگ قائم ہونے کی بنیاد سمجھنا چاہیے (ہندی اردو، نزاع، ۳۳۵)۔

جب ۱۸۸۵ء میں آل انڈیا کانگرس تشکیل پائی تو اس نے ہندو قومیت کو بیدار کرنے میں خاص کردار ادا کیا۔ کانگرس کے متعصبانہ رجحانات کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک سال بعد سرسید احمد خان نے ۱۸۸۶ء میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ میں قائم کی جو مسلمانوں کے تعلیمی شعور کو بیدار کرنے کے لیے تھی، اس کے بیس سال بعد آل انڈیا نیشنل کانگرس کے خطوط پر مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ تشکیل پائی۔

بدلتے ہوئے حالات میں مسلمان اپنے تہذیبی تشخص خصوصاً اردو زبان کے بارے میں فکرمند ہوئے۔ چنانچہ ۱۹۱۹ء میں پنجاب کے تعلیمی مسائل پر غور و خوض کرنے کے لیے پنجاب پروونشل ایجوکیشنل کانفرنس قائم ہوئی۔ علامہ اقبال اس کے سیکرٹری مقرر ہوئے۔ ۱۵ اپریل ۱۹۱۱ء کو اس کانفرنس کا جو اجلاس منعقد ہوا اس میں اردو سے متعلق دو اہم قراردادیں منظور کی گئیں۔ پہلی قرارداد یہ تھی:

''اس کانفرنس کی رائے میں اردو رسم الخط کا متداول رہنا صوبہ پنجاب کی عام علمی اور تمدنی ترقی کے لیے از بس ضروری ہے اور اس کے موجودہ عالمگیر استعمال میں کسی قسم کی مداخلت کرنا صوبہ پنجاب کی علمی اور تمدنی ترقی کو سالہا سال پیچھے ڈال دے گا۔

دوسری قرارداد:

''اس کانفرنس کی رائے میں پنجاب کے بالعموم اور مسلمانوں کے بالخصوص علمی اغراض اس امر کے متقاضی ہیں کہ اردو زبان کو ہی صوبہ پنجاب میں واحد ذریعہ تعلیم رہنے دیا جائے (اقبال اور عبدالحق، ۳۲)۔

علامہ اقبال آخر دم تک اردو سے وابستہ رہے انہوں نے ۱۰ جنوری ۱۹۳۸ء کی ایک نشست میں گفتگو کے دوران فرمایا:

''ہندی اور اردو کے نزاع سے لے کر جب سالہا سال بعد مسلمانوں کی آنکھیں کھلیں اور انہوں نے محسوس کیا کہ سرسید کا یہ قول کہ ہمارا اور ہندوؤں کا راستہ الگ الگ ہے حرف بحرف صحیح ہے ...... یہ احساس اس وقت بھی قائم تھا جب ترک موالات کی تحریک زوروں پر تھی اور اس وقت بھی جب کانگرس نے علی الاعلان مسلمانوں کی جداگانہ قومیت سے انکار کیا۔ جب نہرو رپورٹ پیش کی گئی تو اس سیاسی محاذ کے ساتھ قومی تعلیم اور قومی زبان کے نام سے الگ نیا محاذ ہماری تہذیب و تمدن اور ہمارے اخلاق و معاشرت کے خلاف قائم کیا گیا'' (اقبال کے حضور، ۱۳۵)

بتاریخ ۲ فروری ۱۹۳۷ء کی ایک نشست میں نذیر نیازی نے علامہ اقبال کے کہنے پر قائداعظم محمد علی جناح کی ایک تقریر پڑھ کر سنائی جو اس روز اخبار میں چھپی تھی۔ اقبال اس تقریر کی دو باتوں سے خوش ہوئے۔ ایک تو جناح کے اس کہنے پر کہ ''بندے ماترم'' سے شرک کی بو آتی ہے، دوسرے اس پر کہ ہندی ہندوستان کی تحریک دراصل اردو پر حملہ ہے اور اردو کے پردے میں اسلامی تہذیب پر (اقبال کے حضور، ۱۳۵)

۷ مارچ کی نشست میں اقبال کا ارشاد تھا کہ انگریزوں نے باوجود سلطنت مغلیہ کے زوال و انتشار کے یہ ملک مسلمانوں سے چھینا تھا۔ مسلمانوں کے لسانی اور تہذیبی غلبے کو وہ اپنے لیے ایک خطرہ تصور کرتے تھے، لہذا انہوں نے بڑی تن دہی سے اردو کو فروغ دیا تاکہ مسلمانوں کا رشتہ فارسی اور عربی سے کٹ جائے اور وہ اپنے علمی اور تہذیبی ورثے سے محروم ہو جائیں۔ مگر پھر اس اردو سے جب مسلمانوں کے شعور ملی کو تقویت پہنچی اور وہ ان کی قومی زبان بن گئی تو یہ امر طبعاً حکومت کو ناگوار گذرا اور اب اس نے اردو کے مقابلے میں ہندی کی حمایت شروع کر دی (اقبال کے حضور، ۲۹۴)

اگرچہ علامہ اقبال نے اپنا سرمایہ فکر و نظر بیشتر فارسی زبان میں منتقل کیا لیکن وہ بخوبی آگاہ تھے کہ برصغیر کے مسلمانوں کی زبان اردو ہے اور اسی زبان سے ان کا ملی تشخص مستحکم ہو سکتا ہے لہذا وہ زندگی بھر اردو کی ترویج کے لیے کوشاں رہے۔ مولوی عبدالحق نے کہا:

''ہمیں پاکستان اور اس کے ساتھ زندگی کا نیا تصور اقبال نے دیا۔ لیکن اگر آپ گذشتہ اسی سال کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ اس کی ابتداء بھی گو وہ کیسی ہی خفیف ہو، اردو سے ہوئی۔ قصر پاکستان کی بنیاد میں جس نے پہلی اینٹ رکھی وہ اردو ہی تھی۔''

علامہ اقبال نے اپنی زندگی کا آخری شعر حضرت انسان کے عنوان سے بتاریخ ۷ فروری ۱۹۳۸ء اردو میں کہا جو ارمغان حجاز میں درج

ہے۔علامہ اقبال کی وفات کے بعد قائداعظم نے پٹنہ میں مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ دسمبر ۱۹۳۸ء میں اردو میں تقریر کرتے ہوئے کہا:

"ڈاکٹر محمد اقبال کی موت مسلم ہندوستان کے لیے ناقابل تلافی نقصان ہے۔ وہ میرے ذاتی دوست تھے۔ انہوں نے ایسی نظمیں کہیں جو دنیا میں بہترین ہیں۔ وہ اس وقت تک زندہ رہیں گے جب تک اسلام زندہ ہے۔ ان کی اعلیٰ شاعری ہندوستانی مسلمانوں کی تمناؤں کی ترجمان ہے اور اس کے اثرات عالیہ سے ہم نسل بعد نسل فوائد حاصل کرتے رہیں گے (قائداعظم اور اردو، ۱۶)

مولوی عبدالحق نے علامہ اقبال کی وفات پر "اردو" میں تعزیتی شذرہ تحریر کیا جو درج ذیل ہے

"اقبال کی موت ایک بہت بڑا قومی سانحہ ہے۔ ایسا بلند خیال اور عالی فکر شاعر صدیوں میں کہیں پیدا ہوتا ہے۔ گویا اس کے ساتھ ہی ہندوستان سے شاعری بھی اٹھ گئی۔ اس کے کلام نے دلوں میں گرمی اور خیالات میں انقلاب پیدا کر دیا تھا۔ اس نے قومی اور ملی مسائل میں خیال وفکر کی رو بدل دی تھی۔ بیسیوں لفظ، خاص خاص ترکیبیں اور بعض خاص خیال وافکار ہندوستان کے اردو ادیبوں اور شاعروں میں محض اقبال کے کلام کی بدولت سکہ وقت کی طرح رائج ہو گئے تھے۔ اس کے کلام نے اردو زبان کا مرتبہ بڑھا دیا اور یہ ثابت کر دیا کہ اس میں کتنی وسعت قوت اور صلاحیت ہے۔ جب تک اردو زبان زندہ ہے اس کا کلام زندہ رہے گا اور پڑھنے والوں کے دلوں میں ولولہ، فکر میں بلندی، جذبات میں درد اور تخیل میں پرواز پیدا کرتا رہے گا۔ (اقبال اور عبدالحق ، ۲۹)

اقبال کے ان ولولہ انگیز اشعار اور زمان و مکان کی وسعتوں پر پھیلے ہوئے اعلیٰ افکار کی حامل اردو زبان ملت پاکستان کے لیے یقیناً سرمایہ حیات اور باعث افتخار ہے۔

کتابیات

حالی، الطاف حسین، حیات جاوید، لاہور، ۱۹۵☆محمود الرحمن، قائداعظم اور اردو، اسلام آباد، ۱۹۰۶ء☆دانشگاہ پنجاب، دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور☆عبدالواحد معینی، مقالات اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء☆غلام حسین ذوالفقار، قومی زبان کے بارے اہم دستاویزات، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء☆فرمان فتح پوری، ہندی اردو تنازع، کراچی، ۱۹۷۷ء☆محمد اقبال، بانگ درا طبع دہم، شیخ مبارک علی، لاہور، ۱۹۴۶ء☆محمد اقبال، اقبال نامہ، حصہ دوم، شیخ اشرف علی، لاہور، ۱۹۵۱ء☆محمود شیرانی، پنجاب میں اردو، لاہور، ۱۹۷۲ء☆ممتاز حسن، اقبال اور عبدالحق مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء☆نذیر نیازی، اقبال کے حضور، کراچی، ۱۹۷۱ء☆Jinnah, Muhammad Ali, Speeches and Statements of the Qaid-e-Azam, vol.16, Lahore, 1996 ☆ Hujveri, Kashful Mahjub, Translation into English by Nicholson, R.A. (Introduction) Lahore, 1992.

سید محمد اکرم اکرام

اردو شاعری

اقبال حقیقی معنوں میں ایک عظیم فطری شاعر ہیں، ان کے نزدیک شاعری تفریح طبع کا مشغلہ نہیں بلکہ بھٹکی ہوئی انسانی زندگی کو راہ راست پر لانے کا ایک نہایت کارگر ذریعہ ہے۔ جیسا کہ خود انہوں نے کہا ہے:

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

(زبور عجم، ۴۴۷)

لیکن اقبال کے نغمے اس عظیم نصب العین تک یکا یک نہیں بلکہ ارتقا کی مختلف منزلوں سے گذر کر پہنچے ہیں۔ یہ ارتقائی منزلیں بلحاظ فکر وفن کس نوعیت کی تھیں اور اقبال ان میں سے ہر ایک منزل پر کتنی دیر ٹھہرے ہیں، ان سوالوں کے جوابات کے لیے قدرے تفصیل میں جانا پڑے گا۔

مولوی عبدالحق نے اقبال کی زندگی اور شاعری کے دو خاص دور قائم کئے ہیں۔ ایک دور وہ جو ابتدا سے لے کر ۱۹۰۵ء تک، یعنی انگلستان جانے سے پہلے تک کے زمانے پر محیط ہے۔ دوسرا وہ جو یورپ جانے کے بعد سے آخر تک قائم رہتا ہے۔ پہلا دور معنوی اعتبار سے"

ہمالہ'' والی نظم سے شروع ہو کر ''نیا شوالہ'' پر ختم ہوتا ہے۔ اس دور کی نظموں میں ''ہمالہ'' ''ہندوستانی بچوں کا گیت'' اور ''ترانہ ہندی'' وغیرہ ایسی نظمیں ہیں جو ہندوستان سے اقبال کے گہرے لگاؤ کا پتہ دیتی ہیں۔ لیکن ''نیا شوالہ'' شاعر کے انتہائے کمال کا نمونہ ہے۔ اس کے ہر شعر میں حب وطن کی آگ بھری ہوئی ہے اور وحدانیت واتحاد کا راز چھپا ہوا ہے۔ دوسرے دور میں، یعنی ۱۹۰۵ء کے بعد قیام یورپ کے اثر سے ان کے خیالات میں انقلاب آیا۔ مغرب کا جدید تمدن ان کی نظر میں بنی نوع انسان کے لیے مہلک ٹھہرا، وطنیت وقومیت کے نعرے کھوکھلے اور تنگ نظری وخود غرضی پر مبنی قرار پائے۔ یورپ کی معاشرتی، معاشی اور سیاسی زندگی بے روح اور صداقت سے خالی نظر آئی اور انہوں نے اسلامی اخوت ومساوات کو اپنی فکر ونظر کی جولانگاہ بنا لیا اور پھر عمر بھر قائم رہے۔ مولوی عبدالحق نے پہلے دور کو ''حب وطن'' کا نام دیا ہے اور دوسرے کو ''حب ملت'' سے موسوم کیا ہے۔ (تنقیدات عبدالحق، ۵۴)

مولانا عبدالسلام ندوی نے بالکل ابتدائی شاعری کو چھوڑ کر اقبال کی شاعری کو چار ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ اگر ابتدائی شاعری کو بھی شامل کر لیا جائے تو اقبال کے ارتقائے شاعری کے پانچ ادوار قرار پاتے ہیں۔ پہلا دور ۱۹۰۰ء پر ختم ہوتا ہے اور سیالکوٹ کی زندگی اور قیام لاہور کے ابتدائی تین چار برسوں تک محدود ہے۔ اس دور میں اقبال نے زیادہ تر ہلکی پھلکی غزلیں کہی ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے مرزا ارشد گورگانی سے اور بعد ازاں داغ دہلوی سے باقاعدہ مشورہ سخن کیا ہے لیکن بہ حیثیت مجموعی ان کی غزلوں پر داغ کا رنگ غالب رہا ہے۔ ابتداء میں ان کا ذوق شعری انہی سے متاثر تھا۔ اس دور کی صرف چند غزلیں ''بانگ درا'' میں شامل ہیں۔ باقی نظر انداز کر دی گئیں۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل مقطعے دیکھیے:

رہی نہ زہر میں اقبال وہ پرانی بات
کسی کے ہجر میں جینے سے شرمسار ہوں میں

کرم ہم پر بھی ہوتا ہے جو وہ بت اقبال
حضرت داغ کے اشعار سنا دیتے ہیں

نسیم و تشنہ ہی اقبال کچھ نازاں نہیں اس پر
مجھے بھی فخر ہے شاگردی داغ سخنداں کا

اقبال لکھنؤ سے نہ دلی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خم زلف کمال کے

(سرودرفتہ، ۱۴۳۔۱۴۸)

ان مقطعوں کی غزلیں جیسا کہ مولانا غلام رسول مہر نے صراحت کر دی ہے، ۱۹۰۰ء سے پہلے کہی گئی ہیں اور مکمل صورت میں دستیاب ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک بھی بانگ درا میں نظر نہیں آتی۔ یہی حال نظموں کا ہے۔ ابتدائی نظموں میں سے کچھ بانگ درا میں ہیں اور کچھ نہیں۔ اس کے باوجود علامہ کا بیان ہے کہ ''بانگ درا'' کی بیشتر نظمیں میرے طالب علمی کے زمانے کی ہیں۔ اس دور کی نظموں اور غزلوں سے داغ کے پیرایہ بیان اور شاعری کا قدیم رنگ تغزل بہت نمایاں ہے۔

دوسرا دور ۱۹۰۵ء تک کا ہے۔ اس دور کی غزلوں پر اگرچہ داغ کا ہی اثر نظر آتا ہے لیکن ان کی نظمیں واضح طور پر داغ کے رنگ سے الگ ہو کر حالی کے زیر اثر جانے لگی ہیں۔ حالی کی فطری شاعری اور مدوجزر اسلام (مسدس) اقبال سے قبل موجود تھی اور اقبال نے حالی کے شعر سناتے ہوئے یہ بھی کہا کہ میرے لبوں پر کلام حالی جاری ہے مگر اقبال کی شناخت بجا طور پر الگ اور منفرد قرار دی جا سکتی ہے۔ حسن وعشق کے تصورات البتہ قدیم صوفیوں جیسے ہیں اور ان میں وحدت الوجود کے وہی اثرات کارفرما ہیں جنہیں آگے چل کر خود علامہ نے تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ اس دور کی نظموں کی سب سے اہم اور نمایاں خصوصیت مناظر فطرت کی عکاسی اور جذبہ حب الوطنی سے سرشاری ہے۔ اس دور کی نظموں کا ایک وصف یہ بھی ہے کہ ان کی تہ میں علامہ کے فلسفہ خودی کے بعض اجزا جھلکتے نظر آتے ہیں۔

خودی کے اجزا میں، انسان کی فضیلت، اس کی مخفی روحانی قوت، عقل وعشق، معرکہ خیر وشر اور حیات جاودانی کی آرزومندی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ یہ اجزا منظم و مربوط صورت میں تو بہت بعد میں منظر عام پر آئے لیکن منتشر صورت میں انہیں اس دور کی بعض نظموں خصوصاً ''انسان اور بزم قدرت'' ''عقل ودل'' ''پرندہ اور جگنو'' اور ''کنار راوی'' وغیرہ میں آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے۔ اس دور کی نظموں میں مناظر فطرت کی مصوری کے ساتھ ساتھ ہندو مسلم اتحاد، وطنیت اور اصلاح کا جوش وجذبہ بھی ہر جگہ موجیں مار رہا ہے۔ یوں کہہ لیجیے کہ اس دور کی شاعری میں آمد ہی آمد ہے، آورد کہیں نہیں ہے۔ شیخ عبدالقادر اس دور کے بارے میں لکھتے ہیں:

”شیخ صاحب اس وقت طالب علمی سے فارغ ہو کر گورنمنٹ کالج میں پروفیسر ہو گئے تھے اور دن رات علمی صحبتوں اور ادبی مشاغل میں بسر کرتے تھے۔ طبیعت زوروں پر تھی۔ شعر کہنے کی طرف جس وقت مائل ہوتے تو غضب کی آمد ہوتی تھی۔ ایک ایک نشست میں بے شمار شعر ہو جاتے تھے۔ ان کے دوست اور بعض طالب علم جو پاس ہوتے پنسل کاغذ لے کر لکھتے جاتے اور وہ اپنی دھن میں کہتے جاتے۔ میں نے اس زمانے میں انہیں کبھی کاغذ قلم لے کر فکر سخن کرتے نہیں دیکھا۔ موزوں الفاظ کا ایک دریا بہتا یا چشمہ ابلتا معلوم ہوتا تھا۔“

اقبال کے فکر و فن کا تیسرا دور ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء صرف تین برسوں پر مشتمل ہے۔ کہنے کو یہ مختصر ترین دور سہی لیکن اقبال کی شاعری اور پیغام کے سلسلے میں سب سے اہم اور انقلابی دور یہی ہے۔ اس میں انہوں نے بہت کم کہا بلکہ ایک منزل ایسی آ گئی کہ اگر شیخ عبدالقادر اور پروفیسر آرنلڈ کا اصرار آڑے نہ آ جاتا تو شاید وہ شعر گوئی سے ہمیشہ کے لیے ہاتھ اٹھا لیتے لیکن ان کے تصور فکر و فن میں جیسی تبدیلیاں اس دور میں رونما ہوئیں کسی اور دور میں نہیں ہوئیں۔ فلسفہ الٰہیات اور ایرانی تصوف کے گہرے مطالعے سے ایک راز تو ان پر یہ فاش ہوا کہ شاعری کی عجمی لے عصر حاضر کے مسائل کے حل میں مدد کرنے کے بجائے رہبانیت اور بے جا توکل کا درس دیتی ہے۔ دوسرے ضمناً دو ایک فارسی غزلیں کہنے کے بعد انہیں اندازہ ہو گیا کہ وہ اردو کے ساتھ فارسی میں بھی شعر کہنے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔ تیسری خاص بات یہ ہوئی کہ ان کی شاعری میں پیغامبری کے آثار پیدا ہو گئے۔ علی گڑھ کالج کے طلبہ کے نام ایک منظوم پیغام میں انہوں نے کہا:

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے
عشق کے دردمند کا طرز کلام اور ہے
(بانگ درا، ۱۱۴)

یہ پیغام جس کا لب لباب یہ تھا کہ زندگی مسلسل سعی و عمل اور جہد و حرکت کا نام ہے۔ صرف برصغیر کے لیے نہیں، پورے مشرق کے لیے تھا۔ چنانچہ انگلستان سے واپسی کے وقت انہوں نے اپنے دوست شیخ عبدالقادر کو لکھ بھیجا کہ

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں
(کلیات اقبال، ۱۳۲)

اس ذہنی انقلاب کے ساتھ جب وہ ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپس آئے تو ان کی شاعری کا چوتھا دور شروع ہوا جو معنوی حیثیت سے اقبال کی شاعری کا اہم ترین دور ہے۔ گو کہ اس دور میں وہ اردو فارسی دونوں میں شعر کہتے رہے، پھر بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ دراصل اقبال کی فارسی شاعری کا دور ہے اس لیے کہ ان کے فکر و فن کے تینوں بنیادی شعری مجموعے ”اسرار خودی“ ”رموز بیخودی“ اور ”پیام مشرق“ یکے بعد دیگرے، فارسی زبان میں منظر عام پر آئے۔ ”پیام مشرق“ کے ایک سال بعد ۱۹۲۳ء میں اردو کا پہلا مجموعہ کلام ”بانگ درا“ شائع ہوا اور اردو خواں طبقے کے لیے فارسی مجموعوں کا بدل بن گیا۔ اس لیے کہ اقبال کے فلسفہ حیات یعنی خودی و بے خودی کے تقریباً وہ سارے اہم اجزا جن کا ظہور، منضبط و مربوط انداز سے فارسی میں ہوا تھا، اس میں بھی غیر مربوط صورت میں جگہ پا گئے۔ اس دور کی ساری اردو شاعری پر فارسی تراکیب و رنگ و آہنگ کا غلبہ ہے، حتیٰ کہ بعض اردو نظموں میں بھی فارسی کے اشعار بے تکلف جگہ پا گئے ہیں اور بعض نظموں مثلاً ”شمع و شاعر“ کا تو پہلا بند ہی فارسی میں ہے۔ مختصر یہ کہ اس طویل دور کی شاعری میں، خواہ اس کا تعلق فارسی سے ہو یا اردو سے، اقبال کے فکر و فن کے سارے عوامل و اوصاف پوری طرح نکھر کر سامنے آ گئے ہیں۔

۱۹۲۳-۲۴ء یعنی پیام مشرق و بانگ درا کی اشاعتوں کے بعد اقبال کی شاعری کا پانچواں دور شروع ہوتا ہے اور آخر تک قائم رہتا ہے۔ اس آخری دور کی شاعری میں بلحاظ مواد و ہیئت اور زبان و بیان کوئی ایسی تبدیلی نظر نہیں آتی جس کے سبب اسے چوتھے دور کی شاعری سے الگ کیا جا سکے۔ بہ حیثیت مجموعی اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ چوتھے دور کی شاعری میں خصوصاً ”طلوع اسلام“ اور خضر راہ جیسی طویل نظموں میں جس قسم کا جوش و خروش موجیں مار رہا ہے وہ آخری دور کی نظموں میں بہت کم نظر آتا ہے۔ غالباً وجہ یہ تھی کہ اس دور میں شاعر کے سامنے پہلی جنگ عظیم، جنگ بلقان، جنگ طرابلس، مسجد کانپور اور زوال خلافت عثمانیہ جیسے طاقتور محرکات موجود نہ تھے، چنانچہ اس دور میں معنوی حیثیت سے جو کچھ ہے وہ دراصل چوتھے دور کے اہم موضوعات یعنی فلسفہ خودی و بیخودی کی والہانہ تفسیر ہے۔

پروفیسر محمد طاہر فاروقی نے تخلیلی ارتقاء کا لحاظ رکھ کر، اقبال کی شاعری کے چار ادوار قائم کیے ہیں۔ پہلا ابتدا سے ۱۹۰۵ء تک، دوسرا

۱۹۰۵ سے ۱۹۰۸ء تک، تیسرا ۱۹۰۸ سے ۱۹۲۴ء تک، اور چوتھا ۱۹۲۴ سے ۱۹۳۸ء تک ۔ پہلے دور میں اقبال حقیقت کا متلاشی نظر آتا ہے۔ مناظر قدرت اور مظاہرات فطرت کے مشاہدے سے وہ رازہائے سربستہ کو کھولنا چاہتا ہے۔ چنانچہ پہاڑ، باغ، سورج، چاند، ابر، پھول و شمع ہر چیز کو وہ اپنا مخاطب بناتا ہے اور طرح طرح کے سوالات کرتا ہے۔ اس دور میں اقبال معلم اخلاق بھی نظر آتا ہے، وطنیت اور ہندو مسلم اتحاد کے بھی گن گاتا ہے، کہیں کہیں حکمت و فلسفہ اور تصورات کے رموز و نکات سے بھی کام لیتا ہے اور بعض نظموں، خصوصاً بچوں کے متعلق نظموں میں انگریزی شعراء سے بھی اخذ و استفادہ کرتا ہے۔

دوسرے دور یعنی قیام یورپ کے زمانے میں اقبال حسن و عشق کے مطالعے میں محو نظر آتا ہے، جمالیات کا فلسفہ اس کو محبت کی گہرائیوں تک پہنچاتا ہے اور وہ ایسی حسین و جمیل کیفیات میں گم ہو جاتا ہے جن پر مجاز سے دل لگانے کا گمان ہوتا ہے۔ حسن، حقیقت حسن، محبت اور محبت کی اثر آفرینیاں، اس کے یہاں جگہ جگہ زیر بحث آتی ہیں ۔لیکن اسی کے ساتھ ہی مطالعہ نے اسے یہ بھی یقین دلا دیا ہے کہ زندگی کا راز مسلسل حرکت و عمل میں پوشیدہ ہے۔ تغیر ہی زندگی کی اصل حقیقت ہے۔ البتہ یورپ کے قیام نے اقبال کو مغرب کی مادہ پرستانہ زندگی سے بیزار کر دیا ہے۔ اسے یقین ہو گیا کہ یہ لادینی اور روحانیت سے خالی معاشرہ نسل آدم کے لیے ایک مہلک خطرہ ہے، چنانچہ مغرب سے مایوسی، جمالیات کے گہرے مطالعے اور ماضی کی یاد کے نتیجے میں وہ تہذیب اسلامی کی طرف لوٹا اور پھر اسی کا ہو رہا۔

تیسرے دور میں اس کا ذہن کئی طرح کی الجھنوں میں گرفتار رہا۔ مشرق وسطی میں اسلامی ریاستوں پر اقوام یورپ کی دست درازی نے اسے مظلوموں کی حمایت اور حوصلہ افزائی پر مجبور کیا۔ ''ترانہ ہندی'' کے بجائے ''ترانہ ملی'' لکھا۔ مسلمانوں کو جوش و غیرت دلانے کے لیے ''شکوہ''، ''جواب شکوہ''، ''خطاب بہ جوانان اسلام''، ''غرہ شوال''، ''مسلم''، ''شعاع آفتاب''، ''نوید صبح'' جیسی نظمیں لکھیں۔ مغرب کی سیاسی چیرہ دستیوں سے آگاہ کرنے کے لیے ''خضر راہ'' اور ''طلوع اسلام'' کی تخلیق کی گئی۔ اپنی بات کو برصغیر سے باہر مغربی اقوام تک پہنچانے کے لیے اردو کی بجائے فارسی میں شعر کہنا شروع کیا اور ''اسرار خودی''، ''رموز بیخودی'' اور ''پیام مشرق'' کے نام سے تین فارسی مجموعے منظر عام پر آئے۔ ان میں اقبال نے عرفان ذات اور احساس خودی کو مادی و روحانی ترقی کا اصل الاصول قرار دیا اور اسے اپنی شاعری کا محور خاص بنا لیا۔

چوتھا دور دراصل دور سوم کے تسلسل کا دور ہے اور اس میں طرح طرح کے دلائل و امثال کے ذریعے خودی کے اسلامی فلسفے کی تشریح کی گئی ہے۔ اس دور کی ساری اردو فارسی شاعری جو کچھ ہے یہی کچھ ہے، مگر جس انداز سے ہے وہ شاعری کی حقیقی معراج ہے۔ (سیرت اقبال، ۹۲) لیکن اوپر کی تفصیلات کے برعکس اقبال کے بیشتر ناقدوں نے ان کے کلام اور فکری و فنی زندگی کے صرف تین ادوار میں تقسیم کیا ہے اور ان ناقدوں میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو اقبال کے قریبی دوستوں میں تھے اور ان کے ارتقائے ذہنی سے ذاتی واقفیت رکھتے تھے۔ ان میں سب سے اہم اور ممتاز نام شیخ عبدالقادر کا ہے جنہوں نے ''بانگ درا'' کے مقدمے میں اقبال کی شاعری کے تین ہی ادوار قائم کیے۔ اس میں چونکہ خود اقبال کا مشورہ بھی شامل تھا اور ''بانگ درا'' کو خود اقبال نے تین حصوں میں تقسیم کر کے مرتب کیا تھا، اس لیے ادوار کی یہی تقسیم عام طور پر معتبر اور قابل توجہ قرار پائی۔ چنانچہ پروفیسر عبداللہ سروری اور محمد الدین فوق نے بھی شیخ عبدالقادر کی تقلید کی اور اقبال کی زندگی میں ان کے جو مقالات شائع ہوئے ان میں تین ہی ادوار کے تحت اقبال کے کلام پر بحث کی گئی۔ بعد میں دوسرے ادیبوں نے بھی بالعموم اسی تقسیم کو سامنے رکھا۔ یہ الگ بات ہے کہ ادوار کو مختلف مبصروں نے مختلف ناموں سے موسوم کیا۔ بعض کے نزدیک ۱۹۰۵ء تک کا دور ابتدائی شاعری کا دور ہے، دوسرا دور جو ۱۹۰۸ء پر ختم ہوتا ہے وطن پرور شاعری کا دور ہے، تیسرا دور جو کہ ان کی وفات پر ختم ہوتا ہے، اقبال کی ملی اور اسلامی شاعری سے تعلق رکھتا ہے۔ بعض نے ان ادوار کا رشتہ اقبال کی شاعرانہ حیثیتوں سے جوڑا ہے۔ پہلے دور میں اقبال کو محض شاعر، دوسرے میں اسلامی اور قومی شاعر اور تیسرے دور میں عظیم شاعر قرار دیا ہے۔ (اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ۵۴)۔

فن اور تخلیق حسن کے باب میں، اقبال کے ارتقائے ذہنی اور جمالیات کے حوالے سے ان کے کوائف نفسی کا مطالعہ بھی یہ ظاہر کرتا ہے کہ اقبال کی تخیلی اور فکری زندگی تین خاص منزلوں سے گذری ہے۔ پہلی منزل، تلاش و جستجو کی ہے کہ اس میں وہ خود کو حسن فطرت سے ہم آہنگ کرنے کی

کوشش کرتے ہیں، جیسا کہ ''سلیمی''، ''جگنو'' اور ''بچہ و شمع'' وغیرہ سے ظاہر ہے۔ دوسری منزل دراصل، شک وشبہات، بے یقینی، اضطراب، بیزاری اور ذہنی الجھنوں کی ہے۔ تیسری منزل، خود اعتمادی و خودنگری اور یقین و امید کی منزل ہے۔ اس منزل میں انہوں نے اپنے فلسفہ حیات کی تخلیق کی ہے اور شعر کے ذریعے اسی کی والہانہ تعبیر وتفسیر میں مصروف رہتے ہیں۔ ان منزلوں میں، ابتدائی اور آخری منزلیں ہموار و آسان رہی ہیں۔ پہلی منزل میں سیالکوٹ سے لے کر یورپ جانے سے پہلے تک کی لاہوری زندگی شامل ہے۔ اقبال کے ابتدائی سترہ اٹھارہ سال سیالکوٹ میں گذرے، جہاں سے انہوں نے ۱۸۹۳ء میں میٹرک اور ۱۸۹۵ء میں انٹر کا امتحان پاس کیا تھا۔ مولانا سید میر حسن کی تعلیم وتربیت نے شعر وشاعری سے دلچسپی پیدا کر دی تھی، طبیعت کے فطری شاعرانہ جوہر کی نمود ہونے لگی، اسکول کے زمانہ طالب علمی ہی میں شعر کہنے لگے۔ حتی کہ میٹرک پاس کرنے سے پہلے کی غزلیں اخبار و رسائل میں چھپنے لگی تھیں۔ مندرجہ ذیل مطلعوں کی غزلیں آج بھی دستیاب ہیں

کیا مزا بلبل کو آیا شیوۂ بیداد کا
ڈھونڈتی پھرتی ہے اڑ اڑ کر جو گھر صیاد کا
(سرود رفتہ، ۴۳)

جان دے کر تمہیں جینے کی دعا دیتے ہیں
پھر بھی کہتے ہو کہ عاشق ہمیں کیا دیتے ہیں
(سرود رفتہ، ۱۴۶)

پہلی غزل نومبر ۱۸۹۳ء میں اور دوسری غزل فروری ۱۸۹۵ء کے ''زبان'' دہلی میں شائع ہوئی۔ ''شور محشر'' اور ''خدنگ نظر'' میں بھی اقبال کی ابتدائی غزلیں نظر آتی ہیں۔ ۱۸۹۵ء میں لاہور آنے کے بعد وہ یہاں کے مشاعروں میں شریک ہونے لگے۔ ۱۸۹۶ء کے مشاعرے میں انہوں نے وہ غزل پڑھی جس کے مندرجہ ذیل اشعار کو بڑی شہرت حاصل ہوئی۔

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے
اقبال لکھنؤ سے نہ دلی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خم زلف کمال کے
(سرود رفتہ، ۱۴۶-۱۴۷)

اس کے بعد اقبال کی شاعری کی اہمیت کا چرچا عام ہو گیا اور انہیں انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں نظم پڑھنے کی دعوت دی جانے لگی۔ انجمن کے جلسے میں انہوں نے پہلی نظم ۱۹۰۱ء میں ''نالہ یتیم'' کے نام سے پڑھی اور یہ سلسلہ ۱۹۰۴ء یعنی یورپ جانے سے پہلے تک برابر قائم رہا۔ ان نظموں نے اقبال کا نام لاہور سے باہر دور دور تک پہنچایا اور ان کا مستقبل شاعر کی حیثیت سے روشن نظر آنے لگا۔ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء اقبال کا قیام یورپ میں رہا، لیکن یہ قیام اور اس کے بعد کا زمانہ بعض وجوہ سے اقبال کے لیے بڑی ذہنی الجھنوں کا تھا۔ یہ الجھنیں، فلسفہ خودی کی تخلیق یعنی ۱۵-۱۹۱۴ء تک شدید سے شدید تر ہوتی گئیں۔

''اسرار خودی'' جب منظر عام پر آئی تو شاعر کے نغمات روح کو اپنے اندر سموئے ہوئے آئی۔ بعد کے کلام میں ان نغموں کی کیفیت و نوعیت کیا رہی ہے۔ اردو میں وہ کس قسم کے موضوعات کے متحمل رہے ہیں، کس قسم کی دلکشی و اثر پذیری کو جنم دیا ہے، پھر یہ دلکشی و اثر پذیری روز بروز کتنی گہری اور کارگر ہوتی چلی گئی ہے، اس کا پورا اندازہ شعری مجموعوں کے انفرادی جائزے ہی سے ہو سکے گا۔

اقبال کا پہلا اردو مجموعہ کلام ''بانگ درا'' پہلی بار ستمبر ۱۹۲۴ء میں یعنی اسرار خودی، رموز بیخودی، اور پیام مشرق کی اشاعت کے بعد مدیر ''مخزن'' شیخ عبدالقادر کے مقدمے کے ساتھ لاہور سے شائع ہوا۔ خصوصیت یہ ہے کہ اسے شاعر نے خود مرتب کیا ہے اور کلام کو بلحاظ عہد، تین خاص ادوار میں تقسیم کر کے اپنے ذہنی ارتقا کی منزلیں بھی قارئین پر واضح کر دی ہیں۔ ان تفصیلات کی روشنی میں مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ بانگ درا کے حصہ اول کی شاعری ایک ایسے مسافر کا سفر ہے جو منزل اور سمت منزل سے بے خبر ہے۔ بانگ درا کے دوسرے حصے میں بھی پہلے نظمیں اور آخر میں غزلیں ہیں اور یہ سب ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء یعنی قیام یورپ کے زمانے سے تعلق رکھتی ہیں۔ پہلی نظم ''محبت'' دوسری ''حقیقت حسن'' اور تیسری ''پیام'' ہے۔ یہ مختصر نظمیں ہیں لیکن ان میں حسن ومحبت کے موضوعات اور خاص طور پر ''پیام'' کے ان آخری دو شعروں میں:

پیر مغاں فرنگ کی مے کا نشاط ہے اثر
اس میں وہ کیف غم نہیں مجھ کو تو خانہ ساز دے

تجھ کو خبر نہیں ہے کیا، بزم کہن بدل گئی
اب نہ خدا کے واسطے ان کو مئے مجاز دے

(بانگ درا، ۱۱۳)

جس قسم کا اظہار خیال کیا گیا ہے اس سے صاف پتہ چل جاتا ہے کہ اقبال یورپ سے تعلیم کی اعلیٰ ڈگریاں اور علم و فکر کی کشادہ وادیاں تو لے کر لوٹے لیکن مغرب سے ناآسودہ و بیزار لوٹے۔ مغرب ان کے قلب و نظر کا مطمح نظر اور ان کے درد و غم کی پناہ گاہ نہ بن سکا۔ علم و فن اور تہذیب و تمدن کے تیز قمقمے ان کی آنکھوں کو خیرہ نہ کر سکے۔ بلکہ یہ ہوا کہ ان کی نظر میں گھر کے چراغوں کی قدر و قیمت پہلے کے مقابلے میں کچھ اور بڑھ گئی۔ یورپ میں تین سال رہ کر انہوں نے تجربے اور وسیع مطالعے کے ذریعے یہ بات پوری طرح محسوس کر لی کہ دنیا کی تہذیبی زندگی کو جو چیز تہ و بالا کر رہی ہے وہ وطنیت و قومیت کے بارے میں اہل مغرب کا وہ گمراہ کن تصور ہے جسے وہ غلطی سے انسانی فکر و نظر کا منتہا سمجھ بیٹھے ہیں۔ اقبال کے خیال میں یورپی اقوام کا عقلیت پر ضرورت سے زیادہ زور، مشینی ایجادات پر بے جا افتخار و انحصار، کائنات کی مادی تعبیرات اور روحانیت سے بے نیازی و اجتناب، ایسی چیزیں ہیں جو مغربی تمدن کے حق میں سم قاتل ثابت ہوں گی۔ چنانچہ اقبال نے اس حصے کی آخری غزل میں مغرب کو مخاطب کر کے واضح الفاظ میں اس طور پر تنبیہ کی ہے کہ:

دیار مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا

(بانگ درا، ۱۴۱)

تاہم اس دور کو پیغام اقبال کی ترسیل کا دور نہیں صرف تشکیل کا دور کہہ سکتے ہیں۔ اس لیے اس دور کی نظموں اور غزلوں میں مغرب کے تہذیبی اور سیاسی رویوں سے اقبال کی بیزاری و بے اطمینانی کا پتہ تو چلتا ہے اور دوستوں سے اس قسم کا مخاطب بھی کہ:

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں

(عبدالقادر کے نام، بانگ درا، ۱۳۲)

لیکن یہ واضح نہیں ہوتا کہ ان کی شعلہ نوائی کی کیا شکل ہوگی اور مغرب کے نظام حیات اور فلسفہ و فکر کے مقابلے میں کس قسم کا نظام حیات اور فلسفہ و فکر لانا چاہتے ہیں۔" بانگ درا" میں چھوٹی بڑی، علامتی غیر علامتی، ملی اور سیاسی، فکری اور رومانی، ماخوذ اور طبع زاد ہر قسم کی نظمیں ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ سب فکر و فن کی بلند سطح کا نمونہ ہیں لیکن اس مجموعے کی چند طویل نظمیں مثلاً" شکوہ، جواب شکوہ، تصویر درد، شمع اور شاعر، خضر راہ، اور طلوع اسلام" خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ آخر مذکر تین نظموں میں تو اقبال کے محاسن شعری اور اجزائے فکر کس خوبصورتی سے سمٹ آئے ہیں کہ انہیں عظیم مفکر شاعر کہنے کے لیے کسی اور سہارے کی ضرورت نہیں رہتی۔" بال جبریل" اگرچہ جاوید نامہ کی اشاعت (۱۹۳۲) کے تین سال بعد ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی پھر بھی رنگ و آہنگ کے لحاظ سے قاری کے لیے اس کی اثر پذیری جاوید نامہ سے کم نہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ذہن کی جس خاص فضا نے فارسی میں جاوید نامہ کو جنم دیا، اس میں اقبال دیر تک ڈوبے رہے اور وہی اردو میں بال جبریل کی تخلیق کا سبب ہوئی۔ بعض نے بال جبریل کو اس کی نغمگی و تغزلیت کے سبب اردو کی زبور عجم کہا ہے اور غلط نہیں کہا۔ اقبال کے کلام میں جو مرتبہ بال جبریل کا ہے وہی فارسی میں جاوید نامہ اور زبور عجم کا ہے۔ بال جبریل، رفعت خیال اور لطافت کے لحاظ سے زبور عجم اور جاوید نامہ کا بدل ہے اور جو لوگ اقبال کے فارسی کلام سے لطف نہیں اٹھا سکتے، انہیں بال جبریل ہی کو ان کا منتہائے کمال سمجھنا چاہیے۔

نظموں کے حصے میں" مسجد قرطبہ" "ذوق و شوق" "ساقی نامہ" وغیرہ مزید صرف یہی نہیں کہ دوسری نظموں کی بہ نسبت طویل ہیں بلکہ فکر و فن کے لحاظ سے بھی یہ اقبال کی بہترین نظمیں ہیں اور ان کی بدولت کہہ سکتے ہیں کہ غزلوں کی طرح بال جبریل کا حصہ نظم بھی بانگ درا کے حصہ نظم سے گراں تر ہے۔

۱۹۳۶ء میں ضرب کلیم پہلی بار شائع ہوئی۔ اس کا لب و لہجہ

جاوید نامہ اور بال جبریل کے مقابلے میں تند و تلخ ہے۔ یہ تلخ نوائی اپنے عہد کی بے بصری اور ذوق نغمہ کی کمیابی کے خلاف ایک طرح کا احتجاج ہے۔ جاوید نامہ اور بال جبریل کے حد درجہ لطیف سبک اور شیریں لہجے بنی نوع انسان کی مسیحائی کرتے نظر نہ آئے تو شاعر کو مجبوراً ضرب کلیم کے نشتروں سے کام لینا پڑا۔ بقول شخصے ضرب کلیم کا لہجہ اپنے عہد کی فرعونیت کے خلاف کھلا اعلان جنگ ہے۔ اس میں شاعر ایک بپھرے ہوئے شیر کی طرح، جو گولی کھا کر بھی اپنے دشمن پر جست کرتا ہو، موجودہ دور کی نفسیوں کے خلاف [illegible] رہتے ہے۔

"محراب گل افغان کے افکار" میں افغانوں کو بار بار یقین دلایا گیا ہے کہ مغربی تعلیم کی اشاعت، فرنگیوں کی عیاری کا ایک مہلک حربہ ہے۔ دینی تعلیم اور مذہب کے بغیر جمعیت کی تشکیل، ملت اسلامیہ کے خلاف سازش ہیں۔ قوت اور عمل ہی [illegible] ہیں جن کی حفاظت افغانوں کو ہر قیمت پر کرنی چاہیے۔

ارمغان حجاز کے اردو حصے کی پہلی نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" ہے۔ یہ نظم ۱۹۳۶ء میں کہی گئی ہے اور اقبال کی بہترین نظموں میں سے ہے۔ اس میں اقبال نے علامتی انداز میں، سرمایہ داری، جمہوریت، اشتراکیت، [illegible] اور اسلامی [illegible] پر تنقیدی بحث کی ہے۔

شعری مجموعوں کے مندرجہ بالا مبصرانہ جائزوں سے اندازہ ہوا ہوگا کہ اقبال نے ہر صنف سخن میں طبع آزمائی کی ہے اور ہر صنف میں ان کے فن نے انفرادی نوعیت کے ہیں غزل، نظم، قطعہ اور مثنوی کی قدیم اصناف ان کے ہاتھوں اندر سے بدل گئی ہیں، یعنی ان کی ظاہری شکل وہی رہی ہے جو پہلے تھی لیکن [illegible] [illegible] [illegible] ہیں۔ [illegible] [illegible]

اہمیت رکھتی ہیں۔ ان نظموں میں بھی "شکوہ، جواب شکوہ، والدہ مرحومہ کی یاد میں، شمع و شاعر، خضر راہ، طلوع اسلام، ذوق و شوق، مسجد قرطبہ، ساقی نامہ اور ابلیس کی مجلس شوریٰ" خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ان کی حیثیت اقبال کے جسد شعری میں دل کی سی ہے اور ان کے فکر و فن کی جملہ لطافتیں ان میں اس طرح یکجا ہوگئی ہیں کہ اقبال کا قاری اگر ان کے بقیہ اردو کلام سے بے نیاز بھی ہو جائے تو بھی ان نظموں کے ذریعے اقبال کی شاعرانہ عظمت کا پوری طرح اندازہ لگا سکتا ہے۔

اردو شاعری کی روایات میں غزل کی روایت سب سے زیادہ مستحکم، توانا اور خوشگوار ہے۔ اس روایت کی اہمیت و مقبولیت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ غزل سے مشتق غزلیت اور تغزل کے الفاظ صرف غزل کے وصف خاص کا اشارہ نہیں رہے بلکہ شعریت اور حسن کاری کے مترادفات میں داخل ہو گئے ہیں۔ غالباً اسی لیے بعض نے غزل کو شاعری کا عطر، بعض نے موسیقی کا رس، بعض نے فن لطیف کی روح اور بعض نے شاعری کی آبرو قرار دیا ہے۔ اقبال نے جس تہذیبی ماحول اور شاعرانہ فضا میں آنکھ کھولی، جس میں ان کے ذوق شعری کی تربیت ہوئی اور ان کی شاعری کا آغاز ہوا۔ ایسے میں اگر وہ ابتداءً داغ و میر کے طرف لپکے اور غزل گوئی میں ان کی پیروی کو مستحسن خیال کیا تو چنداں تعجب کی بات نہیں ہے۔ ان کے گرد و پیش اور ان کے آغاز شباب کی امنگوں کا تقاضا یہی تھا کہ وہ مشق سخن کی ابتدا غزل سے کرتے اور اس میں اسی رنگ کو اپناتے جس پر چھوٹے بڑے سبھی، جان چھڑک رہے تھے۔ چنانچہ انہوں نے یہی کیا۔ یعنی غزل گوئی سے اپنی شاعری کا آغاز کیا۔

تین سو چھتیس صفحے کے ضخیم اردو مجموعہ کلام بانگ درا میں غزلوں کی تعداد صرف ستائیس ہے، ان میں سے تیرہ (۱۳) غزلیں حصہ اول میں، سات دوسرے میں اور سات تیسرے حصے میں ہیں۔ ان میں بھی [illegible] مختصر ہیں اور بعض مطلع و مقطع کے بغیر ہیں، پھر بھی محاسن شعری اور معیار فن کے لحاظ سے یہ بلند پایہ ہیں۔ ان کی غزلیں ایک مربوط فلسفہ حیات، ایک خاص آدرش اور ایک مخصوص پیغام کی داعی و ترجمان ہیں۔ اقبال کو غزل کے لیے نئے انداز کی ایک زبان وضع کرنا پڑی ایسی زبان اور ایسا لہجہ جس سے غزل نا آشنا تھی۔ اس زبان کو غزل سے منوالینا بہت بڑا

کارنامہ ہے۔ اقبال نے اپنی غزلوں میں ہمیں یہ محسوس کرایا کہ عشق و محبت دل ہی کا ماجرا نہیں، ذہن کا بھی ہے۔ نئی غزل گوئی کا یہی سنگ بنیاد ہے۔

غزل کے بنیادی عنصر "عشق" اور اس کی تعمیر نو سے قطع نظر اقبال نے اپنی غزل کو محض شخصی تاثرات کی ترجمانی تک محدود نہیں رکھا بلکہ اسے ایک ایسا اجتماعی و آفاقی رخ دیا ہے جس نے غزل کو وسعت معانی اور وحدت مطالب کے لحاظ سے نظم کا مدمقابل بنا دیا ہے۔

اقبال سے پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ غزل کی صنف صرف عشقیہ جذبات و منتشر خیالات کی متحمل ہو سکتی ہے۔ گہرے سیاسی و فلسفیانہ افکار اور آئے دن بدلتے ہوئے سماجی رجحانات کی ترجمانی کا حق اس سے ادا نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے حکیمانہ موضوعات اور نظری مسائل کو غزل میں جگہ دے کر اس خیال کا بطلان کر دیا۔ ان کی غزلوں میں معنوی تسلسل یا وحدت تاثیر کی کیفیت تو خیر ہر جگہ موجود ہی ہے جو کہ ایک ہی آہنگ میں کہی ہوئی غزل کے اشعار میں بہر طور رونما ہو جاتی ہے۔ لیکن ان کی غزلوں میں وہ خارجی آہنگ بھی موجود ہے جو اقبال سے پہلے صرف نظم کا طرہ امتیاز خیال کیا جاتا تھا۔ یہ خارجی آہنگ قافیہ و ردیف یا غزل کے فارم کا پیدا کردہ نہیں ہے بلکہ اسے منظم افکار و مربوط خیالات کی ترجمانی اور اشعار کے ارتباط معنوی نے جنم دیا ہے۔ یہ ترجمانی اور ارتباط معنوی کم و بیش اقبال کی ہر غزل کے اشعار میں نظر آتا ہے۔

سید وقار عظیم نے بہت صحیح لکھا ہے کہ "اقبال نے اپنی غزلوں کے ذریعے اردو غزل کی روایت کو، ایک نئی آواز، نئے آہنگ اور نئے لہجے سے آشنا کیا اور غزل کے فن کا ایک نیا مفہوم اور یقیناً وسیع تر مفہوم سامنے آیا۔ اس نئے اور وسیع تر مفہوم کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ایک طرف تو غزل کے روایتی اسلوب کی پابندی ہے، دوسری طرف ان میں ایک ایسا واضح انقلابی رجحان ہے جس نے غزل سے اس کے روایتی موضوع چھین کر اسے نئے نئے فلسفیانہ موضوع دیئے اور ان موضوعات کی بدولت زندگی کے ایک نئے فلسفے کی بنیاد رکھی گئی۔ (اقبال، شاعر و فلسفی، ۱۸۴)

کلام اقبال میں غزلوں کی تعداد یا مقدار نظموں کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ جہاں تک اردو غزلوں کا تعلق ہے بانگ درا میں چھبیس، بال جبریل میں اکسٹھ اور ضرب کلیم میں پانچ، یعنی سارے اردو کلام میں کل ترانوے چھوٹی چھوٹی غزلیں ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی غزلوں اور غزل کے اشعار کی تعداد اردو کے مختصر سے مختصر دیوان غزل یعنی خواجہ میر درد اور غالب کے اشعار سے بھی کم ہے۔ بایں ہمہ معیار کے لحاظ سے ان کی غزلوں کا وہ مرتبہ ہے کہ اقبال کے انتہائی سخت نقادوں کو بھی ان کے کمال فن کا اعتراف کرنا پڑا ہے۔

کتابیات

ابوالحسن علی ندوی، نقوش اقبال، ترجمہ شمس تبریز خاں ☆ احمد میاں اختر جوناگڑھی، اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، اقبال اکیڈمی پاکستان، ۱۹۷۷ء ☆ صلاح الدین احمد، تصورات اقبال، المقبول پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۶۹ء ☆ عبدالسلام ندوی، اقبال کامل، کامران پبلی کیشنز، راولپنڈی ☆ عبدالمجید سالک، ذکر اقبال ☆ غلام دستگیر رشید (مرتب) آثار اقبال، ادارہ اشاعت اردو، حیدر آباد (دکن) ۱۹۴۴ء ☆ مجتبیٰ حسین، ادب و آگہی، مکتبہ افکار، کراچی، س۔ن ☆ مجلہ "اردو" اقبال نمبر ۱۹۳۸ء ☆ مجلہ "نیرنگ خیال" سالنامہ، ۳۲ س ۱۹۳ء ☆ مجلہ جوہر، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء ☆ مجلہ نگار، شمارہ جنوری ۱۹۶۳ء ☆ مجلہ نگار، جدید شاعری نمبر، ۱۹۶۵ء ☆ مجلہ نگار، اصناف سخن نمبر، جنوری فروری، ۱۹۵۷ء لکھنؤ ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۸ء ☆ وقار عظیم، اقبال، شاعر اور فلسفی، تصنیفات، لاہور، ۱۹۶۷ء ☆ محمد اقبال، سرود رفتہ، مرتبہ غلام رسول مہر و صادق علی دلاوری، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۵۹ء ☆ محمد اقبال، شذرات فکر اقبال، مترجمہ افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی ادب، لاہور ☆ محمد حنیف شاہد (مرتب) نذر اقبال (سر عبدالقادر کے مضامین و مقالات) بزم اقبال، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد طاہر فاروقی و خاطر غزنوی (مرتبین) خیابان اقبال، یونیورسٹی بک ایجنسی، پشاور، ۱۹۶۶ء ☆ محمد عثمان، حیات اقبال کا ایک جذباتی دور، مکتبہ جدید، لاہور، ۱۹۷۵ء ☆ مسعود حسین،

جوہر، ۱۹۳۸ء☆یوسف حسین خان، روح اقبال، حیدرآباد(دکن)۱۹۴۱ء، ☆مجتبیٰ حسین، ادب و آگہی، مکتبۂ افکار، کراچی، س۔ن

فرمان فتح پوری

ارسطو

اقبال نے ارسطو کے مابعد الطبیعیاتی افکار کو اپنے خطبات میں متعدد مقامات پر تنقید کا ہدف بنایا ہے بالخصوص کائنات کے سکونی نظریے کو انہوں نے قبول نہیں کیا۔ ارسطو کے برعکس اقبال کائنات کے حرکی نظریے کے قائل تھے۔ ارسطو نے خدا کو بھی غیر متحرک محرک (Unmoved Mover) کہا ہے جب کہ اقبال خدا کو ایک خلاق اور حی و قیوم ذات تصور کرتے ہیں۔ جس کی شان ہے کل یوم ہو فی شان۔

ارسطو دنیا کے فکری تاریخ کی نہایت ہی قد آور شخصیت ہے، وہ ۳۸۴ق م میں تھریس کی ساحلی بندرگاہ اور یونانی کالونی سٹاگیرا (Stagira) میں متولد ہوا۔ ارسطو کا والد نکومیکس مقدونیہ کے حکمران کا شاہی طبیب تھا۔ جوانی میں ارسطو نے اپنے باپ سے ہی جراحی اور طبابت سیکھی، مگر طبیعت سیر نہ ہوئی چنانچہ ۱۸ سال کی عمر میں وہ ایتھنز میں آیا اور افلاطون کی اکادمی میں داخل ہوا۔ ارسطو ۳۶۸ق م میں اکادمی میں آیا اور افلاطون کی وفات ۳۴۷ق م تک بیس برس تک وہاں رہا۔ اکادمی میں اس نے حیاتیات، سیاسیات، اخلاقیات اور الٰہیات کے علوم سیکھے اور افلاطون کے مکالمات کی تدوین کی۔ افلاطون اپنے اس ذہین شاگرد کو درسگاہ کی ذہانت Intelligence of the School کہا کرتا تھا۔ ۳۴۷ق م میں جب افلاطون کا بھتیجا سپیوسپس (speusippus) اکادمی کا سربراہ بنا تو ارسطو اس سے الگ ہو گیا۔ ارسطو اپنے ہم جماعت زینوکریٹس کے ہمراہ ایشیائے کوچک میں حکمران ہرمیاس کے دربار میں چلا گیا اور تین سال وہیں رہا۔ وہاں اس نے ہرمیاس (Harmeias) کی بھتیجی پتھیاس (Pythias) سے شادی کی، دوسری بار اس نے ہرپائلس (Herpylles) سے شادی کی۔ جس سے اس کا بیٹا نکومیکس پیدا ہوا۔ ہرمیاس کے حکمرانوں نے جب ایرانیوں سے بغاوت کی تو وہ مائیٹالین کی طرف چلا گیا اور وہاں کئی برس قیام پذیر رہا۔

ارسطو کی شہرت کی بنا پر مقدونیہ کے بادشاہ فلپ نے اسے اپنے بیٹے سکندر کا اتالیق مقرر کیا سکندر کی عمر اس وقت ۱۳ سال تھی۔ ارسطو نے پانچ سال تک اس کی تعلیم و تربیت کی۔ فلپ کے قتل کے بعد سکندر جب حکمران بنا تو ارسطو ایتھنز کو لوٹ آیا یہاں ارسطو نے لائیسم (Lyceum) میں اپنی اکادمی قائم کی؛ ارسطو چونکہ ٹہل ٹہل کر اپنا لیکچر دیا کرتا تھا لہٰذا اس کے شاگرد مشائین (Peripatetics) کہلائے۔ ارسطو ایتھنز میں تیرہ سال رہا اور یہاں اس نے اپنی زیادہ تر تصانیف رقم کیں۔

۳۲۳ق م میں سکندر اعظم کا انتقال ہوا تو مقدونیہ میں افراتفری پیدا ہوگئی اور وہ سکندر کے پس روؤں کے ہاتھ سے نکل گیا جس پر ارسطو پر سکندر کا حمایتی ہونے کی بنا پر بدمعاشی کا مقدمہ قائم کیا گیا اس پر ارسطو ایوبوٹیا موجودہ اوٹا (Ewota) بھاگ آیا اس نے کہا کہ میں دوبارہ اہل ایتھنز کو موقع نہیں دوں گا کہ وہ ایک اور فلسفی کو قتل کریں۔ (اس سے قبل وہ سقراط کو زہر کا پیالہ دے کر مار چکے تھے) یہاں آ کر ارسطو بیمار پڑ گیا اور ۶۳ سال کی عمر میں وفات پا گیا۔ ارسطو نے چار سو کتب لکھیں جن میں سے زیادہ تر ضائع ہو گئیں۔

اقبال نے اپنے خطبات میں مختلف مباحث کے ضمن میں ارسطو کا ذکر نو بار کیا ہے۔ پہلی بار، پہلے خطبہ علم اور مذہبی مشاہدات میں (ص،۴۰) جہاں اقبال نے افلاطون کے ادراک بالحواس سے نفرت کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے کیونکہ افلاطون کا خیال تھا کہ ادراک بالحواس سے کوئی حقیقی علم حاصل نہیں ہوتا۔ مسلمانوں نے افلاطون کے اسی نظریے کا اتباع کرتے ہوئے قرآن کے مطالعہ میں یونانی ظن و تخمین کو اپنایا اور اسی کی روشنی میں قرآن کا مطالعہ کیا۔ حالانکہ قرآن کی روح اساساً یونانیت کے منافی تھی امام غزالی نے اس کے خلاف ردعمل ظاہر کیا۔ ابن رشد نے یونانی حکمت و دانش کا دفاع کرتے ہوئے ارسطو کی پیروی میں بقائے عقل فعال کا عقیدہ وضع کیا جس کی وجہ سے ابن رشد مغرب میں مقبول ہوا۔ اقبال ارسطو کے اس نظریے کو جو ابن رشد نے پیش کیا خلاف قرآن تصور کرتے ہیں (تشکیل جدید۔۴۰) انہوں نے کہا کہ ابن رشد بھی اسلام کے ایک نہایت اہم اور پر معانی تصور کے فہم سے قاصر رہا۔ اقبال نے ابن رشد کے حوالے سے یہاں دراصل ارسطو پر تنقید کی جس کی پیروی میں ابن رشد نے یہ نظریہ قائم کیا تھا۔ اسی طرح دوسرے خطبہ مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ

معیار میں اقبال اپنے تصورِ حرکت میں ارسطو کے کائنات کے سکونی تصور پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں

''ایک ایسے انا کے لیے جو سرتاسر خلاق ہے تغیر کے معنی نقص کے نہیں ہو سکتے۔ اس کی کاملیت کے فہم میں یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہم اسے میکانیاتی قسم کی عدم حرکت سے ہی تعبیر کریں، جیسا کہ ارسطو کے زیر اثر شاید ابن حزم کا خیال تھا''۔ (تشکیل جدید، ۱۰۶)

ارسطو کے تتبع میں مسلمانوں کا بھی یہ خیال تھا کہ حرکت کسی نقص پر دلالت کرتی ہے لہٰذا وہ خدا کو بھی حرکت سے پاک تصور کرتے تھے کیونکہ حرکت کمال ذات کے منافی ہے اس کے مقابل اقبال کہتے ہیں کہ خلاق مطلق کا کمال ذات یہ ہے کہ اس کی تخلیق فعالیت کے سرچشمے بے پایاں ہیں بعینہ جیسے اس کی تخلیقی بصیرت کی کوئی حد نہیں۔ اس کی زندگی انکشاف ذات کی زندگی ہے (تشکیل جدید۔۱۰۶) یوں اقبال ارسطو کے کائنات کے سکونی نظریات کی تردید کرتے ہیں۔

اشاعرہ کا نظریہ جواہر بھی ارسطو کے سکونی نظریہ کائنات کے خلاف ہے جو عالم اسلام کی تاریخ میں نشوونما پایا۔ اقبال کہتے ہیں:

''عالم اسلام میں نظریہ جواہر کا نشوونما فلسفہ اسلامی کی تاریخ کا ایک بڑا دلچسپ باب ہے، جسے گویا ارسطو کے اس نظریے کے خلاف کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے مسلمانوں کی ذہنی بغاوت کا پہلا اہم مظہر تصور کرنا چاہیے (تشکیل جدید۔۱۳۰)

اسلام میں اشاعرہ کے نظریہ جواہر کی نشوونما کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ سب سے پہلے بصرہ کے ابو ہاشم ۹۳۳ء نے جواہر کے نظریہ کو مرتب کیا، جسے بعد میں ابو بکر باقلانی ۱۰۱۲ء نے پیش کیا۔ اس کو اندلس کی جامعات میں تعلیم حاصل کرنے والے ۱۳ویں صدی کے ایک یہودی عالم موسیٰ ابن موسیٰ نے اپنی کتاب ''دلیل الحائر'' میں باقاعدہ ایک جامع نظریہ کی شکل دی۔ جس کا منک نے فرانسیسی میں ترجمہ کیا اور بعد میں ایک امریکی پروفیسر مکڈانلڈ نے اس کی توضیح و تشریح کی (تشکیل جدید۔۱۳۰۔۱۳۱) گویا مسلم دنیا میں ارسطو کے سکونی نظریات کے خلاف بغاوت موجود تھی جسے بعد میں مسلم مفکرین نے ابن رشد کی شدید مزاحمت کی بنا پر آگے نہیں بڑھایا چنانچہ اقبال کے ہاں ابن رشد پر بھی ارسطو کے ایک مسلمان پیروکار کی حیثیت سے تنقید موجود ہے۔ ممکن ہے ابن رشد مزاحمت نہ کرتا تو مسلم فکریات اس سائنسی انقلاب کی طرف پیش رفت کرتی جو مسلم استقرائی تصورات سے نمو پذیر ہو کر یورپی سائنس نے کی۔

اقبال نے اپنے خطبہ ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا میں کائنات کی عدم حرکت اور یونانی سکونی نظریات پر جو تنقید کی ہے اس سے اقبال کا نظریہ حرکت مرتب ہوتا ہے۔ اقبال قرآن کی روح کو یونانیت کے منافی قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ

''قرآن مجید کا نقطۂ نظر بحیثیت مجموعی یونانیت کے منافی ہے اور اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ شارحین نے حقیقت مطلقہ یا قدرت مطلقہ کی یونانی اور فی الواقع اس امر کی کوشش کی کہ تخلیق عالم کا ایک نظریہ قائم کریں جو اپنی خامیوں کے باوجود ارسطو کے اس تصور کی نسبت کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے قرآن مجید کے نقطۂ نظر کی زیادہ وضاحت کے ساتھ ترجمانی کرے (تشکیل جدید۔۱۳۴)

اقبال کے نزدیک جدید سائنس کا رجحان بھی کائنات کے حرکی تصور کی طرف ہے لہٰذا جدید علم الٰہیات کو قرآن سے رہنمائی لے کر علوم عصر حاضرہ کی مدد سے کائنات کی حرکی مابعد الطبیعیات کی تدوین و تشکیل کرنی چاہیے۔ یوں اقبال ارسطو کے ناقد کی حیثیت سے سامنے آ کر کائنات کے حرکی نظریے کے تحت ایک نئی مابعد الطبیعیات کی اساس فراہم کرتے نظر آتے ہیں جس کا آغاز اسلامی فکریات میں اشاعرہ سے شروع ہوا۔

اقبال نے جہاں غزالی کو یونانیت کے خلاف بغاوت کی علامت کے طور پر پیش کیا ہے وہاں وہ خود امام غزالی پر بھی تنقید کرتے ہیں کہ انہوں نے فلسفے میں تو یونانیت کو رد کیا مگر اپنی منطق کی بنیاد ارسطو کی منطق پر ہی رکھی۔

''منطق میں غزالی نے ارسطو ہی کی پیروی کی ہے چنانچہ قسطاس کو دیکھئے تو امام موصوف نے قرآنی دلائل کو بھی ارسطو کی شکل ہی کے رنگ میں پیش کیا'' (تشکیل جدید۔۱۹۵) حالانکہ اقبال کہتے ہیں کہ سورۃ شعراء میں اس دعوے کا اثبات کہ انبیاء کی تکذیب سے عذاب لازم آتا ہے تاریخی نظائر کے حوالے سے کیا گیا ہے۔ بہرحال یہ اشراقی اور ابن تیمیہ تھے جنہوں نے یونانی منطق کی باقاعدہ تردید کی۔ جسے پھر ابو بکر رازی نے ارسطو کی شکل اول پر تنقید کے ذریعے آگے بڑھایا (تشکیل جدید۔۱۹۶) موجودہ زمانے میں جان سٹورٹ مل نے اس کو اپنایا۔ اقبال کا استدلال یہ ہے کہ

افلاطون اور ارسطو کی مابعد الطبیعیات میں خدا خود ساکن ہے گرچہ ساری حرکت کا منبع وہی ہے اسی طرح کائنات بھی ساکن ہے اقبال اس کو قرآن کے منافی تصور کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے اگرچہ یونانیت کی پیروی کی مگر ان کے ہاں ارسطو کی اس مابعد الطبیعیات اور منطق کے خلاف انحراف بھی موجود ہے جس سے استفادہ کرتے ہوئے راجر بیکن ، فرانسس بیکن ، جان سٹوارٹ مل اور دوسرے فلاسفہ اور سائنس دانوں نے جدید طبیعیات میں حرکیات کو فروغ دیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ مغربی سائنس اور فکریات کے ابتدائی مرتبین بھی اندلس اور عالم اسلام کی دیگر جامعات کے فارغ التحصیل تھے جس کا اعتراف رابرٹ بریفالٹ کی کتاب تشکیل انسانیت میں صفحہ ۱۹۰۔۲۰۲ پر بھی ملتا ہے۔ قرآن نے علم کی اساس محسوس پر رکھی جبکہ افلاطون اور ارسطو نے تصور اور نظریہ امثال پر اپنی مابعد الطبیعیات کو قائم کیا جس کی اساس تخریجی منطق پر تھی جبکہ قرآن نے استقرائی منطق کو بنیاد بنایا۔ اقبال کے نزدیک جس اسلامی فلسفہ اور سائنس کی اساس تجربیت پر رکھی گئی اس کو بنیاد بنا کر جدید یورپی فلسفہ اور سائنس نے ترقی کی اور موجودہ محیر العقول ایجادات کو فروغ دیا۔ تشکیل کے صفحہ ۲۰۵ پر بھی اقبال نے ارسطو کے اسی سکونی نظریے کو بیان کیا ہے اقبال کے نزدیک کائنات کے اس حرکی نظریے سے ابن مسکویہ کا نظریہ ارتقا، اور ابن خلدون کا نظریہ تاریخ اور تصور عمرانیات وضع ہوا۔ قرآن نے بھی تاریخ کو ایام اللہ سے تعبیر کیا اور اسے علم کا سرچشمہ ٹھہرایا جس سے تعمیمات کر کے تاریخ کا حرکی نظریہ مسلمانوں نے اپنایا۔ اقبال کے خیال میں

''اس امر کا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے، لہذا زندگی کا یہ تصور کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے۔ زمانے کا یہی تصور ہے جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز بن جاتا ہے اور اسی سے فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے وہ کہتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا آگسٹائن ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی ہمسری کا دعوی کر سکے'' (تشکیل جدید۔۲۰۹) یوں اقبال ابن خلدون کو استقرائی منطق کی علامت کے طور پر پیش کرتا ہے اور اس کا تاریخ فہمی یا عمرانیات میں افلاطون اور ارسطو سے بھی مرتبہ بلند کر دیتا ہے۔

اقبال نے اپنی کلیات فارسی میں افلاطون پر تنقید کرتے ہوئے بھی ارسطو کا حواشی میں ذکر کیا ہے کہ ارسطو نے افلاطون کے نظریہ اعیان پر بڑی عمدہ تنقید (کلیات اقبال فارسی ۔۳۳) کی جبکہ فارابی نے افلاطون اور ارسطو کو اپنی کتاب ''الجمع بین الرائین'' میں ہم خیال ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ارسطو نے افلاطون کے نظریہ امثال (اعیان) کو مبہم، تشریح کے حوالے سے ناکافی، دہراپن کا شکار اور حرکت سے مبرا قرار دیا تھا۔ ارسطو کہتا تھا کہ یہ غیر حسی ہے اس میں اشیا کی ماہیت بھی واضح نہیں۔ اقبال نے گلشن راز جدید میں بھی ارسطو کے سکونی نظریے کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے کہا کہ زمانہ جو ارسطو سے آگاہ تھا بعد میں بیکن سے آگاہ ہوا جس نے ارسطو کے سکونی نظریے اور اس کی استقرائی منطق سے انحراف کیا:

زمانے با ارسطو آشنا باش
دمے با ساز بیکن ہم نوا باش
ولیکن از مقام شاں گذر کن
مشو گم اندریں منزل ، سفر کن
بآں عقلے کہ داند بیش و کم را
شناسد اندرون کان و یم را
جہاں چند و چوں زیرنگیں کن
بگردوں ماہ و پرویں را کمیں کن
ولیکن حکمت دیگر بیاموز
رہاں خود را ازیں مکر شب و روز
مقام تو بروں از روزگار است
طلب کن آں یمیں کو بے یسار است

(کلیات اقبال فارسی، ۵۴۸)

کتابیات

اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ خالد الماس، افکار یونان، دار التذکیر لاہور، ۲۰۰۱ء ☆ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب نیشنل بک فاؤنڈیشن کراچی، ۲۰۰۲ء ☆ نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، علمی کتاب خانہ لاہور، ۱۹۹۰ء

وحید عشرت

ارمغان حجاز

ارمغان حجاز، علامہ اقبال کا آخری مجموعہ کلام ہے۔ جس کا پہلا ایڈیشن ان کی وفات کے بعد نومبر ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا۔ مجموعہ کا زیادہ تر حصہ فارسی رباعیات اور تقریباً چوتھا حصہ اردو منظومات و رباعیات پر مشتمل ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ علامہ کو آخری عمر میں حج بیت اللہ اور زیارت روضہ نبوی ﷺ کی بڑی تمنا تھی۔ چنانچہ وہ سفر حرمین شریفین کی تیاری کرنے لگے لیکن بیماری کی وجہ سے ان کی یہ حسرت پوری نہ ہو سکی (روزگار فقیر، جلد دوم، ص ۲۰۴، ۲۰۵) لہذا وہ عالم خیال میں اس سفر کے تاثرات فارسی اشعار میں لکھتے رہے اور اسی بنا پر انہوں نے اپنے اس شعری مجموعہ کا نام "ارمغان حجاز" رکھا۔

فارسی رباعیات مختلف عنوانات کے تحت لکھی گئی ہیں۔ پہلا عنوان حضور حق ہے۔ اس عنوان کے ذیل میں چالیس رباعیات ہیں جن میں علامہ نے خدا کے حضور اپنے عجز و نیاز کا اظہار کیا ہے۔ ان میں علامہ نے اپنے دردمند اور بے قرار دل کی کیفیات بیان کی ہیں۔ نیز انسانی دل کی تب و تاب اور درد و داغ کی تصویر کشی کی ہے۔ برصغیر پر انگریزوں کے قبضے کے نتیجے میں مسلمانوں میں ذوق وشوق کی جو کمی ہوئی اس پر اظہار تاسف ہے۔ اسی طرح ملت اسلامیہ کے ان رہنماؤں کا بھی گلہ ہے جو کم سواد اور بے یقین ہونے کے باعث، حضرت ابراہیم کی اولاد ہوتے ہوئے بھی، نمرود عصر یعنی فرنگی کے نمک خوار ہیں۔ علامہ نے حضور حق میں ایک ایسی ملت اسلامیہ کی آرزو کی ہے جو لذت طلب اور جوش کردار سے سرشار ہو کر اس دنیا میں ہنگامہ برپا کر دے اور ذکر "لا الہ الا اللہ" اور اپنے جذب دروں سے ایک نئی سحر پیدا کرے (اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ ص ۱۹۶) ایک رباعی میں انہوں نے خود کو فقیر لیکن بالواسطہ "دانائے راز" کہتے ہوئے اس امر کا اظہار کیا ہے کہ شاید پھر کوئی ایسا دانائے راز آئے یا نہ آئے اور اگلی رباعی میں یہ دعا کی ہے کہ اگر ایسا دانائے راز آئے تو وہ فرزانہ ہو اور دل گداز کی دولت سے بھی سرشار ہو۔ اس لیے کہ ایسا انسان ہی کسی قوم کے ضمیر کو پاک اور زندہ و بیدار کر سکتا ہے۔ اس حصے کی آخری رباعی میں منزل دوست یعنی مدینہ کی طرف اپنے سفر کا اشارہ ہے۔

اس مجموعہ کا دوسرا حصہ "حضور رسالت" کے عنوان سے ہے۔

علامہ کو نبی کریم ﷺ کی ذات اقدس سے جو بے انتہا عقیدت و محبت تھی، اس حصے کی رباعیات اس کی بھرپور عکاسی کرتی ہیں۔ چونکہ بڑھاپے میں ان کا حج کا ارادہ تھا، اس لیے پہلی رباعی ہی میں اس کی طرف اشارہ ہے۔ ان رباعیات کے مطالعہ سے یوں لگتا ہے جیسے علامہ، جو اب ایک طرح سے مسافر ہیں، راستے کو طویل تر دیکھنا چاہتے ہیں تاکہ جدائی میں انہیں جو لذت سوز میسر آتی ہے وہ مزید بڑھے اور ان کی آہ و فغان ان کے سوز عشق کو ایک نئی کیفیت دے۔ جس طرح مسافر اپنی منزل کے قریب پہنچنے پر ایک عجیب طرح کا سرور محسوس کرتا ہے۔ اس خیالی سفر میں مدینہ منورہ پہنچنے پر علامہ اب نبی کریم ﷺ کے حضور عرض پرداز ہیں۔ ان کا موضوع گفتگو اپنی ذات نہیں بلکہ ملت اسلامیہ کی بے چارگی اور بے بسی ہے اور اس ضمن میں نبی کریم ﷺ سے خاص توجہ کی درخواست کرتے ہیں۔

ان رباعیات میں مسلمانوں کی غلامی، ان کی خودی سے بیگانگی، دنیاوی علائق سے وابستگی اور مذہب سے دور ہونے اور خانقاہی تصوف سے وابستہ ہونے کی وجہ سے ان کی بے عملی کا ذکر ہے۔ آخری رباعیات میں علامہ نے ملت کی تعمیر کے لیے یہ دعا کی ہے کہ انہیں دین کے غم کے سوا دیگر ہر قسم کا غم نہ ہو۔

ارمغان حجاز کا تیسرا موضوع "حضور ملت" کے عنوان سے ہے۔

اس حصے میں ان کی مخاطب ملت اسلامیہ ہے جسے انہوں نے پیغام دیا ہے کہ وہ اگر اس دنیا میں خود کو بلند مقام دیکھنا چاہتی ہے تو حق سے دل لگائے اور حضور نبی کریم ﷺ کی راہ پر چلے۔ علامہ کا کہنا ہے کہ وہ چونکہ تعمیر حرم کے لیے کوشاں ہیں اس لیے نمرود عصر یعنی فرنگی آقاان سے سرگراں ہیں وہ ملت کو خودی کی پرورش کرنے اور اپنی تقدیر خود بنانے کی تلقین کرتے ہیں۔ کیونکہ خدا اسی ملت کو عظمت و سروری سے نوازتا ہے جو اپنی تقدیر خود اپنے ہاتھ سے لکھے۔ نیز انہوں نے ملت کو اس امر کی تاکید کی ہے کہ وہ حکمت قرآن پر غور و خوض کرے اور زندگی کو پرسوز جذبوں سے سرشار کرے۔

خودی کے عنوان سے تین رباعیات ہیں جن میں ایسے مرد عظیم کا دامن تھامنے کی تلقین ہے جو "لا الہ الا اللہ" کی راہ پر گامزن ہے۔ نیز اس امر پر اظہار افسوس کیا ہے کہ مسلمان کا دل تب و تاب سے خالی ہے۔

اس کے بعد ذیلی عنوانات ''انا الحق'' اور ''صوفی وملا'' ہیں۔ان رباعیات میں انا الحق کی وضاحت اور صوفی وملا کی کم نظری پر اظہار تأسف ہے۔مولانا رومی رحمتہ اللہ علیہ، کو علامہ نے اپنا مرشد مانا ہے، چنانچہ انہیں جہاں بھی موقع ملا ہے انہوں نے مرشد کی عظمت کا اعتراف کیا اور یہ کہا ہے کہ میں نے ان کی تب وتاب سے فیض حاصل کیا اور شب حیات ان کے نور عرفان سے روشن ہے۔حضور ملت کے مزید تیرہ عنوانات درج ذیل ہیں

پیام فاروق، شعرائے عرب، اے فرزند صحرا، توحید، الٰہی کے دریں دور سوارے باشد، خلافت وملوکیت، ترک عثمانی، دختران ملت، عصر حاضر، برہمن، تعلیم، تلاش رزق، نہنگ با بچہ خویش، خاتمہ۔ان رباعیات میں خودشناسی، خودداری، جہانداری اور طلب وجستجو پر اظہار خیال کیا ہے۔کسی قوم کی تشکیل واستحکام میں عورت کے کردار اور اس کی عفت وحیا کی اہمیت بیان کی ہے۔عصر حاضر پر تنقید کی گئی ہے اور اس کی نگاہ کو کفر آفرین قرار دیا ہے۔تب وتاب جاودانہ، علامہ کے نزدیک شوق تخلیق وتحقیق اور عاشقانہ تجسس ہے۔ان موضوعات کے بعد ''حضور عالم انسانی'' کے عنوان سے اظہار خیال کیا ہے۔اس حصے میں ان سات ذیلی عنوانات کے تحت رباعیات ہیں۔تمہید، دل، خودی، جبر واختیار، موت، بگو ابلیس را، ابلیس خاکی وابلیس ناری۔اس حصے کے آغاز میں علامہ نے جاوید نامہ سے ایک شعر درج کیا ہے جس میں احترام آدمی وحفظ آدمیت قرار دیا اور مقام آدمی سے باخبر ہونے کا درس دیا ہے (ص۲۴۲) ان رباعیات میں سیرت کی تشکیل پر زور اور ملت کو جوش وجذبہ، سخت کوشی اور خودشناسی کا پیغام دیا ہے اور خودی کے اثبات واستحکام کی تاکید کی ہے۔انہوں نے دل کو وسعت وعظمت اور قوت ومستی کا حامل قرار دیا اور کہا ہے کہ اس کے بغیر نہ تو زور خودی کی آزمائش اور نہ انسانی صلاحیتوں کی وسعت کی پرکھ ممکن ہے (اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ۔ص۲۰۲)

''بگو ابلیس را'' میں علامہ ابلیس کو بتا رہے ہیں کہ اصل آگ، روح انسانی کے سوز میں ہے، جبکہ (ابلیس) اس کا محض پرتو ہے۔آخری موضوع کے تحت کہی گئی رباعیات میں دور حاضر کے ایسے انسانوں کی نشاندہی کی ہے جن کا کردار شیطانی کردار سے بھی کہیں زیادہ پست ہے۔

آخری عنوان ''بہ یاران طریق'' کی رباعیات چھ حصوں میں تقسیم ہیں۔ان رباعیات میں علامہ نے اپنی ذات سے متعلق باتیں کی ہیں۔یعنی بعض میں اپنی قلندرانہ بے نیازی، انداز رہبری اور بلند نظری نیز اپنے دردمند دل کے سوز وسرور کی بات کی ہے۔ان کے انداز بیان سے ان کے جوش وخروش اور اعتماد کا پتا چلتا ہے۔انہیں اس امر کا افسوس ہے کہ ان کے عظیم افکار کو کسی نے پوری طرح نہیں سمجھا۔فرنگیوں کی ابلیسیت کو بھی علامہ نے بے نقاب کیا ہے۔ان کے بقول مسلمان اگر دین کی حقیقت سے کما حقہ آگاہ ہوجائے تو وہ صرف خدا ہی کے حضور سربسجدہ ہوگا۔

اردو نظمیں:

ارمغان حجاز کے حصہ دوم میں گیارہ اردو نظمیں، ایک فارسی نظم اور تیرہ اردو رباعیات ہیں۔سب سے زیادہ طویل نظم، ملازادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض ہے، دوسری طویل نظم ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' ہے۔یہ ارمغان حجاز کی پہلی اردو نظم ہے جو علامہ نے ۱۹۳۶ء میں لکھی۔اس نظم میں اس دور کے مغرب میں مختلف سیاسی انقلابات (روس کا اشتراکی انقلاب ۱۹۱۷ء، اٹلی میں فاشسٹ ریاست کا قیام ۱۹۳۲ء اور جرمنی میں نازی ازم کا ظہور اور بعض دوسرے ملکوں میں آمرانہ نظام وغیرہ) کے حوالے سے علامہ نے ان عوامل کو ڈرامائی انداز میں پیش کیا ہے۔بقول پروفیسر مرزا محمد منور اس نظم ''میں نیم ڈرامائی آہنگ اور فن کارانہ پختہ کلامی کے ہمراہ اسلامی نظام کی بے نظیر اصولی، اجتماعی اور روحانی قوت کا برملا اظہار واعلان ہے (اقبال کی طویل نظمیں۔ص۱۲۳) اس میں ابلیس کے کردار یعنی اس کی جسارت، طمطراق اور خود اعتمادی کی تصویر کشی ہے۔علامہ کے بقول ابلیس گویا ادعائے نفس کا اشارہ ہے۔علامہ نے اس مجلس شوریٰ کی جو عکاسی کی ہے اس کے مطابق مذکورہ سیاسی تبدیلیوں میں دراصل ابلیسیت کی روح پوری طرح کارفرما ہے۔

دوسری نظم ''بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو'' ہے جس میں وطن سے محبت، غیرت کی اہمیت، فرد اور قوم کے باہمی ربط کی اہمیت، جہد وعمل، دین سے لگاؤ، اور بزرگوں کا سا اخلاص عمل اختیار کرنے کا درس اور جدید تہذیب پر تنقید ہے۔نظم ''تصویر ومصور'' میں انسان اور خالق کے درمیان مختصر گفتگو کی تصویر کشی ہے۔اس میں ''نظر'' اور ''خبر'' کے درمیان فرق کے حوالے سے نظر کی اہمیت اور خبر کی عدم اہمیت کی بات کرکے اپنی نظر میں پنہاں نہ ہونے کا درس ہے۔

نظم ''عالم برزخ'' میں قبر اور مردہ کے درمیان گفتگو کی منظر کشی

کی گئی ہے۔ اس میں جہد وعمل سے انسان کی بیزاری کی بات ہے جو درحقیقت کسی غلام قوم کا وطیرہ ہے۔ جبکہ آزاد مرد مر کے بھی جی اٹھتے ہیں، ہر چند ان کی منزل آغوش لحد ہی ہوتی ہے۔ مراد یہ کہ ان کے ولولے اور ان کے زندہ کارنامے انہیں ہمیشہ کے لیے زندہ رکھتے ہیں۔ نظم ''دوزخی کی مناجات'' میں غلامی کے برے اثرات کی نشان دہی کی گئی ہے۔ غلامی میں دین و مذہب اور علم وسیاست وغیرہ ہر شے آقا کی مرضی کے تابع ہوتی ہے۔ نظم ''مسعود مرحوم'' سرسید احمد خان مرحوم کے پوتے ہیں۔ مسعود، علامہ اقبال کے بیحد شیدائی تھے۔ ان کی وفات ۳۰ جولائی ۱۹۳۷ء پر علامہ نے اپنے گہرے غم کا اظہار اس نظم کی صورت میں کیا ہے۔ اس نظم میں بھی علامہ نے خودی کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ ''آواز غیب'' میں اس بات پر اظہار حیرانی و تاسف ہے کہ آج کے مسلمان میں وہ پہلا سا جوش تحقیق نہیں رہا جس کے سبب وہ گرمی افکار اور اندیشہ بے باک سے محروم ہو گیا ہے۔ اس میں آئینہ ضمیری نہیں رہی، سلطانی و ملائی اور پیری کا اسیر ہے۔

رباعیات میں بھی مسلمانوں کو اپنی خودی پہچانتے، بیدار کرنے اور اپنی تقدیر خود سنوارنے کا بالواسطہ پیغام ہے، کہیں ان کے مغربی تہذیب سے متاثر ہو کر مذہب کی اصل روح سے دوری پر اظہار افسوس ہے۔ ''ملا زادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض'' سب سے طویل اور ۱۹ حصوں پر مشتمل نظم ہے۔ اس نظم میں علامہ کے اپنے افکار ہیں۔ ملا زادہ ضیغم لولابی ایک فرضی کردار ہے۔ اس نظم میں انہوں نے اہل کشمیر کو اپنا جذبہ حریت بیدار کرنے کا درس دیا ہے۔ نیز زندہ قوموں کے معرکوں کے حوالے سے ان کے لیے بالواسطہ یہ پیغام ہے کہ وہ خود میں جذبہ جہاد و حریت پیدا کریں۔ اپنی بات میں تاکید اور زور پیدا کرنے کی خاطر علامہ نے اس نظم میں فارسی اشعار بھی کہے ہیں۔ ایک ''یوم اقبال'' کے موقع پر سر اکبر حیدری ''صدر اعظم'' حیدر آباد دکن کی طرف سے علامہ کو ایک ہزار روپے کا چیک بطور ''تواضع'' بھیجا گیا، جسے علامہ نے قبول نہ کیا۔ نظم ''سر اکبر حیدری، صدر اعظم حیدر آباد دکن کے نام'' میں اسی واقعے کی طرف اشارہ اور اپنی ''غیرت فقر'' کا اظہار کیا ہے۔ مولانا حسین احمد مدنی (۱۸۷۹۔۱۹۵۷) نے ایک موقع پر ملک میں بسنے والے تمام لوگوں کو ایک ملت قرار دیا تھا۔ ''حسین احمد'' کے عنوان سے فارسی کی اس مختصر سی نظم میں مولانا کے اس نظریے کو غلط قرار دیا گیا۔ علامہ کے نزدیک یہ امر مولانا کا مقام محمدی سے بے خبری کا نتیجہ ہے۔

سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بی خبر ز مقام محمد عربی است
بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

(ارمغان حجاز)

ارمغان حجاز کی آخری نظم ''حضرت انسان'' ہے۔ جس میں انسان کے لیے اس کائنات کو خالق حقیقی کے دیدار کی دعوت قرار دیا ہے۔ آخر میں اس بات کا اظہار ہے کہ انسان سے ماوراء کون سی مخلوق اور اس کے نت نئے ہنگاموں کی انتہا کیا ہے۔ ''روزگار فقیر'' کے مطابق ۱۹۳۸ء سے ۱۹۵۹ء تک ارمغان حجاز کے سات ایڈیشن (تعداد بائیس ہزار) شائع ہوئے۔ (جلد اول صفحہ ۲۱۶)۔

کتابیات:

احسن، عبدالشکور، اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۷۷ء ☆ اسلوب احمد انصاری، اقبال کی تیرہ نظمیں مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۷۷ء ☆ اکبر حسین قریشی، مطالعہ تلمیحات و اشارات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء۔ ☆ رفیع الدین ہاشمی، اقبال کی طویل نظمیں، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۸ء۔ ☆ عابد علی عابد، تلمیحات اقبال، بزم اقبال، لاہور ۱۹۵۹ء ☆ فقیر، سید وحید الدین، روزگار فقیر، جلد اول، لاہور، فروری۔ ۱۹۶۴ء۔ ☆ فقیر، سید وحید الدین، ایضاً، جلد دوم، لاہور۔ نومبر ۱۹۶۴ء ☆ محمد اقبال۔ ارمغان حجاز، طبع اول، نومبر۔ ۱۹۳۸ء ☆ محمد اقبال۔ جاوید نامہ۔ طبع دوم، ۱۹۴۷ء۔

عبدالحمید یزدانی

اساتذہ

انسان کے بڑا بننے اور دنیا میں ایک بلند مقام حاصل کرتے

میں اس کی تعلیم و تربیت اور اس کے اساتذہ کا بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ سیالکوٹ کے ایک متوسط گھرانے کے محمد اقبال کو علامہ کہلانے اور ایک بہترین قانون دان بننے میں یقیناً آپ کے اساتذہ کا بڑا ہاتھ ہے۔ یہاں آپ کے ان محترم اساتذہ کا ایک خاکہ پیش کیا جارہا ہے۔

مسلمان گھرانے کے بچے کی تعلیم کا سلسلہ قرآن مجید کی تعلیم سے شروع ہوتا ہے۔ ۴۔۵ برس کی عمر میں اقبال مسجد حکیم حسام الدین میں قرآن ناظرہ پڑھنے کے لیے سید عمر شاہ کے پاس جانے لگے۔ حکیم حسام الدین مولوی سید میر حسن کے عم زاد تھے اور سید عمر شاہ مولوی سید میر حسن کے تایا نعمت اللہ کے بیٹے اور میر ظہور اللہ کے پوتے تھے۔ عمر شاہ حکیم حسام الدین کے بہنوئی بھی تھے۔ عمر شاہ نے ۵۷ برس کی عمر میں ۲ جون ۱۹۱۲ء کو سیالکوٹ میں انتقال کیا۔ (اقبال کی ابتدائی زندگی، ص ۲۴، ۲۶۱)

۲۔ مولانا غلام حسن: اس کے بعد اقبال مسجد تیجہ سنگھ شوالہ میں پڑھنے لگے۔ وہاں ان کے استاد مولانا غلام حسن تھے جو ساہووالہ ضلع سیالکوٹ کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد مولوی کرم الٰہی ایک اچھے طبیب اور خوش نویس تھے، مولانا غلام حسن ۱۸۴۸ء میں ساہووالہ میں پیدا ہوئے۔ سیالکوٹ میں مسجد کبوتراں والی میں مولانا غلام مرتضیٰ سے تعلیم حاصل کی۔ علم حدیث کی تحصیل وزیر آباد میں حافظ عبدالمنان سے کی۔ وہ بہت ذہین تھے اور ان کا حافظہ نہایت قوی تھا۔ تھوڑی مدت میں نصاب تعلیم ختم کرلیا۔ ۱۸۸۰ کے لگ بھگ شوالہ تیجہ سنگھ کی مسجد میں مسلمان لڑکے اور لڑکیوں کو قرآن کی تعلیم دینے لگے۔ یہاں وہ تقریباً ۲۰ برس تک مصروف رہے۔ اس کے بعد وہ قریبی مسجد اہل حدیث میں بچوں کو پڑھانے لگے۔ مزید برآں امامت اور خطابت کے فرائض بھی انجام دیتے تھے۔ اسلامیہ ہائی سکول سیالکوٹ میں مدرس ہوگئے اور عربی اور دینیات پڑھانے لگے۔ فتویٰ میں ان کی حق گوئی مسلّم تھی۔ مولوی سید میر حسن، شیخ نور محمد اور حکیم حسام الدین سے گہری دوستی تھی۔ مولانا غلام حسن کئی دینی کتابوں کے مصنف ہیں۔ انہوں نے ستر برس کی عمر میں ۱۸ جنوری ۱۹۱۸ کو وفات پائی۔

ایک روز مولانا میر حسن آپ سے ملنے کے لیے مسجد تیجہ سنگھ شوالہ میں آئے۔ اقبال کو پڑھتے دیکھ کر پوچھنے لگے کہ یہ کس کا لڑکا ہے۔ مولانا غلام حسن نے جواب دیا کہ شیخ نور محمد کا، میر حسن نے کہا کہ اسے میرے پاس بھیج دیں۔ اسے میں پڑھاؤں گا (اقبال کی ابتدائی زندگی ۲۶۲۔۲۶۳) اور (علامہ اقبال کے استاد شمس العلما مولوی سید میر حسن، ۱۲۹)

مولانا غلام حسن کے پاس پڑھائی کے دوران میں ہی اقبال سکاچ مشن برانچ سکول واقعہ قلعہ سیالکوٹ میں ابتدائی درجے میں داخل ہوگئے۔ یہ ۱۸۸۳ء کی بات ہے۔ (اقبال کی ابتدائی زندگی۔ ۱۱۷)

۳۔ مولوی سید میر حسن: آپ سید میر محمد شاہ کے صاحبزادے اور میر ظہور اللہ بن سید میر قاسم کے پوتے تھے۔ میر حسن ۱۸ اپریل ۱۸۴۴ء کو اپنے ننھیال موضع فیروز والہ نزد گوجرانوالہ میں پیدا ہوئے۔ ضلع اسکول سیالکوٹ (قائم شدہ ۱۸۵۴ء) میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۶۰ میں آپ نے یہاں سے ورنیکلر مڈل کا امتحان پاس کیا۔ فارسی زبان و ادب میں نمایاں پوزیشن حاصل کی۔ اس کے علاوہ اس وقت کے معروف اساتذہ مسجد دو دروازہ کے امام مولانا شیر محمد، مولانا محبوب عالم اور مولانا بشیر احمد سے بھی عربی اور فارسی کی کتابیں پڑھیں، ۱۸۶۱ میں آپ نو روپے مشاہرہ پر ضلع سکول سیالکوٹ میں مدرس السنہ شرقیہ مقرر ہوگئے۔ دو برس بعد سکاچ مشن میں ملازمت اختیار کرلی اور وزیر آباد شہر میں مشن کے قائم کردہ پرائمری سکول میں متعین ہوئے۔ ۱۸۶۸ء میں آپ سیالکوٹ تبدیل ہوکر آگئے۔ مئی ۱۸۸۹ء میں جب سکاچ مشن ہائی سکول میں کالج کی کلاسیں شروع ہوئیں تو آپ سکاچ مشن کالج میں بھی تدریسی خدمات انجام دینے لگے۔ ۱۹۱۳ء میں جب مرے کالج میں حکومت نے ڈگری کلاسوں کی اجازت دی تو آپ ڈگری کلاسوں کو بھی عربی پڑھانے لگے۔ یہیں سے آپ ۱۹۲۸ء کو ملازمت سے پنشن پاکر سبکدوش ہوئے۔ ۲۵ ستمبر ۱۹۲۹ء کو آپ اپنے خالق حقیقی سے جاملے۔ اقبال نے مسجد کے بعد میر حسن سے ان کے گھر پر قرآن مجید ناظرہ پڑھا۔ اس کے علاوہ سکاچ مشن سکول میں عربی، فارسی اور اردو کی تعلیم بھی حاصل کی۔ ۱۸۸۶ء کے قریب میر صاحب سکول میں حساب کی تعلیم بھی دیا کرتے تھے۔ میٹرک اور انٹر میں اقبال نے ان سے عربی اور فارسی کے نصابات پڑھے۔ یہ میر حسن کی تدریس ہی کا اثر تھا کہ اقبال بی اے میں عربی کے مضمون میں یونیورسٹی بھر میں اول رہے اور طلائی تمغہ حاصل کیا۔ اردو کے ساتھ ساتھ آپ نے اعلیٰ پائے کا فارسی شعری ادب تخلیق کیا اور فارسی شاعری ہی کی وجہ سے یورپ کے اسکالرز

آپ سے متعارف ہوئے اور آپ کے علم و دانش کے معترف ہوئے۔ مولوی سید میر حسن کی عربی اور فارسی میں قابلیت کا اعتراف تو سکاچ مشن نے ۱۸۷۳ کی رپورٹ میں واضح الفاظ میں کیا ہے (مولوی سید میر حسن، ۳۹)۔

۴۔ سید حامد شاہ: چوتھی جماعت میں طلبا کو انگریزی بھی پڑھائی جاتی تھی۔ اقبال نے انگریزی کا پہلا سبق سید حامد شاہ صاحب سے لیا۔ حامد شاہ حکیم حسام الدین کے بڑے لڑکے تھے۔ انہوں نے سکاچ مشن سکول سے ۱۸۷۷ء میں مڈل کا امتحان پاس کیا اور ڈی سی آفس سیالکوٹ میں ملازم ہو گئے۔ ستر برس کی عمر میں ۱۹۱۹ء میں انہوں نے انتقال کیا۔ وہ قادیانی تھے اور مرزا غلام احمد کے بعد خلافت کے امیدوار تھے (اقبال کی ابتدائی زندگی، ۱۲۱، ۲۵۳)

۵۔۶۔ نرسنگھ اور ہرنام سنگھ: آٹھویں جماعت میں اقبال نے انگریزی کی تعلیم نرسنگھ اور ہرنام سنگھ سے حاصل کی۔ ہرنام سنگھ ۹۴۔۱۸۹۳ء میں سکاچ مشن سکول کے سیکنڈ ماسٹر اور ۱۹۰۱ء میں ہیڈ ماسٹر تھے۔ دسویں جماعت کے طلبا کو آپ ریاضی، سائنس اور جغرافیہ پڑھاتے تھے۔ ۱۸۹۴ء میں انہوں نے پنجاب یونیورسٹی سے پرائیویٹ بی اے سیکنڈ ڈویژن میں پاس کیا۔ (اقبال کی ابتدائی زندگی ۱۲۵، ۲۴۵)۔ ہرنام سنگھ ہی سے آپ نے ریاضی، علم مساحت اور حفظان صحت کے مضامین پڑھے۔ جغرافیہ کے استاد بھی آپ ہی تھے۔

۷۔ ترنجن داس لالہ: ترنجن داس لالہ سے مڈل میں تاریخ پڑھی، ۹۴۔۱۸۹۳ء میں اسکول کے ہیڈ ماسٹر تھے۔ بی اے تھے۔ محکمہ تعلیم سے مستعفی ہو کر سول سروس کو اپنا لیا اور سول جج کے عہدے سے سبکدوش ہوئے۔ حکومت نے رائے صاحب کے خطاب سے نوازا (اقبال کی ابتدائی زندگی۔۲۴۰)۔

انٹرنس (میٹرک) میں اقبال نے لالہ جگن ناتھ اور لالہ ترنجن داس ہیڈ ماسٹروں سے انگریزی پڑھی۔ عربی اور فارسی مولوی سید میر حسن اور ریاضی، تاریخ اور جغرافیہ سیکنڈ ماسٹر ہرنام سنگھ سے۔ سکاچ مشن کالج سیالکوٹ میں انٹرمیڈیٹ کی جماعتوں میں ریاضی لالہ ترنجن داس سے، عربی مولوی سید میر حسن سے پڑھی۔

۸۔ ریورنڈ جارج واخ (WAUGH): انگریزی اور فلسفہ کے استاد ریورنڈ جارج واخ (WAUGH) تھے۔ ۲۲ اکتوبر ۱۸۵۷ء کو سازمنان میں پیدا ہوئے۔ ۱۸۷۸ء سے ۱۸۸۲ء تک ایڈن برگ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۸۲ء میں ایم اے کیا۔ ۱۸۸۵ء میں بی ڈی کی سند لی، مارچ ۱۸۹۰ء میں سکاچ مشن کے تحت سیالکوٹ آئے۔ شروع شروع میں میاں بیوی نے مقامی زبان اردو سیکھی۔ ۱۸۹۴ء سے آپ کالج کے طلبہ کو انگریزی، فلسفہ اور پولیٹیکل اکانومی پڑھانے لگے۔ ۱۹۱۴ء تک آپ کالج کے پرنسپل رہے۔

۹۔ مرزا داغ دہلوی: سکاچ مشن کالج سیالکوٹ میں تعلیم کے دوران میں اقبال نے مرزا داغ دہلوی کی شاگردی اختیار کر لی، سلسلہ شاگردی برائے نام تھا۔ اقبال نے بذریعہ خط انہیں کلام کی اصلاح کے لیے لکھا اور اپنے آپ کو ان کی شاگردی میں پیش کیا۔ تو مرزا صاحب نے جواب میں لکھا کہ آپ کے کلام میں اصلاح کی گنجائش نہیں ہے۔ اقبال کی دستیاب پہلی غزل جو ملی ہے وہ رسالہ زبان دہلی کی جلد ا شمارہ ۵ کے صفحہ ۳۔ ماہ نومبر ۱۸۹۳ء میں چھپی ہے۔ اس میں شاگرد مرزا داغ دہلوی لکھا ہے۔

داغ دہلوی ۱۸۳۱ء میں دہلی میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام شمس الدین (والئی لوہارو) لکھا جاتا ہے جنہیں ۱۸۲۵ء میں ریزیڈنٹ ولیم فریزر کے قتل کی سازش کے سلسلے میں پھانسی کی سزا دی گئی داغ دہلوی نے ۱۶ فروری ۱۹۰۵ء کو وفات پائی۔

۱۰۔ ولیم بیل (W.Bell): انگریزی اور فلسفہ ولیم بیل سے شاید چند ہفتے پڑھا۔ اس سال بیل نے انڈین ایجوکیشنل سروس میں شمولیت اختیار کر لی اور سنٹرل ٹریننگ کالج لاہور کے پرنسپل مقرر ہوئے۔ ۱۸۸۸ء میں گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسر فلاسفی مقرر ہو کر آ گئے۔ ۱۸۹۱ء میں قائم مقام پرنسپل اور ۱۸۹۴ء میں کالج کے مستقل پرنسپل مقرر ہو گئے۔ ۱۸۹۵ء میں آپ یورپین سکولوں کے انسپکٹر ہو کر چلے گئے۔ ۱۹۰۳۔۱۹۰۷ء میں انسپکٹر آف چیفس کالج ان انڈیا، الہ آباد اور پنجاب یونیورسٹی کے فلسفہ کے ممتحن بھی رہے۔ ۱۹۲۳ء میں آپ کی رہائش ایڈنبرا میں تھی۔

(WHO'S WHO 1923 P-200 AND A History of Government College Lahore, 1964, P-84

ولیم بیل جب کالج کے پرنسپل بن گئے تو وہ صرف طلبا کو انگریزی پڑھانے لگے۔ ان کے تبدیل ہو جانے کے بعد نئے پرنسپل مسٹر ڈانجر بی اے کے طلبا کو انگریزی پڑھانے لگے۔

۱۱۔ پی ڈی ڈانجر ان کے والد ولیم ایچ ڈانجر Wesleyan منسٹر تھے۔ پی جی ڈانجر برسٹل (انگلستان) میں ۱۸۶۷ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم ویڑلے کالج شیفیلڈ میں حاصل کی۔ ۱۹ برس کی عمر میں (۲۳ اکتوبر ۱۸۸۶ء) کو ٹرنٹی کالج ڈبلن میں داخل ہوئے۔ مسٹر کاتھ کارٹ آپ کے ٹیوٹر تھے۔ ڈبلن یونیورسٹی سے ۱۸۹۰ء کے موسم سرما میں بی اے کی ڈگری لی، ان کا تعلق چرچ آف انگلینڈ سے تھا۔

(راقم کے نام ٹرنٹی کالج لائبریری، ڈبلن، یونیورسٹی آف ڈبلن اور سومچلی اسسٹنٹ لائبریرین، شعبہ مخطوطات کا خط محررہ ۲۷ اگست ۲۰۰۳ء)

بی جی اوشر

۱۲۔ بی جی اوشر فلسفہ کے پروفیسر تھے۔ وہ ۱۸۹۲ء میں انگلستان سے آئے تھے۔ انہوں نے ۱۸۹۶ء میں کالج میں فلاسفیکل سوسائٹی قائم کی وہ اس کے پہلے صدر اور مسٹر حسین پہلے سیکرٹری مقرر ہوئے۔ اس سوسائٹی کے تحت باقاعدہ اجلاس ہوتے اور کالج کے اساتذہ تحقیقی مقالے پڑھتے۔ اقبال اس سوسائٹی میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیتے۔ پروفیسر اوشر نے ۱۸۹۷ء میں ملازمت سے استعفا دے دیا۔ (اے ہسٹری آف گورنمنٹ کالج لاہور ۱۹۶۴ء، ص ۸۸۔ ۹۱۔ ۱۰۳)

۱۳۔ مولوی محمد دین ایم۔ او۔ ایل: گورنمنٹ کالج کے طلبہ السنہ شرقیہ کی تعلیم اورینٹل کالج کے اساتذہ سے حاصل کیا کرتے تھے۔ اقبال نے عربی کا مضمون اورینٹل کالج کے مولوی محمد دین اسسٹنٹ پروفیسر فارسی سے پڑھا (پنجاب گزٹ ۱۸۹۶ء، پارٹ III ص۔ ۳۵۰)

محمد دین کے والد کا نام حافظ محمد نور دین تھا۔ محمد دین نے مروجہ علوم چھوٹی عمر ہی میں حاصل کر لیے۔ جس کے بعد اورینٹل کالج لاہور میں فارسی کے مدرس ہو گئے۔ یکم جنوری ۱۸۷۵ء کو مولوی فاضل کا امتحان پاس کیا (پنجاب گزٹ ۱۸۷۵ء، پارٹ III ص۔ ۱۶، اورینٹل کالج میگزین اگست ۱۸۶۲ء ص ۲۱۹۔ ۲۴۳) ۱۸۸۳ء میں فرسٹ ڈویژن میں ایم۔ او۔ ایل کیا (پنجاب یونیورسٹی کیلنڈر ۱۹۔ ۱۹۱۸ء، ص ۵) ۱۸۸۷ء میں اسسٹنٹ پروفیسر فارسی ہو گئے۔ متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ ۲۶ نومبر ۱۸۹۸ء کو بعارضہ بخار و کھانسی ۱۲ بجے دن چل بسے (سراج الاخبار، جہلم، ۲۹ نومبر ۱۸۹۸ء، ص ۲)

۱۴۔ آرنلڈ ٹامس واکر (۱۸۶۴۔ ۱۹۳۰): ۱۸۹۷ء میں اقبال نے بی۔ اے میں اعزاز کے ساتھ کامیابی حاصل کر کے ایم اے فلسفہ میں داخلہ لیا۔ ایم اے فلسفہ میں آرنلڈ ٹامس واکر آپ کے استاد تھے۔ آرنلڈ ۱۹ اپریل ۱۸۶۴ء کو جنوبی انگلستان میں بمقام ڈیون پورٹ پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم ''سٹی آف لندن سکول'' میں پائی۔ وہاں آپ نے سنسکرت زبان سیکھی۔ ۱۸۸۳ء میں میگڈالین کالج کیمبرج میں داخلہ لیا۔ کیمبرج کا ٹرائی پوس امتحان ۱۸۸۶ء میں پاس کیا۔ ۱۸۸۸ء میں ایم اے او کالج علی گڑھ میں پروفیسر ہو گئے۔ ۱۱ فروری ۱۸۹۸ء کو گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسر فلسفہ متعین ہوئے۔ اقبال نے ان سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کی۔ اورینٹل کالج میں ۲۸ اپریل ۱۸۹۹ء سے ۲۳ نومبر ۱۸۹۹ء تک بطور پرنسپل خدمات انجام دیں۔ ۲۶ فروری ۱۹۰۴ء کو آرنلڈ انگلستان چلے گئے۔ انڈیا آفس لائبریری میں خدمات انجام دیں۔ یونیورسٹی میں عربی کی تدریس بھی کی۔ جب وہ رخصت پر گئے تو ان کی جگہ اقبال چھ ماہ کے لیے یونیورسٹی میں عربی کی تدریس پر مامور ہوئے۔ ۱۹۲۱ء میں علمی خدمات کے صلے میں حکومت نے سر کا خطاب دیا۔ ۹ جون ۱۹۳۰ء کو آپ کا انتقال ہوا۔

انگلستان میں قیام کے دوران میں جب اقبال نے اردو میں شاعری ترک کر دینے کا ارادہ کیا تو آرنلڈ نے انہیں اس شغل کو جاری رکھنے کا مشورہ دیا۔ آرنلڈ کہتے تھے کہ میں اس کی تحریروں سے بہت کچھ سیکھتا ہوں۔ میں ان کا پروفیسر تھا لیکن پڑھاتے پڑھاتے خود سیکھتا چلا گیا (دانائے راز، ۱۲۰)

اقبال نے کیمبرج یونیورسٹی میں بی۔ اے کی ڈگری کے لیے جو تحقیقی مقالہ لکھا اور پھر اس مقالہ میں ترمیم و اضافہ کر کے ڈاکٹریٹ کے لیے میونخ یونیورسٹی میں پیش کیا، اس میں پروفیسر آرنلڈ کا بڑا عمل دخل تھا۔ (نوادر اقبال یورپ میں ۱۵۔ ۲۵، اورینٹل کالج میگزین، اگست ۱۹۶۲ء، اے ہسٹری آف گورنمنٹ کالج لاہور، ۱۹۶۴ء)۔

۱۵۔ لالہ جیارام: لالہ جیارام امرت سر کے رہنے والے تھے۔ جیون جی لعل کے لڑکے تھے۔ ۱۸۸۰ء میں پنجاب یونیورسٹی کالج سے پروفیشینسی ان آرٹس کا امتحان پاس کیا (پنجاب گزٹ، پارٹ II، ۱۸۸۰ء ص ۶۲۷) گورنمنٹ کالج لاہور کے تحت پنجاب یونیورسٹی سے ۱۸۸۳ء میں ہائی پروفیشینسی کا امتحان پاس کر کے بی اے کی ڈگری لی۔ (پنجاب گزٹ ۱۸۸۳ء، ص ۴۶۴) ۱۸۸۴ء میں پرائیویٹ ایم اے انگریزی سیکنڈ

ڈویژن میں کیا (پنجاب یونیورسٹی کیلنڈر ۱۸۹۰-۱۸۹۸ء، ص۲۸۴-۲۸۷) گورنمنٹ کالج میں ۱۸۸۸ء میں آئے تھے اور ۱۹۰۷ء تک یہاں تدریسی خدمات انجام دیں، یہاں آنے سے پہلے سنٹرل ٹریننگ کالج میں تھے۔ اصل میں شعبہ انگریزی کے اسسٹنٹ پروفیسر تھے، شعبہ تاریخ سے بھی وابستہ تھے۔ اقبال نے اپنی کتاب علم الاقتصاد میں انہیں اچھے لفظوں سے یاد کیا ہے۔ (اے ہسٹری آف گورنمنٹ کالج لاہور، ص۸۷-۹۵-۱۱۳-۱۱۴)

۱۹۰۵ء میں اقبال اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان گئے۔ ٹرنٹی کالج کیمبرج میں یکم اکتوبر کو داخلہ لیا۔ داخلہ فارم میں پروفیسر سجوک (Sedgwick) کا نام بطور ٹیوٹر درج کیا۔ ان دنوں دو قسم کے امتحان کی تیاری کرائی جاتی تھی۔ ایک آنرز امتحان کے لیے Tripos کا امتحان اور دوسرا کسی موضوع پر تحقیق کر کے بی۔اے کی ڈگری حاصل کی جاتی تھی۔ دونوں کے لیے عرصہ دو سال لازمی تھا۔ اقبال نے تحقیق کے میدان کو چنا اور The `Genesis and development of Metaphysical conception in Persia کے موضوع پر تحقیق کرنے کی اجازت چاہی جس کی یونیورسٹی نے بخوشی اجازت دے دی۔ بعد میں ماہر اساتذہ کی ہدایات کی روشنی میں تحقیق کے لیے یہ عنوان تجویز ہوا۔ The Development of Metaphysics in Persia) یوں تو تحقیق کے نگران مشہور فلسفی میک ٹیگرٹ تھے لیکن قب دوسرے فلسفہ کے پروفیسروں کے لیکچروں میں بھی شرکت کرتے اور ان سے مستفید ہوتے۔ (نوادر اقبال یورپ میں ۱۴۹-۱۵۰) اقبال کے مقالے کی منظوری کے سلسلہ میں جو اجلاس ہوئے ان میں ان پروفیسر صاحبان نے شرکت کی:

پروفیسر سورلے پروفیسر ڈاکٹر کینتھ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ اور مسٹر ریورز: (نوادر اقبال .... ۱۴۸-۱۴۹) اقبال ان اساتذہ کے لیکچروں میں شریک ہوتے۔ لیکچروں کے بعد بھی ان سے مشورہ کرتے۔ اس سلسلہ میں پروفیسر آرنلڈ کی رہنمائی تمام عرصہ ساتھ رہی۔ پروفیسر نکلسن نے صرف ایک ریفری کے فرائض انجام دیے تھے، ان فلسفی اساتذہ کے مختصر حالات زندگی حسب ذیل ہیں:

میک ٹیگرٹ (M Taggart,John,M.Taggart Ellis): ہیگل کے فلسفہ کے نامور اور مستند عالم، ۳ ستمبر ۱۸۶۶ء کو لندن میں پیدا ہوئے۔ کلفٹن کالج اور ٹرنٹی کالج کیمبرج میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۸۸ء میں فرسٹ کلاس میں Tripos کا امتحان پاس کیا۔ ۱۸۹۷ء میں ٹرنٹی کالج میں مارل ہیں۔ کیمبرج میں پروفیسر براؤن کے ساتھ کام کرنے کا موقع ملا۔ ۱۹۲۶ء میں براؤن کے جانشین بنے (THE NEW ENCY. BRITANNICA VOL-8 P-689)

نکلسن نے مثنوی مولانا روم انگریزی میں ترجمہ کی اس کا شارحہ مرتب کیا اور تصوف پر اہم کتب لکھیں۔ اقبال کی کتاب اسرار خودی کا بھی انگریزی میں ترجمہ کیا۔

(iii)۔ براؤن ایڈورڈ گرینیول (BROWNE EDWARD GRANVEL)

۷ فروری ۱۸۲۶ء کو پیدا ہوئے اور ۱۹۲۶ء میں ان کا انتقال ہوا۔ ترکی، فارسی اور عربی زبانوں میں مہارت حاصل کی۔ ۱۸۸۲ء میں قسطنطنیہ کا سفر کیا۔ ۱۸۸۷ء میں ایران کی ایک سال کی سیاحت اور فارسی زبان و ادب کے مطالعہ کے بعد جب کیمبرج لوٹے تو اپنے ہمراہ بیش بہا فارسی کا علمی خزانہ اور بہت سے نادر مخطوطات لائے۔ کیمبرج میں فارسی کے پروفیسر تھے۔ اس کے علاوہ آپ عربی بھی پڑھایا کرتے تھے۔ فارسی اور ایران کے متعلق انہوں نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ تاریخ ادب ایران آپ کی [illegible]ہ تصنیف ہے۔

لنکنز ان میں قانون کے اساتذہ : ٹرینٹی کالج کیمبرج کے ساتھ ساتھ اقبال نے Lincoln's Inn میں بھی ۶ نومبر ۱۹۰۵ء کو بیرسٹری کے لیے داخلہ لے لیا۔ لنکنز ان ۱۴۲۲ء میں قائم ہوئی تھی۔ لنکنز ان کے READERS اور ASSISTANT READERS جن سے اقبال نے قانون کی تعلیم حاصل کی ان کے نام حسب ذیل ہیں

ROMAN LAW AND JURISPRUDENCE

INTERNATIONAL LAW.

۱۔ جے پولے بات (J Pawley bate M A LLD)

۱۸۹۷ء میں ریڈر تھے۔ لندن اور آکسفورڈ یونیورسٹی میں ان مضامین کے

ممتحن بھی تھے۔ ۱۸۵۷ء میں پیدا ہوئے۔ ۱۸۹۸ء میں LLD کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۸۹۴۔۱۹۰۱ء یونیورسٹی کالج لندن میں پروفیسر رہے۔ ۱۰ فروری ۱۹۲۱ء کو انتقال ہوا۔(WHO WAS WHO 1916-
(28 P-64,65

۲۔ لیونارڈ سیموئیل ہنری (اسسٹنٹ ریڈر)
(LEONARD,S H B C L M)

کلفٹن میں ۷ جولائی ۱۸۵۴ء کو پیدا ہوئے۔ آکسفورڈ یونیورسٹی میں اے ممتحن رہے۔ ۱۸۸۸۔۹۰، ۱۸۹۵۔۹۶، ۱۹۰۷۔۸، انز آف کورٹ میں ۱۸۹۴۔۹۶، ۱۹۱۷۔۲۰، لندن یونیورسٹی، ۱۸۹۷۔۱۹۰۳، ۱۹۱۱۔۱۹۱۵ء، وفات، ۷ دسمبر ۱۹۲۹ء (WHO was WHO 1929-40,P-802 CONSTITUTIONAL LAW(ENGLISH AND COLONIAL) AND LEGAL HISTORY

۳۔ کارٹر البرٹ تھامس
(CARTER,ALBERT THOMAS)

تھامس البرٹ کارٹر ایم ڈی کے لڑکے، ۱۸۶۱ء میں پیدا ہوئے ۱۸۸۲ء میں بی اے کیا۔ ۱۸۸۶ء میں BCL اور ایم اے انز آف کورٹ میں ۱۸۹۸ سے ۱۹۱۰ تک ریڈر رہے۔ وفات ۲۹ جولائی ۱۹۳۶ء

(DICTIONARY OF LEGAL BIOGRAPHY 1945- A. B. SCHOFIELD BARRY ROSE LAW PUBLISHERS LTD. CHICHESTER EVIDENCE ,PROCEDURE(CIVIL AND CRIMINAL)

اوڈگرز ولیم بلیکس (Odgers,William Blaks M A.lID)
پلائی موتھ میں ۱۵ مئی ۱۸۴۹ء کو ریورنڈ ڈبلیو جے اوڈگرز کے ہاں پیدا ہوئے۔ مختلف تعلیمی اداروں سے تعلیم حاصل کی۔ ایم اے اور ایل ایل ڈی کیا۔

Who was who,P-989,790 ENGLISH LAW

1- THE LAW OF REAL AND PERSONAL PROPERTY AND CONVEYANCING

۵۔ توفم الفریڈ فرینک (TOPHAM,ALFRED FRANK)
ان کے باپ کا نام فرینک ولیم واروک توفم تھا۔ الفریڈ ۲ مارچ ۱۸۷۴ء کو پیدا ہوئے۔ ہائی گیٹ سکول سے تعلیم حاصل کی۔ کوئنز کالج کیمبرج سے ۱۸۹۶ء میں ایل ایل بی ۱۹۰۰ء میں ایل ایل ایم، ۱۹۲۶ء میں کوئنز کالج میں Bencher، ایڈیٹر آف لا رپورٹرز، Real Property اور کونسل آف لیگل ایجوکیشن میں ریڈر تھے۔ وفات ۱۸ جنوری ۱۹۵۲ء

(DICTIONARY OF LEGAL BIOGRAPHY,P-461)

۶۔ وٹیکر ولیم جوزف (WHITTAKER, WILLIAM JOSEPH): تعلیمی قابلیت ایم اے، ایل ایل بی، ۴ جون ۱۸۶۸ء کو ہارلو میں پیدا ہوئے۔ ٹرنٹی کالج کیمبرج میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۸۸ء میں مڈل ٹیمپل سے ۱۸۹۵ء میں بار ایٹ لاء، کیمبرج میں لیکچرار رہے اور سات برس تک قانون کی تعلیم دی۔ ۱۹۰۴ء سے اسسٹنٹ ریڈر۔ وفات ۳۰ دسمبر ۱۹۳۱ء۔(Who was Who
(1929,P-1451

۷۔ فریزر ہگ، سر (FRASER,SIR HUGH): لندن کے تھامس فریزر کے صاحبزادے۔ ۲۶ اپریل ۱۸۶۰ء کو پیدا ہوئے۔ ٹرنٹی کالج کیمبرج سے ۱۸۹۲ء میں ایل ایل ڈی، ۱۹۱۸ء میں بینچر، ۱۸۹۷ سے ۱۹۲۴ تک ریڈر اور ممتحن انز کورٹ میں۔ وفات ۸ جولائی ۱۹۲۷ء (WHO
(WAS WHO 1916- 928,P-378

۸۔ پیزے جوزف جیرالڈ (PEASE, JOSEPH GERALD): ۱۷ اپریل ۱۸۶۳ء کو تھامس پیزے کے ہاں پیدا ہوئے۔ یونیورسٹی کالج لندن میں تعلیم حاصل کی۔ بی اے کیا۔ انر ٹیمپل سے ۱۸۸۷ء میں بار ایٹ لا کیا۔ ۱۹۰۳ء سے ۱۹۲۵ء تک اسسٹنٹ ریڈر رہے اس کے بعد ریڈر۔ وفات ۳ مارچ ۱۹۲۸ء

(WHO WAS WHO1916-1928,P-824)

۹۔ اسٹراہن جیمز اینڈریو (STRAHRN JAMES ANDREW)
۲۹ جنوری ۱۸۵۸ء کو جون اسٹراہن کے گھر پیدا ہوئے۔ کوئینز یونیورسٹی آئرلینڈ سے ایم اے کیا اور طلائی تمغہ حاصل کیا۔ رائل یونیورسٹی سے ایل

ایل بی۔ مڈل ٹیمپل سے ۱۸۸۳ء میں بار ایٹ لاء انز آف کورٹ میں ریڈر ۱۸۹۷ء سے ۱۹۲۹ء تک۔ بہت سی قانونی کتابوں کے مصنف ہیں۔ وفات ۳ مارچ ۱۹۳۰ء

(WHO WAS WHO 1929-1940 ,P-13020)

۱۰۔ جیرالڈ مورس ہائی تھارٹین (HILYARD G M.T.)) جون ۱۸۷۴ء کو پیدا ہوئے۔ یونیورسٹی لندن میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۹۹ء میں لنکنز ان سے بار ایٹ لاء، اسی یونیورسٹی سے BENCHER۔ وفات ۱۲۲ پریل ۱۹۵۶ء جج بھی رہے۔ ۱۹۲۸ء سے ۱۹۳۳ء تک سرکٹ نمبر ۱۸ کے۔(WHO WAS WHO 1951-1060,p.519) خاص موضوعات پر شام کے وقت خصوصی لیکچروں کا انتظام بھی کیا جاتا تھا۔

۱۔ ہیلری: (Hilrry) ٹرم ۱۹۰۵ء

موضوع: LAW RELATING TO SLANDER SLANDER OF TITLE, TRADE BIBEL & Co

۱۹۰۶ء موضوع: The Law of Landlord and Tenant ۱۹۰۷ء موضوع Prescription

اوڈگرز ولیم بلیک (W BLAKE ODGERS)

۱۴ دسمبر ۱۸۸۰ء کو پیدا ہوئے۔ ۱۹۰۳ء میں بی اے اور ۱۹۰۷ء میں ایم اے کیا۔ کورٹس مارشل آفیسر نمبر ۱۹۱۸ء۔ ۱۹ نومبر یار کونسل ۱۹۲۵ء۔۳۱ء مجسٹریٹ ۱۹۳۱ء وفات ۲۵ اپریل ۱۹۶۹ء (ڈکشنری آف لیگل بائیوگرافی ص ۳۴۲)۔

۲۔ مچل ماس: (Michaelmas) ٹرم ۱۹۰۵ء

موضوع: SEA TRAFFIC AND THE LAW RELATING THERETO

ٹرم ۱۹۰۶ء The law of Carrige by land

ٹی جی کارور (T.G CARVER): تامس گلبارٹ کارور، جج ۱۴ء، نومبر ۱۸۴۸ء کو جبرالٹر میں ولیم کارور کے ہاں پیدا ہوئے۔ ایم اے کیا، لنکنز ان سے ۱۸۷۳ء میں بیرسٹری کی۔ ۱۸۹۷ء میں بادشاہ کے مشیر مقرر ہوئے۔ ۱۹۰۴ء میں BENCHER، وفات ۱۲ مئی ۱۹۰۶ء۔

(WHO WAS WHO 1897-1915,P-123)

۳۰۔

موضوع THE LAW OF LAND LORD AND TENANT

(iii)۔ ایڈگر فوا (EDGAR FOA)

۴۔ ٹرم (MICHAEL MAS) ۱۹۰۶ء

موضوع THE LAW OF CARRIAGE BY LAND

(iv)۔ لیکچرار۔ جے اے سیمون (J A SIMON)

۲ جون یلیس برون جج تھے۔ ۲۸ فروری ۱۸۷۳ء کو ریورنڈ ایڈون سیمن کے گھر پیدا ہوئے۔ ۱۸۹۹ء میں بیرسٹری کی ڈگری لی۔ ۱۹۱۰ء میں سر کا خطاب ملا۔ ۱۹۱۰ء میں انر ٹیمپل میں BENCHER، سولی سٹر جنرل (Solicitor General) ۱۳۔۱۹۱۰ء۔

(WHO WAS WHO 1919-LONDON,P-2250)

۵۔ ٹرم HILARY ۱۹۰۷ء

موضوع PRESCRIPTION

(V)۔ ٹی ایچ کارسن (T.H CARRSON)

والد کا نام ریورنڈ جوزف کارسن تھا، ۲۴ نومبر ۱۸۴۳ء کو پیدا ہوئے۔ ٹرنٹی کالج ڈبلن وغیرہ سے تعلیم حاصل کی ۱۹۶۶ء میں بی اے اور ۱۸۶۷ء میں ایم اے کیا۔ ۱۸۶۹ء میں لنکنز ان سے بار ایٹ لاء کیا۔ اسی درس گاہ میں ۱۹۰۷ء میں Bencher مقرر ہوئے۔ وفات ۱۹۱۷ء

(WHO was WHO , 1917,P-397)

(VI)۔ پولوک فریڈرک سر (POLLOCK SIR FREDERICK)

آپ نے محمد اقبال کی بار ایٹ لاء کی ڈگری کے لیے ۲۹ جون کے لنکنز ان کے خصوصی اجلاس میں سفارش کی تھی۔ جسے کونسل نے قبول کر لیا۔ پولوک، ۱۰، دسمبر ۱۸۴۵ء کو لندن میں سر ولیم فریڈرک پولوک کے گھر پیدا ہوئے۔ ایٹن میں تعلیم حاصل کی۔ ٹرنٹی کالج کیمبرج میں تعلیم حاصل کر کے ۱۸۶۵ء میں PITT سکالر شپ کے لیے منتخب ہوئے۔ ۱۸۷۱ء میں لنکنز ان سے بیرسٹری کی ڈگری لی۔ ۱۹۰۶ء میں آپ اس کے BENCHER منتخب ہوئے۔ اس کے بعد آپ نے لیگل رائٹر، پروفیسر اور ایڈیٹر کے طور پر ساری عمر بسر کی۔ قانون سے متعلق آپ نے

بہت سے مقالے اور کتابیں لکھیں۔متعدد یونیورسٹیوں نے انہیں متعدد اعزازات سے نوازا۔آپ نے ۱۸جنوری ۱۹۳۷ءکو انتقال کیا۔(ڈکشنری آف نیشنل بائیوگرافی ۴۰۔۱۹۳۱ء،ص۔۱۰۔۷۔۱۳)۔

جرمنی کے اساتذہ

اقبال نے میونخ یونیورسٹی سے ۴نومبر ۱۹۰۷ء میں ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی ان کے مقالے کا نام The Developement of Metaphysics in Persia تھا۔ان کے نگران پروفیسر ڈاکٹر فریڈرک ہومل تھے اور ان کی رضامندی سے مقالہ پیش کیا گیا تھا۔جرمن زبان کی تعلیم پرائیویٹ طور پر دو نوجوان خواتین ایمی ویگے ناست اور سینے شل سے حاصل کی۔یہ میونخ یونیورسٹی کی ملازم نہیں تھیں۔عطیہ فیضی کے ذریعہ ایک اور فلسفہ کی ماہر فراؤلین راں کی نشاندہی ہوتی ہے۔

۱۔ ویگے ناست(EMILIE EMMA WEGENAST)

۲۶، اگست ۱۸۷۹ءکو پیدا ہوئی۔۱۱اکتوبر۱۹۶۴ءکو وفات پائی۔ہائیڈل برگ کی شیرر منزل میں اقبال کی جرمن زبان کی ٹیوٹر تھی، اقبال نے ان سے گوئٹے کا ڈرامہ فاؤسٹ پڑھا۔ویگے بڑی خوش شکل، مہذب اور باسلیقہ خاتون تھی۔اقبال اس کو پسند کرتے تھے۔گوئٹے کے علاوہ اقبال نے ان سے ہائنے (HEINE) بھی پڑھا تھا۔دونوں کے درمیان خط کتابت بھی رہی۔ان کے ساتھ گزارے ہوئے ایام کو اقبال "پُرمسرت دن" کہتے ہیں۔(نوائے وقت،۹ نومبر۱۹۸۴ء:مضمون، اقبال اور ویگے ناست۔

۲۔سینے شل ان کے صحیح نام کا علم نہیں ہوسکا نہ ہی حالات زندگی دستیاب ہوسکے ہیں۔

۳۔راں فراؤلین:پروفیسرRANN کی بیٹی تھی۔ان کا موضوع فلسفہ تھا۔اقبال نے فلسفہ کے سلسلہ میں فراؤلین سے بہت کچھ سیکھا۔ان کے حالات زندگی دستیاب نہیں ہوسکے۔

۴۔ فریڈرک ہومل(FRIEDRICH HOMMEL)

۳۱جولائی ۱۸۵۴ءکو جرمنی کے شہرANSBACH میں پیدا ہوئے۔لائپزگ(LIPZIG)میں تعلیم حاصل کی۔ڈاکٹریٹ کے بعد میونخ کے کتب خانہ میں کام کیا۔۱۸۷۷ء میں جرمن یونیورسٹی میں پروفیسرشپ کے لیے عبرانی زبان(SEMIEIAN)میں خصوصی تعلیم حاصل کی۔۱۸۸۵ء میں اسسٹنٹ پروفیسر ہوگئے۔۱۸۹۲ء میں پروفیسر اور ۱۹۲۵ء میں ریٹائر ہوگئے۔آپ کو علوم شرقیہ میں بڑی دلچسپی تھی۔مصری زبان اور قدیم ترکی زبان بڑی اچھی طرح جانتے تھے۔ڈاکٹریٹ کے لیے آپ کا موضوع یہ تھا۔THE NAME OF MAMMALS IN THE SEMETIAN LANGUAGES.اقبال کے علاوہ ڈاکٹریٹ کے لیے آپ نے دو اور طلبا کی نگرانی بھی کی تھی۔وفات: ۱۷،اپریل ۱۹۳۶ء(مجلہ اقبال،بزم اقبال،لاہور،اکتوبر۱۹۸۹ء)

کتابیات

سعیداختر درانی، اقبال یورپ میں ،اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۹۵ء☆سلطان محمود حسین سید،ڈاکٹر، اقبال کی ابتدائی زندگی اقبال اکادمی،لاہور۱۹۸۱ء☆سلطان محمود حسین سید،ڈاکٹر علامہ اقبال کے استاد شمس العلماء مولوی سیدمیرحسن، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ، ۱۹۸۱ء ☆سلیمان ندوی،یادرفتگان،مجلس تشیبہات اسلامیہ کراچی،۱۹۸۳ء ☆عطیہ بیگم،اقبال،مترجم ضیاءالدین برنی،اقبال اکیڈمی،کراچی۱۹۵۶ء ☆فیروزالدین، یادگار دربار دہلی، لاہور۱۹۰۳ء☆نذیرنیازی،دانائے راز، اقبال اکادمی،پاکستان لاہور،۱۹۷۷ء☆اوری اینٹل کالج میگزین ،اگست۱۹۶۲ء پنجاب یونیورسٹی لاہور۔☆مجلہ اقبال ،بزم اقبال،کلب روڈ لاہور،اکتوبر،۱۹۸۹ء☆نوائے وقت روزنامہ لاہور، ۹نومبر ۱۹۸۴ء☆سراج الاخبار جہلم، ۲۹ نومبر ۱۹۹۸ء☆A History of Government College, Who was Who, ☆Lahore. 1964. London. 1916-28 1917,1919,1923,1925,1929,1929-40 Ency. Britannica, vol, 8 - 10 ☆1951-60. Columbia Viking Desk ☆

Council of Legal ☆Encyclopaedia,1963. Education, Calender,1907-8,Office of theil 15, old Square, Lincoln's Inn w.c. Dictionary of Legal ☆London. Biography.1845-1945 By B.A. Schofield. Barrry Rose Law Publishers, Records of the ☆Ltd,Chichester Honorable Society of Lincoln's Inn, Vol-III , Admission's From AD 1894-A D Black ☆1956.Lincolns Inn.1981. Book,lincoln's Inn 1981pages,234, 236, p.237.Punjab University Callender 1897-98' .1918-1919.Punjab Gazett vap-III 1 875-1897.

سید سلطان محمود حسین

استعمار

اقبال نے برصغیر کی غلامی کے ایام میں، جب انگریز کی تہذیبی یلغار عروج پر تھی، آنکھ کھولی۔ اس وقت پورا برصغیر استعمار کا براہ راست ہدف تھا۔ مشرق پر اس کی حریص نظریں گڑی ہوئی تھیں اور یہ سب نتیجہ تھا مسلمان اقوام کے داخلی انتشار، بے حسی اور سہل پسندی کا۔ مسلمان اقوام خود اپنے ملی شعور کو مجروح کرنے پر تلی بیٹھی تھیں۔ تعصب اور لسانی اور نسلی منافرت ان میں عام ہو چکی تھی۔ وطنیت کا تصور اور تعصب فراواں تھا اور مذہب میں فقط ظاہرداری کے رویے کو فروغ حاصل تھا۔ گویا پوری ملت اسلامیہ عالم پیری سے گذر رہی تھی۔

اقبال نے یہ سب کچھ اپنی رگ جاں میں محسوس کیا۔ تہذیب مغرب کے اثرات اقبال کے سامنے تھے۔ چنانچہ انہوں نے ان کا گہرا مطالعہ کیا۔ پھر ایک لائحہ عمل کے تحت جہاں تہذیب فرنگ پر بھرپور علمی انتقاد کیا، وہاں مغرب زدہ مسلمان اقوام کو اس استعمار سے نبٹنے کی تعلیم بھی دی۔ مشرق میں الحاد اور لادینیت کے اثرات نے مشرق کا وقار دگرگوں کر کے رکھ دیا تھا۔ اقبال نے پہلے مرض کی تشخیص کی اور اس نتیجے پر پہنچے کہ قرونِ وسطیٰ کا تصوف، قومیت اور ملحدانہ سوشلزم یاس زدہ انسانیت کے دکھوں کا مداوا کسی طور نہیں کر سکتے۔ (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۸۹)

اقبال ان مسلم مفکرین میں سے ہیں جنہیں اس صدی کے آغاز ہی میں مغربی تہذیبی اور سیاسی خلفشار اور استعماری رویے کا تنقیدی اور غائر جائزہ لینے کا نہ صرف موقع ملا بلکہ اس میں انہیں ایسے محرکات نظر آئے جو اگر ایک طرف اقوام مشرق کے لیے تباہ کن تھے تو دوسری جانب خود مغرب کی تباہی پر بھی شاہد تھے۔ (بانگ درا، ۱۴۱)۔

انہیں اس بات کا اندازہ اپنے پہلے سفر اور قیام یورپ کے دوران ہی ہو گیا تھا۔ چنانچہ آخری سفر یورپ کے زمانے اور وفات تک انہیں مغرب کے تاجرانہ رویے اور استعمارانہ ذہنیت کے ساتھ ہی ساتھ اقوام مغرب کے استحصال، ہوس زر اور حُب جاہ کے نتائج اپنی آنکھوں سے دیکھ لینے کا پورا پورا موقع ملا۔ پہلی جنگ عظیم کا تہذیبی اور سیاسی صلہ ان کے پیش نظر تھا۔ جس میں انہیں سراسر سامانِ عبرت نظر آیا (جاوید نامۂ ۷۶/۶۶۰)۔ اپنے عہد کے تہذیبی اور سیاسی انقلابات اور بعض مغربی تحریکوں کے دوررس نتائج کو اقبال اچھی طرح بھانپ گئے تھے۔ انہیں دکھائی دے رہا تھا کہ مغرب کی طرف سے اٹھنے والے تہذیبی اور سیاسی استعمار کی آندھی مشرق کی معرفت اور محنت کو ملیامیٹ کر کے رکھ دے گی۔

عہد اقبال ہی میں مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کے حوالے سے اقبال کے ملفوظات اور اس کی فکر پوری طرح کھل کر سامنے آ سکی یا نہیں، اس میں اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس بات میں کوئی کلام نہیں کہ انسانیت کی معاشری، معاشی، تہذیبی اور سیاسی رہنمائی رفتہ رفتہ ایشیا کی طرف لوٹ رہی ہے اور ایشیا کا تشخص اب ملت بیضا کے وجود کے ساتھ ہی مشروط ہے، یعنی اسلام اور فقط اسلام کے ساتھ۔ اقبال نے مغرب کے تہذیبی اور سیاسی استعمار کے خلاف اپنی فکری جدوجہد کا آغاز کرنے سے قبل مغرب کی تاریخ کا بھرپور مطالعہ کیا ہے۔

اقبال کا رویہ پورے مشرق میں ہونے والے مغربی تہذیبی اور سیاسی انقلاب کو محیط ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے عہد کے دوسرے مسلم

مفکرین سے بہت آگے ہیں۔ ان کے پورے فکری دفاعی نظام میں کسی ایک خطے یا کسی ایک قوم کے سیاسی رویے کے ساتھ زمانی مطابقت اگر ارادی ہے تو اتفاقی ہے ورنہ فی الاصل ان کی سوچ پورے مشرق کے لیے ہے۔ وہ برصغیر کے باشندے تھے لیکن برصغیر میں بھی مسلمانوں کی محض سیاسی یا اقتصادی جدوجہد ان کے نزدیک بے کار تھی۔ وہ اسے بھی حفاظت تہذیب اسلامی کے ساتھ مشروط سمجھتے تھے۔ اسلام سے الگ رہ کر کوئی بھی جدوجہد ان کے نزدیک کوئی معنی نہیں رکھتی تھی۔ اپنے ایک پیغام میں انہوں نے واضح طور پر کہا کہ '' جمہوریت، قومیت، اشتراکیت اور فسطائیت وغیرہ سب ملوکیت کے شاخسانے ہیں جنھوں نے روح انسانی کو یوں کچلا ہے کہ تاریخ انسانیت کے تاریک ادوار بھی اس کی مثال پیش نہیں کرتے۔ یہ سب تسلط کی بھوک کے مختلف اظہار ہیں اور یہ ساری مغربی جدوجہد ایک استعماری جبر ہے جس نے کمزور اقوام پر اپنی حکومت کا جوا ڈال کر انہیں ان کے مذہب، اخلاق، تہذیب و ثقافت، روایات اور ادب سے محروم کر دیا ہے۔ یہ استعمار ملوکیت کی جونک ہے جو برابر مشرق کا خون چوس رہی ہے۔

قیام یورپ کا زمانہ اقبال کی چشم بصیرت پوری طرح وا ہونے کا زمانہ قرار دیا جا سکتا ہے جب انہوں نے مشرق اور مغرب کا تہذیبی موازنہ کیا اور اسلام کا رخ کردار ان کے سامنے ایک معین شکل اختیار کر گیا۔ یہ درست ہے کہ اقبال کا براہ راست خطاب ملت اسلامیہ ہی سے رہا۔ مگر انہوں نے معذرتی لہجہ کبھی اختیار نہیں کیا۔ بلکہ اسلام کو عالمی تحریک اور انسانی حوالے سے پیش کرنے کی سعی کی اور گویا اسلام کو ایسے ڈھب میں پیش کر کے مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا متبادل دیا جس کے نتیجے میں تعصب اور تنگ دائروں سے ابھرنے والے تضادات حق اور احترام کے نصب العین کے تابع ہو کر زائل ہو جاتے ہیں اور عالمی وفاداری سے معمور معاشرے کی تشکیل ممکن ہو جاتی ہے۔ یہ نتیجہ اقبال کے فکری نظام میں ایک عقیدہ بلکہ ایک مسلمہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے۔ انہوں نے برصغیر بلکہ پورے مشرق کی زوال آمادگی اور اس کے مصائب کا سرچشمہ مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کو قرار دیا جس نے روح مشرق کو کچل کر رکھ دیا تھا، یہی نہیں بلکہ اسے اظہار نفس کی اس مسرت سے بھی محروم کر دیا تھا جس کی بدولت کبھی اس میں ایک شاندار تہذیب پیدا ہوئی تھی۔ قیام یورپ نے مغرب کے جدید تمدن کا طلسم ان کی نظروں میں تار عنکبوت بنا کر رکھ دیا تھا۔ وہ اس تنگ نظری اور تعصب سے اور خود غرضانہ رویے سے واقف ہوئے جسے مغربی استعمار نے تہذیب اور سیاست کے عنوان سے اپنے دامن میں چھپا رکھا تھا۔ پہلی جنگ عظیم کے مابعد کی بربادی پورے مغرب کے لیے طعنہ بن جاتی ہے جس میں تہذیب اور سیاست کے نام پر وطنیت، نسلیت اور نام نہاد مساوات اور بے روح صداقت کے پرخچے اڑ گئے۔ اس جنگ کی مابعدیات اپنے ساتھ سرمایہ داری اور استبداد لے کر آئیں اور یہ سارا کچھ پوری انسانیت کے لیے مغرب کے ہولناک تحائف تھے۔

مغربی تہذیبی استعمار کی یلغار میں اقوام مشرق نے جو رعنائی دیکھی، اقبال نے اس رعنائی کے باطن میں منافقت، خود فروشی، استبداد اور قیصریت کو دریافت کیا اور نفسانیت اور انانیت محض کو محسوس کیا، مگر ان کی فکر میں یہ بات محض احساس کی حد تک ہی نہ رہی بلکہ اپنے فکری استحکام کے بل پر اقبال نے اس استعمار کے خلاف ایک باقاعدہ جہاد کا آغاز کیا۔ یورپ میں اقبال وطنیت کے جذبے سے سرشار گئے تھے۔ یہ وطنیت اس شجر استعمار کی ایک شاخ تھی جسے فرنگی مقامروں نے مشرق کی سرزمین میں کاشت کیا تھا، لیکن جب اقبال کو پورے مغرب میں مادہ پرستی، دہریت اور زر پرستی نظر آئی تو استعماری وطنیت کا مفہوم ان پر کھل گیا اور وہ خوب سمجھ گئے کہ مغرب میں وطنیت سے مراد بین الملی تنازعات کے سوا اور کچھ بھی نہیں پھر تہذیب نوی کے تراشیدہ اس بت سے انہیں نفرت ہو گئی۔ انہوں نے مسلمان کی تعریف صرف مصطفوی ہونا اور اس کا دیس فقط اسلام کو قرار دیا اور مسلمانوں کے لیے یہ تجویز کیا کہ وہ جس قدر جلد ہو سکے اس بت کو خاک میں ملا دیں۔ اگر یہ قائم رہتا ہے تو قومیت اسلامی کی جڑ کٹتی ہے (بانگ درا، ۱۶۱)۔

وطنیت جہاں جہاں بھی مشرق میں مغربی استعمارانہ حکمت عملی کے تحت آئی، اس نے اقوام مشرق کو شدید نقصان پہنچایا جو آگے چل کر اقتصادی انحطاط کا باعث بھی بنا۔ خود مغرب میں بھی اس کے نتائج کچھ مختلف نہ تھے۔ وطنیت کے مکروہ رویے نے ہی اقبال کو مغربی استعمار کے ایک اور حربے، سرمایہ داری سے بھی متنفر کر دیا جو اسلام کی روح کے بھی

خلاف تھا۔ اگرچہ سرمایہ داری کے خلاف یہ رجحان خود مغرب کے ایک حصے میں پیدا ہوا لیکن وہ اس قدر شدید تھا کہ حد اعتدال سے آگے نکل گیا اور اشتراکیت میں ڈھل گیا۔ اقبال کے ہاں اشتراکیت کے اس پہلو کے لیے بہر حال ایک نرم گوشہ موجود ہے جس کا تعلق انسان دوستی یا فلاح انسانیت سے ہے۔ اگرچہ اس کی مذہب بیزاری اور دہریت سے انھوں نے کبھی کوئی واسطہ نہیں رکھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام زندگی کے ہر عہد میں اقبال کی متاع عزیز رہا ہے۔ چنانچہ اشتراکیت کے لیے بھی، جو ہر چند اپنی بعض صورتوں میں مغربی استعمار ہی کی ایک شکل ہے، اقبال نے صرف اس حد تک استحسانی رویہ روا رکھا جس کا تعلق فلاح انسانی سے تھا۔ سود، جس پر سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد ہے، اس کی نفی کرتے ہوئے اقبال نے اسلام اور اشتراکیت کے تعلق کو واضح کر دیا ہے۔ مزدور کا جو حشر زردار کے ہاتھوں ہو رہا تھا، وہ مغربی استعماری ذہنیت کا ایک مکروہ اظہار تھا جس کے خلاف اپنے عہد کے مشرقی شعراء میں سے صرف اقبال کو حرف حق کہنا نصیب ہوا۔ اقبال کی نظم "لینن خدا کے حضور میں" اس کی بہترین مثال ہے۔ یہ نظم مغربی مدنیت کے بھیانک چہرے سے پردہ اٹھانے کے مترادف ہے۔ اقبال مغربی استعمار کا مقابلہ کرتے ہوئے ایک حد تک اشتراکیت کے ساتھ چلتے ہیں مگر وہ اعمال کے جائزے کے بعد انسانوں میں صحت عمل کی بنیاد کے قائل بھی ہیں اور محض مساوات شکم کو معاشری ہیئت کے لیے امن کی بنیاد ہرگز نہیں مانتے۔ مارکس، جو اشتراکیت کا فکری منبع ہے، اس کے احترام کے باوجود اقبال کو اس سے اختلاف بھی ہے اور وہ اس کی مساوات شکم کے تصور کو رد کرتے ہیں۔ آگے چل کر وہ اشتراکی آمرانہ رویے کی بھی نفی کرتے ہیں جس میں زمام کار بے شک مزدور کے ہاتھ میں چلی جائے لیکن ان کے نزدیک یہ بھی ایک طرح سے پرویزی حیلہ ہے (بال جبریل، ۴۰)۔

جہاں تک مغربی استعماریت کی ایک شاخ فسطائیت کا تعلق ہے، "ضرب کلیم" میں اقبال نے مسولینی کی زبان سے یورپ کے سیاسی مدبرین کو جو کچھ کہلوایا ہے وہ اس بات کی شہادت ہے کہ اقبال نے فسطائی وطنیت کو ہرگز کلمہ خیر سے یاد نہیں کیا بلکہ ایک طنز کے پیرائے میں اسے بھی مغربی استعمار ہی کی ایک مکروہ شکل تسلیم کیا ہے۔ مسولینی کی زبان سے اقبال مغربی استعمار کو پردہ تہذیب میں غارت گری اور آدم کشی قرار دیتے ہیں (ضرب کلیم، ۱۵۰)۔

مغربی استعمار اپنے ساتھ اقوام مشرق کے لیے سیاسی حوالے سے ایک اہم سوغات جمہوریت کے نام سے بھی لے کر آیا اور یہ ایک ایسا سیاسی فلسفہ ہے جو بظاہر خوبصورت بھی ہے لیکن جمہوریت کے حوالے سے اپنی زرداری کے بل پر سریر آرائے حکومت علی العموم سرمایہ دار یا زمیندار ہی منتخب ہوتے ہیں۔ حکومت بظاہر اکثریت کی نمائندگی کرتی ہے لیکن فی الحقیقت ایک مختصر گروہ اکثریت پر حکومت کرتا ہے۔ اقبال نے جس استعماری طرز جمہوری سے گریز کا سبق دیا ہے وہ درحقیقت یہی جمہوری استبداد یا مغرور صدخر کی حکمرانی ہے (پیام مشرق، ۱۳۵)۔

اس سیاسی نظام میں بظاہر مجلس آئین، اصلاح و رعایت و حقوق کی بات ہوتی ہے لیکن اقبال مغربی جمہوری نظام کو نوائے قیصری شمار کرتے ہیں (بانگ درا، ۲۶۱)۔ ان کا اپنا عقیدہ اس بات میں روسو سے قریب قریب ہے یعنی یہ کہ جمہوریت بے شک ایک اچھا سیاسی فلسفہ ثابت ہو سکتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اسے ایسی جگہ عمل میں لایا جائے جہاں عوام کا سیاسی شعور اپنے معراج پر ہو۔ اقبال معاشرے میں انسان کی قدر و قیمت اسے گن کر تو نہیں بلکہ اس کے عملی پایہ کو دیکھ اور پرکھ کر متعین کرتے ہیں اور مغربی جمہوریت کے مقابلے میں انسان کی رائے کا یہی معیار پیش کرتے ہیں۔ جس چیز کو اقبال سلطانی جمہور کا نام دے کر اس کو مشرق میں دیکھنے کے خواہش مند ہیں، اس کا مغربی سیاسی جمہوری فلسفے سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس کی بنیاد سراسر تعلیمات اسلامی پر ہے۔

اقبال کی زندگی میں ہی اقوام مغرب نے جمعیت اقوام کی داغ بیل ڈالی اور اسے اس طرح تشکیل دیا کہ اس میں بظاہر اقوام مشرق کو بھی جگہ دی گئی۔ جہاں تک اس بین الاقوامی ادارے کے مقاصد کا تعلق تھا، یہ ظاہری طور پر واقعی دلکش و دلپذیر تھے جنگ سے گریز، امن عالم اور اتحاد کی ترقی، عدل کا قیام اور انصاف کا احترام، تنازعات کی مخلصانہ ثالثی، یہی دل فریب باتیں جمعیت اقوام کے مقاصد عالیہ تھے لیکن اس کے سامنے مغربی اقوام نے ایشیائی و افریقی اور بعض یورپی غریب قوموں کے ساتھ قاہریت کے مظاہرے کیے اور اس جمعیت کے مقاصد کو کھلم کھلا پامال

کیا لیکن مغربی استعماری ذہنیت رکھنے والی اقوام، جو اس مجلس پر چھائی ہوئی تھیں، انہوں نے اس کے ضمیر کو بیدار نہیں ہونے دیا۔ ان قوموں نے تخفیف اسلحہ کی قرار دادیں بھی منظور کیں اور ساتھ ہی ساتھ اسلحہ کے انبار بھی لگا دیے۔ اقبال نے دیکھ لیا تھا کہ یہ جمعیت ایمان کی دولت سے محروم ہے اور اس کی اساس سراسر مادیت اور خودغرضی پر رکھی گئی ہے، اس لیے کامیابی اس کے نصیب میں ہرگز نہیں۔ اقبال نے مشرق کو اس کے حربوں سے متنبہ کرتے ہوئے اسے فتنہ گروں کی جماعت اور داشتہ پیرک افرنگ قرار دیا اور کہا کہ مغربی عظیم طاقتوں کا یہ اتحاد صرف کمزور قوموں کی تباہی اور ان کی بندر بانٹ چاہتا ہے اور نام نہاد دردمندانِ جہاں کے باطن کی قلعی کھول کر رکھ دی ہے (پیامِ مشرق، ۱۹۳)۔

پھر ساتھ ہی اس کا حل بھی تجویز کر دیا اور مغرب کے استعماری رویوں کی کوتاہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مسلم اقوام مشرق کی ایک الگ جمعیت اقوام کا ذکر کیا جس کے لیے وہ بطور مرکز تہران کا نام تجویز کرتے ہیں۔ آج سے لگ بھگ پچاس سال قبل پیش کی گئی اقبال کی یہ تجویز کس قدر معنی خیز ثابت ہو رہی ہے (ضرب کلیم، جمعیت اقوام شرق، ۱۴۷)۔

واقعہ یہ ہے کہ مشرق اور اقوام مشرق پر مغربی، استعماری، سیاسی، معاشی اور تہذیبی اثرات کا غلبہ ایک طرح کے استحصال کا واضح رنگ اپنے اندر رکھتا ہے۔ تاریخ کے جس عہد میں مشرق کو اس مکروہ استحصال کا سامنا ہوا، اقوام مشرق ذہن اور رویے کے ایک عجیب تضاد کا شکار ہو گئیں۔ مغربی استعمار کی یلغار نے اقوام مشرق کے اندر معاشرتی سطح پر ایک تہذیبی تصادم کی صورت بھی پیدا کر دی۔ اب یہ اپنے ماضی سے پوری طرح منقطع ہونے کی ہمت نہ رکھتی تھیں کیونکہ ان کا ماضی واقعی اس قدر شاندار اور قوی تھا کہ آسانی کے ساتھ اس کا گلا گھونٹنا ممکن ہی نہ تھا اور استعمار کے تہذیبی اور سیاسی حربے بھی اس قدر دلکش اور دلفریب تھے کہ ان سے بھی مفر ممکن نہ تھا۔ ملت اسلامیہ کا یہ ایک عجیب و غریب اور خطرناک موڑ تھا۔ حیرت یہ ہے کہ اس موڑ پر ملت کی رہنمائی کرنے والا کوئی بھی دانش ور عزم اور عقیدے کے ساتھ آگے بڑھتا دکھائی نہیں دیتا۔ چند ایک نام گنے بھی جا سکتے ہیں لیکن ان کا تجزیہ یا تو سرے سے درست نہ تھا یا ادھورا تھا۔ ان میں سے بعض تو توجیہ اور تاویل کا شکار تھے اور بعض معذرتی ہو کر رہ گئے۔ چند ایک کو مصلحت اور ذہنی مرعوبیت کا مرض چاٹ گیا۔ اس سارے پس منظر میں فقط اقبال ہی ایک ایسے مسلم دانش ور اور فلسفی شاعر نظر آتے ہیں جو مغربی استعماری حربوں کی تہ میں اتر کر ان کا مناسب تجزیہ بھی کرتے ہیں اور پھر اس سلسلے کی دانش ورانہ ذمہ داریاں بھی نہ صرف قبول کرتے ہیں بلکہ انہیں تہذیبی اور سیاسی ہر محاذ پر بجا لاتے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال نے اپنا فرض صرف قیام یورپ کے دوران ہی نہیں نبھایا بلکہ عمر کے آخری ایام تک انہوں نے مغربی فکر و فلسفہ اور سیاسی رویے کا بنظر غائر مطالعہ بھی جاری رکھا۔ یہ فیصلہ انہوں نے قیام یورپ کے دوران ہی کر لیا تھا کہ قصر ملت بیضا کے دریچے دو طرفہ کھولے جائیں تاکہ افکار تازہ کی صحت مند ہوا سے اقوام مشرق کی فضا محروم نہ رہ جائے اور صدیوں کے علمی رویے کا بند پانی بو بھی نہ دینے لگے اور یہ کہ اگر ایسا نہ ہوا تو مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا مقابلہ اقوام مشرق کے بس کی بات نہ رہے گی۔ اقبال اس صدی کے وہ واحد مسلمان مفکر ہیں جنھوں نے اسلام کو ایک مربوط فکر کے لباس میں اس دعوے کے ساتھ پیش کیا کہ یہ خود زمانہ حاضر کے خیالات، میلانات اور رجحانات کے لیے معیار تنقید ہے (کرار حسین، ۱۲۳)۔

ان کی صائب رائے یہ تھی کہ اگر مسلمان دانش ور اسلامی فکر میں کوئی قابل قدر اضافہ نہیں کر سکتے تو کھوکھلی تجدد پسندی پر صحت مند تنقید تو کی جائے تاکہ استعماری تجدد پسندی کے سیلاب کے آگے بند باندھا جا سکے (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۱۵۲)۔

اقبال نے اصولی طور پر مغربی استعمار کی مخالفت کو اپنا عقیدہ یا لائحہ عمل فقط اس لیے بنایا کہ وہ جان گئے تھے کہ مغرب مشرق کے لیے خدائی کرنے کا دعویدار بن چکا ہے جبکہ خود مغرب نے اپنے لیے اقتدار اور زر اندوزی کے بتوں کو بطور خدا کے تجویز کر لیا ہے۔ ان حالات میں مغربی دین و دانش کے پس منظر میں ہوس کی حیلہ گری

کے سوا کچھ بھی نہیں۔

اقبال کا کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے اپنے ضمیر کی تربیت کے بعد مغربی غلبہ اور تسلط کے خلاف اقوام مشرق کے ضمیر کی تربیت کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا۔ اسلام کا بیج ان کے شعور کی گہری سطح سے پھوٹتا ہے اور تناور درخت بنتا ہے۔ چنانچہ یہ اقبال تھے جنہوں نے اسلام کو تاریخ کی اساس اور روح قرار دیا۔

اقبال مغربی استعمار کے اس لیے بھی خلاف ہیں کہ اس کی مدنیت کا ضمیر دین کی روح سے خالی ہے اور مغربی اخوت کا دارومدار فقط نام و نسب پر رہ گیا ہے جسے اب عیسائی اخلاقیات بھی ختم کرنے سے معذور ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مغرب کا قبول اسلام بھی شاید اس کی مدنیت کے ضمیر کو پاک نہ کر سکے کیونکہ مغرب اگر اسلام قبول بھی کر لے تو بھی وہ مشرق کے سیاہ روز مسلمان کو غلام ہی رکھے گا کیونکہ وہ نسلی غرور کا شکار ہے اور اس نسلیت کو اقوام مشرق میں بھی پھیلا رہا ہے۔

مغربی استعمار کے جملہ پہلوؤں کے حسن و قبح اقبال پر خوب خوب منکشف ہوئے۔ انہوں نے تہذیب، علم، حکمت اور سیاست کے مغربی معجزات کے غرور کو بھی ملاحظہ کیا مگر اس کی تہ میں انسان کی مردہ دلی اور بے ضمیری کو بھی دیکھا۔ مشرق کی خودی اور مغرب کا ضمیر، دونوں ان کے نزدیک مردہ ہو چکے تھے۔ وہ مشرق اور مغرب، ہر دو کی روش اور مزاج سے غیر مطمئن تھے۔ ان کے نزدیک مغرب کی استعماری چال بازیاں اور مشرق کے بے روح مراقبات اور توکل و قناعت، انسان کی بربادی کے لیے یکساں حکم رکھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے بڑے سلیقے سے بیک وقت ان کی مدافعت اور ان کی اہمیت کے اظہار کا رویہ اپنایا اور جہاں ان کے تاریک پہلوؤں کی بے معنویت کو واضح کیا وہاں ان کی معنویت کے دوسرے رخ کو نکھارنے کی ذمہ داری بھی اٹھائی۔ ایک دانش ور کے لیے حقیقتاً یہ ایک کٹھن مرحلہ تھا، تاہم اقبال اس سے بخوبی عہدہ برآ ہوئے۔ تہذیب مغربی کی گہرائیوں میں اترنے کے بعد جہاں وہ اس کے ناقد تھے وہاں انہیں اس کے باطن میں اگر کچھ خوبیاں بھی نظر آئیں تو وہ اس سے بے اعتنا نہیں ہوئے۔ یہ بات بہر طور لائق استحسان ہے کہ مغربی فکر کے گہرے باطن میں علم کی سچی لگن، تسخیر فطرت اور جہالت کے خلاف جدوجہد کی جو قوت بخش قدریں موجود ہیں۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam مغربی قوموں میں سے خاص طور پر انگلستان کی قوت عمل کو انہوں نے شاندار لفظوں میں سراہا بھی ہے کہ سچائی، ہمت، بلند نظری اور قوت کی اقدار کو خراج بھی پیش کیا جائے اور اس کی تائید اور توصیف میں بخل سے کام نہ لیا جائے (مقالات اقبال، ۱۵۸)۔

دراصل اقبال فرسودگی اور گریز کے مخالف تھے اور فرد کی آزادی پر یقین رکھتے تھے اور معاشرے میں ہر سطح پر ندرت، جدت اور انقلاب کے آرزومند تھے۔ سیاست کو اخلاق سے بے تعلق نہیں جانتے تھے۔ جنگ عظیم کی حشر سامانیاں ان کے سامنے تھیں جس نے انسان کی جغرافیائی پہچان کو اس کے لیے ایک آزار بنا کر رکھ دیا تھا۔ پیام مشرق کا دیباچہ ان کی اسی سوچ کی شہادت ہے۔ اقبال کے ہاں دوسرے مسلمان مفکرین سے ایک الگ رنگ پایا جاتا ہے۔ وہ اسلامی اتحاد ہی کو بجائے خود مغربی استعمار کے مقابلے میں ایک سیاسی وحدت خیال کرتے تھے۔

اقبال نے تہذیب مغرب کا تنقیدی جائزہ لینے کا مشورہ دیا اور برے بھلے کی پہچان خود کرنا سکھایا۔ انہوں نے مشرق کو بتایا کہ قوت مغرب کا راز چنگ و رباب، دختران بے حجاب، ساحران لالہ رو، عریانی ساق، قطع مو، فروغ خط لاطینی یا لادینی افکار میں ہرگز نہیں بلکہ قوت افرنگ اس کے علم و فن میں ہے اور اگر ہو سکے تو مغرب کے علمی رویے کو اپنائے لیکن مشرق اس مغز کی بجائے ملبوس فرنگ پر ہی قناعت کر گیا ہے (جاوید نامہ، ۷۸)

اس ذہنیت نے مسلمانوں میں اتحاد کی بجائے علیحدگی پسندی کے رجحان کو فروغ دیا ہے (بانگ درا، ۳۰۴)

یہی ان کی تہذیبی اور سیاسی فکر کا بنیادی نکتہ ہے۔ اس باب میں انہیں برصغیر کے بعض دینی رہنماؤں کی مصلحت کیش روش سے گلہ بھی تھا جو مغربی استعمار کی ملوکانہ اغراض میں اس کے معاون بن رہے تھے۔

عالم اسلام میں خلافت کا اپنے انجام کو پہنچنا بے شک ایک تاریخی المیہ تھا۔ اقبال بھی اس سے متاثر ہوئے، اس لیے کہ درپردہ

مغربی استعمار بھی اس کے عقب میں تھا۔ تاہم اقبال کسی نمائشی خلیفہ کے وجود کو اتحاد اسلامی کی راہ میں رکاوٹ اور استعماری حربوں میں شریک جانتے تھے۔ اس کا علاج انہوں نے یہ تجویز کیا کہ اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری تشکیل دی جائے۔ وہ مغربی استعمار کی یلغار کے سامنے ایک عرب وفاق کے قیام کی اہمیت کے قائل تھے۔ دوسری طرف ایشیائی قوموں کو انہوں نے ایک جمعیت اقوام ترتیب دینے کا مشورہ بھی دیا۔ دراصل اقبال عالم اسلام کی دولت مشترکہ کو مغربی استعمار کے خلاف بطور دفاع کے قائم ہوتے دیکھنے کے آرزومند تھے۔ انہیں دکھ تھا کہ ایرانی ہوں ترک یا عرب، تمام اقوام مشرق محکومی کے باعث مغربی استعمار کی حیلہ گری کو محسوس کر لینے کی قوت سے محروم ہوتے جا رہے ہیں (ضرب کلیم، ۶۹/۵۳۳)

اقبال نے ترکوں کے انقلاب کے بعد محسوس کیا کہ مغرب کی معاشرتی تقلید محض سے کسی قوم کی عملیت کے قوی نئی زندگی حاصل کرنے سے قاصر رہ جاتے ہیں اور یہ رویہ بھی محض ماضی پرستی کے رویے سے اپنے نتائج کے اعتبار سے کچھ مختلف نہیں۔ مغربی استعمار کے خلاف اتاترک اور رضا شاہ نے پہلے پہل جو جہاد کیا، اقبال اس سے بے شک متاثر تھے لیکن انہیں بھی مغربی تہذیبی طوفان میں بہتے ہوئے پایا تو مایوس بھی ہوئے (ضرب کلیم، مشرق، ۱۴۳) وہ عربوں کی غلط اندیشی سے بھی پریشان تھے۔ مصر میں سیاسی بیداری کو دیکھا لیکن اس کے ہمراہ آنے والی وطن پسندی اور تقلید مغربی انہیں کھلتی تھی۔

ایران میں ساسانی اقدار تہذیب کے احیاء کی تحریک جو نسل کی بنیاد پر چلائی گئی، اقبال کی روح کا آزار تھی۔ برصغیر میں مسلمانوں کے تہذیبی زوال اور اقتصادی مسئلے پر وہ بار بار قائداعظم کو خطوط لکھ کر ایک نئے وطن اور آزادی کی تحریک کو جاری رکھنے کی تائید کر رہے تھے اور یہ ساری اقوام مغربی استعمار کی یلغار کے آگے بے دست و پا تھیں۔ مغربی عقل فسوں پیشہ نے مشرق میں مجرد وطنیت کو فروغ دیا۔ اقبال نے اس پر بھی ماتم کیا اور اس کے پیراہن کو مذہب کا کفن قرار دیا۔ (بانگ درا، ۱۶۰)

مغربی تہذیب اور سیاسی استعمار کا ایک اور خطرناک رخ بھی تھا جس کا تجزیہ کیے بغیر اقبال سے رہا نہ جا سکا۔ انہیں اس کی زہرناکی میں یہودی بھی نظر آ گیا تھا، جو سراسر مغربی سازش کے تحت ارض مقدس اور فلسطین میں اپنی جڑیں مضبوط کر رہے تھے۔ مغربی استعمار کی دلی خواہش تھی کہ یہود کی حمایت کرتے ہوئے فلسطین میں عربوں کی قوت کو ختم کر دیا جائے۔ غیر قانونی طور پر وہاں عربوں کی اکثریت کو اقلیت میں تبدیل کر کے وہاں پورے یورپ سے یہودی لا بسائے جائیں۔ یہاں تک کہ ان کا ملک اسرائیل بن جائے۔ اقبال نے اسے استعماری حیلہ گری قرار دیا۔ (ضرب کلیم، ۱۵۶۔۱۵۷) بلکہ اس مسئلہ پر ایک بھرپور بیان سارے عالم اسلام کے لیے جاری کیا۔ آپ نے ارض مقدس میں اسرائیل کے قیام کی سازش کو مشرق کے دروازے پر ایک خطرناک مرکز کا قیام قرار دیا (اقبال نامہ، ج ۱، ص ۴۵۱)۔

انہوں نے مصر کو بھی یہودی استعمار سے متنبہ کیا اور کہا کہ عالم عرب پر ناجائز تسلط جمانے کے لیے جس طرح یہود کو مغرب نے کھلی چھٹی دے دی ہے، ایک روز یہ سود خور قوم اس قدر طاقت ور ہو جائے گی کہ خود مغربی استعمار اس کے اشارے پر رقص کرے گا (بال جبریل، ۱۶۷)

اقبال نے مغربی دانشوری کی تہ میں موجود مادیت کا طوفان دیکھا تھا جن پر اس تہذیب کی اساس ہے۔ مغربی استعماری ذہنیت نے تہذیب کے محاذ پر بھی جراثیم اقوام مشرق میں پھیلائے اور خود فراموش عالم مشرق ان سے متاثر ہوتا رہا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال نے مغربی تہذیب اور سیاسی استعمار کی یلغار کا دو طرف دفاع کیا یعنی مشرق کو روحانی زوال آمادگی سے بچایا جائے اور سیاسی محاذ پر اسے تنبیہ کی جائے۔

مغرب نے مشرق کو ذہنی غلام بنانے کے لیے اپنے مخصوص نظام تعلیم سے بھی فائدہ اٹھایا اور غلام مشرق کی نئی نسل کو گرفتار خرافات کر دیا جن میں موسیقی اور صورت گری کے علاوہ اور بھی بہت کچھ تھا۔ اس نظام تعلیم نے مشرق کی خودی کو تعلیم کے تیزاب میں ڈال کر ملائم اور موم کرنے کے بعد اسے جس طرف چاہا پھیر لیا اور مغرب نے یوں غلام مشرق کو تیغ سے زیر کرنے کے ساتھ ہی ساتھ خرافات سے زیر کرنے کا حربہ بھی خوب خوب آزمایا۔ یہاں پوری انسانیت کے لیے اقبال کی اخلاص مندی بھی سامنے آتی ہے کہ چونکہ مادیت اور بے راہ عقلیت اقوام مشرق کے علاوہ خود اقوام مغرب کے لیے بھی ہلاکت کا باعث بن سکتی ہیں۔ اس لیے محض انسانی بنیاد پر انہوں نے مغرب کو بھی

بعض فتنوں کی ہلاکت آفرینی سے متنبہ کیا۔ اس مغربی عقلیت نے جو علم کے واسطہ سے مشرق میں درآئی تھی، مسلمانوں میں محدود وطنیت کے تصور کو فروغ دیا تھا۔ اقبال نے اس پر بہت احتیاط کے ساتھ نکلسن کے نام ایک خط میں توجہ دلائی کہ اجتماعی زندگی کے ارتقاء اور نشوونما میں قبیلے اور قومی نظامات کا وجود ایک عارضی حیثیت رکھتا ہے اور جب اسی کو انتہائی منزل قرار دے دیا جائے۔ یہ بدترین لعنت بن جاتے ہیں۔ اقبال نے جسمانی غلامی سے زیادہ ہمیشہ ذہنی غلام کو خطرناک جانا۔ تہذیب مغربی نے اقوام مشرق میں جو مصلحت آمیز رویہ اور معذرتی لب ولہجہ پیدا کر دیا تھا، اس کی خطرناکی سے اقبال آگاہ تھے۔ ان کے سامنے ایک طبقہ مسلمانوں کے درمیان ایسا بھی موجود تھا جو تہذیب ملت بیضاء کو تہذیب مغرب سے ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا۔ یہ رویہ دانستہ اور نادانستہ، دونوں سطحوں پر پایا جاتا تھا۔ اقبال نے اس کے خلاف دانش ورانہ جنگ لڑی۔ ذہنی اور سیاسی انحطاط کے اس دور میں جب مسلمان اپنے ماضی سے ایک طرح سے لاتعلق ہوئے بیٹھے تھے اور اپنے تہذیبی فاتحین کی ہمرکابی پر فخر محسوس کرتے تھے، اقبال نے اجتہادی اور تقلیدی، دونوں رویوں پر نظر ثانی کا مشورہ دیا۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ مغربی تہذیب نے معاشرتی اقدار کے اظہار میں مبالغہ آرائی کی، اگرچہ اپنے وطن میں یہ اقدار کھوکھلی ہو چکی تھیں۔ یہ بات اسلامی کلچر کے خلاف ہے جس کی اساس اعتدال اور توازن پر ہے اور جو حیات دنیاوی اور حیات آخر دونوں پر محیط ہے۔ اسی باعث اقبال نے مغربی تعلیمی مادیت کو تاریخ کی تخلیقی صلاحیت کا دشمن سمجھا۔ (بال جبریل، ۱۰۷-۱۰۸)۔ مغرب کا ثقافتی رویہ اقبال کی شاعری کی زبان میں بے ذوق ہے اور دل بیدار عطا کرنے سے محروم ہے۔ اس میں خود اپنے افکار کا سفر کرنے کی جرأت نہیں ہے۔ ساتھ ہی یہ بے حرم بھی ہے۔ اس لیے اس کی بنیاد پر خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کے امکانات معدوم ہوتے لگتے ہیں۔

عورت کی آزادی مغربی استعمار کا ایک اور شاخسانہ ہے جس سے اقوام مشرق بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں۔ اس سے نژاد نو کی پاکیزہ امومت سے محرومی کا جو سلسلہ چلا اس کے اثرات دوررس ہیں۔ جاوید نامہ میں اقبال نے اس محاذ پر بھی اپنا نقطہ نظر خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ زندگی کی ہر سطح پر مرد و عورت کی مساوات کی نفی کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ خاندانی وحدت کے رشتے کو، جو بنی نوع انسان کی روحانی زندگی کا جزو اعظم ہے، یہ حریت توڑ دیتی ہے۔ (ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، ۳۵)

شعر کے پیرائے میں بھی انہوں نے تہذیب فرنگ کے اس حربے پر بھرپور تنقید کی ہے۔ (ضرب کلیم، ۱۹۲-۱۹۳) اور مغربی استعمار کے اس پہلو کو مرگ امومت سے تشبیہ دی ہے۔ عورت مشرق میں ہمیشہ سرمایہ ملت سمجھی گئی ہے کیونکہ جملہ تہذیبی اوصاف اسی کے وجود کے مرہون ہوتے ہیں۔ اقبال نے مشرقی عورت کو اسوۂ بتول اپنانے کی تلقین کی۔ وہ عورت کو تمدن کی جڑ سمجھتے تھے جس سے تمام نیکیاں نمو کرتی ہیں۔ اسے زیور تعلیم سے مزین کرنا سارے خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ لیکن مغربی ڈھب کی تعلیم اس کے لیے سم قاتل ہے (مضامین اقبال، ۱۴۳) یہ مسئلہ عمر بھر ان کے پیش نظر رہا اور اس عقدہ مشکل کی کشود ممکن نہ ہو سکی (ضرب کلیم، ۱۹۵)

اقبال مشرق کے ساتھ جس مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا مقابلہ کرتے ہیں، اس کے بنیادی اجزاء عام طور پر مندرجہ بالا امور ہیں۔ شیشے کی یہ عمارت جو آنکھوں کو خیرہ کرتی ہے، زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ مغرب کی نعمتیں ایسی بھی ہیں جو اقبال کے نزدیک اصل اسلام کا وہ اجر ہیں جنھیں مغرب نے چپکے چپکے وصول کیا۔ بہرحال اگر انہوں نے مغرب کے استعمار کے خلاف جدوجہد کی ہے تو مشرق کے لیے گن بھی نہیں گائے، بلکہ اس پر بھی انتقاد کیا ہے۔ ہاں مگر مغربی استعمار کی چیرہ دستیوں کو انہوں نے کھل کر نمایاں کیا ہے اور مشرق کو اس کی سست روی پر جھنجوڑا ہے۔ مشرق کی جو صورت حال تھی اور جو لوگ اس کے ذمہ دار تھے، اقبال نے سب کو اپنی تنقید کا ہدف بنایا کہ احیائے ملت کے لیے یہ ازبس ضروری تھا (زبور عجم، ۱۳۰)۔

اس کے باوجود انہیں مشرق کی پختہ اقدار پر یقین تھا اور ان کی بحالی پر ان کا ایمان تھا۔ وہ مانتے تھے کہ اپنی ساری فسوں گری کے باوصف فرنگ رہگذر سیل بے پناہ میں ہے، اقبال کی فکری دیانت داری یہ ہے کہ مغربی استعمار کو انہوں نے صرف اپنے وطن برصغیر کے حوالے

سے نہیں دیکھا بلکہ اس کے مضمرات اور خطرات کو پورے عالم اسلام اور اقوام مشرق یہاں تک کہ خود مغرب کے لیے بھی محسوس کیا اور اپنے تجربے، پیغام اور اپنے افکار کو شاعری، نثر، خطبات، فارسی، اردو اور انگریزی، ہر حوالے اور وسیلے سے پیش کیا۔

ہر چند کہ اقوام مشرق کی جنگ مغربی استعمار کے تہذیبی اور سیاسی محاذ پر ابھی جاری ہے مگر مشرق نے جو تہذیبی اور سیاسی سنبھالا لیا ہے، وہ بے شک بقول ڈاکٹر علی شریعتی اقبال ہی کے خواب کی تعبیر کا ایک حصہ ہے۔ غلام مشرق کی استعماری زنجیریں کٹ چکی ہیں مگر استعمار بھی ساتھ ہی ساتھ اپنے رنگ میں بدل بدل کر حملے کر رہا ہے۔ جبر کے خفیہ ہاتھوں نے دستانے پہن رکھے ہیں، مگر یہ خواب اپنی مکمل تعبیر کے ساتھ ایک روز سامنے آ کر رہے گا۔ یہ کہنا درست ہوگا کہ عصر حاضر میں اقبال کے افکار کی اہمیت دو چند ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس کے باطن میں روح عصر ہے۔ مغربی استعمار کے تہذیبی اور سیاسی محاذ پر اقبال کی تمام تر فکری جدوجہد اقوام مشرق اور ملت اسلامیہ کے پاس آج بھی ایک متحرک امانت ہے، اس لیے کہ ایک عقیدے کے طور پر اقبال نے مشرق کے اتحاد پر ایمان رکھا (گفتار اقبال) ان کا اپنا اعلان ہے ''ہماری قوم ایک شاندار مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے، وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا۔ (مقالات اقبال، ۱۴۳)

کتابیات

محمد اقبال کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء☆محمد اقبال کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء☆محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ مترجمہ نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء☆محمد اقبال، خطبہ صدارت، آل انڈیا مسلم لیگ، ۱۹۳۰ء مطبوعہ مقالات اقبال☆محمد اقبال، اشاریہ مکاتیب اقبال، مرتبہ صابر کلوروی، لاہور، ۱۹۵۴ء☆محمد اقبال، اقبال نامہ مرتبہ عطاء اللہ، شیخ اشرف، لاہور، س۔ن☆محمد اقبال، حرف اقبال، مرتبہ لطیف احمد خان شروانی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء☆محمد اقبال، گفتار اقبال مرتبہ محمد رفیق افضل، ادارہ تحقیقات پاکستان، دانشگاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۷۷ء

☆Muhammad Iqbal, Reconstruction of Religious thought in Islam, edited by M.Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1996.

سمیع اللہ قریشی

اسد ملتانی

اسد ملتانی نہایت متدین، روشن خیال، شائستہ اور بلند کردار انسان تھے۔ انھیں اسلام اور اس کے شعائر سے گہری محبت تھی۔ وہ تحریک پاکستان کے پرجوش اور اولوالعزم حامی تھے۔ پاکستانیات کے حوالے سے اسد کی ولولہ انگیز نظمیں ہماری قومی شاعری کا ایک روشن باب ہیں۔ انہوں نے ۱۹۳۵ء میں اپنی ایک نظم میں ''پاکستان'' کا نام استعمال کیا:

گر کنوں تشکیل پاکستان شود
مرکز آں مملکت ملتان شود

اسد ملتانی کے ادبی مشاغل کے آغاز کے سلسلے میں ان کے لڑکپن کے دوست اصغر حسین خان نظیر لودھیانوی لکھتے ہیں:

''اسد ملتانی کی شاعری کا آغاز آٹھ نو برس کی عمر سے ہوا تھا۔ ان دنوں ملتان چھاونی میں مشاعرے ہوا کرتے تھے۔ اسد ان میں شریک ہوتے مگر خود کچھ نہیں پڑھتے تھے۔ البتہ مصرع طرح پر احباب کو غزلیں لکھ دیتے۔ اس طرح مشق سخن جاری رہی۔'' (تذکرہ شعرای اردو، ۳۵۵)۔ اسد نے ۱۹۲۱ء میں گورنمنٹ کالج لاہور کے مقابلہ منظومات میں پہلا انعام حاصل کیا۔ حال آنکہ اس وقت کالج میں تصدق حسین خالد جیسے سینئر طالب علم شاعر بھی موجود تھے۔

۱۹۲۲ء میں جب وہ سال دوم کے طالب علم تھے، انہوں نے ملتان سے اپنا ہفت روزہ اخبار ''الشمس'' جاری کیا۔ افسوس کہ یہ اہم ادبی و تہذیبی جریدہ ہندو مسلم کشاکش اور بعض دیگر وجوہ کی بنا پر قریباً چھ ماہ بعد بند ہو گیا۔ اسد ملتانی کا اردو اور فارسی کلام اور ان کے مضامین معروف اخبارات و جرائد میں مثلاً زمیندار، انقلاب، معارف اعظم گڑھ، طلوع

اسلام، نیرنگ خیال، ہمایوں، ماہ نو کراچی، فاران کراچی، نمکدان اور عالمگیر لاہور وغیرہ میں شائع ہوتے رہتے۔ان کا کوئی مکمل مجموعہ کلام ان کی زندگی میں شائع نہ ہوسکا۔ البتہ دو مختصر کتابچے یعنی مرثیہ اقبال (۱۹۳۸ء) اور تحفہ حرم (سفر حج کی نظموں کا مجموعہ، ۱۹۵۴ء) ضرور شائع ہوئے۔ان کی چند نظمیں اور غزلیں ۱۹۷۴ء میں ان کے مختصر تعارف کے ساتھ ایک کتابچے ''مطلعین'' میں شائع ہوئیں۔ اقبالیات سے متعلق اسد کے مضامین اور منظومات ۱۹۷۴ء میں ''اقبالیات اسد ملتانی'' کے نام سے مرتب کیے گئے۔ اس کتاب کا اضافہ شدہ ایڈیشن اقبال اکادمی لاہور نے ۱۹۹۱ء میں شائع کیا۔اسد کی باقی شعری اور نثری نگارشات ہنوز منتظر اشاعت ہیں۔

۱۹۲۱ء میں اسد ملتانی کو علامہ اقبال سے تلمذ کی سعادت حاصل ہوئی۔اس زمانے میں وہ گورنمنٹ کالج لاہور میں سال اول کے طالب علم تھے۔کالج میں حسب روایت نظم گوئی کا مقابلہ ہوا۔اسد صاحب نے ''قطرہ شبنم'' کے عنوان سے ایک نظم کہہ کر مقابلے کے لیے پیش کی جو ہمہ اوستی خیالات کی حامل تھی، یہ نظم مقابلے میں اول قرار دی گئی۔اس مقابلہ منظومات کا فیصلہ علامہ اقبال نے فرمایا تھا اور اس خیال سے کہ یہ نظم کہیں شائع ہوگی، اس پر از خود اصلاح بھی فرمادی تھی۔اس واقعہ کے چند روز بعد اسد صاحب اپنی اس نظم پر علامہ کی اصلاح اور ان کی توجہ خاص کا شکریہ ادا کرنے کے لیے علامہ کی خدمت میں ان کے انارکلی والے مکان (بالائی منزل) پر حاضر ہوئے۔اسی موقع پر ان کی ملاقات نظام حیدر آباد کے ملک الشعرا اور علامہ کے بزرگ دوست حضرت غلام قادر گرامی سے بھی ہوئی۔اسد ملتانی صاحب کی اس نظم پر علامہ کی اصلاح کا عکس اقبال نامہ حصہ دوم میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔اس نظم سے متعلق اسد صاحب نے ۲۰ اکتوبر ۱۹۴۳ء کو ایک مضمون بعنوان ''شبنم کا قطرہ'' تحریر کیا۔اس مضمون میں انہوں نے علامہ کی اس نظم کی اصلاح کے بارے میں یہ الفاظ لکھے ہیں: ''فنی حیثیت سے یہ اصلاح شاید کچھ زیادہ اہم نہ سمجھی جائے کیونکہ نظم بالکل مبتدیانہ ہے، اس لیے زیادہ تر اس میں غلطیوں کو صحیح اور سست بندشوں کو درست کرنے ہی کی ضرورت تھی، لیکن چند مقامات ایسے بھی ہیں جہاں اس اصلاح میں نوک قلم کی استادانہ جنبش صاف نمایاں ہے ......علاوہ ازیں نظم کے ابتدائی چند اشعار کا قلم زد ہو جانا بھی علامہ اقبال کے خاص نقطہ نظر کی ترجمانی کرتا ہے۔ان دنوں تو مجھے بھی تعجب اور افسوس ہوتا تھا کہ ڈاکٹر صاحب قبلہ نے ایسی عمدہ تشبیہات کو بحال نہ رہنے دیا۔ لیکن جوں جوں وقت گذرتا گیا، اصلاح کی مصلحت واضح ہوتی گئی اور آخر صاف محسوس ہونے لگا کہ علامہ کے نزدیک بے جان فنکاری اور مصنوعی شاعری کس قدر بے کار اور بے معنی چیز ہے۔'' (اقبالیات اسد ملتانی، ۵۳۔۴۵)

علامہ اقبال سے ادبی وابستگی ہو جانے کے بعد اسد نے زیادہ انہماک اور تسلسل کے ساتھ اقبالیات کا مطالعہ کیا اور کلام اقبال کی تفہیم و تفسیر کو اپنے مقاصد حیات میں شامل کرلیا۔ایک بار ''اسرار خودی'' کے مطالعہ کے بعد فلسفہ خودی کے بارے میں کچھ سوالات ان کے ذہن میں ابھرے اور اشعار میں ڈھل گئے۔اسد صاحب کی یہ نظم ماہنامہ معارف اعظم گڑھ کے فروری ۱۹۳۱ء کے شمارے میں مدیر کے توضیحی نوٹ کے ساتھ چھپی تھی۔اس کے دو شعر ملاحظہ ہوں

پیش اقبال برم اے اسد ایں مشکل خویش
ہست دل در بر من یا منم اندر دل خویش
دارم امید کہ آں فلسفی صاحب دل
بکشاید بہ کرم عقدۂ ایں سائل خویش

اس منظوم سوالنامہ کے جواب میں علامہ نے اسد ملتانی کو انگریزی خطبات '' ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام'' (Reconstruction of Religious Thought in Islam) کا مطالعہ کرنے کا مشورہ دیا۔اسد کا مضمون ''فیضان اقبال'' (مشمولہ اقبالیات اسد ملتانی) بھی دراصل علامہ سے اسد اور ان کے دوستوں کی ایک ملاقات کی تفصیل پر مبنی ہے جو مارچ ۱۹۳۳ء میں ڈاکٹر انصاری کی کوٹھی پر ہوئی تھی۔ان دنوں علامہ جامعہ ملیہ میں غازی رؤف پاشا کی تقریر کے موقع پر جلسہ کی صدارت کرنے کے لیے دہلی گئے ہوئے تھے۔اس ملاقات میں وضع الفاظ و تراکیب، مغرب کی تقلید، ترکوں کے رویے، اسلام کے مستقبل، مشاہدہ مذہبی، (Religious Experience) کی توضیح و انتقال پذیری، انسان (Genius) مرد

منتظر، مکتوب مجدد الف ثانی وغیرہ موضوعات پر گفتگو ہوئی اور اسد نے اپنے استفسارات پیش کیے۔ کچھ سوالات آپ کے دوستوں امداد حسین انگر مراد آبادی اور مولوی محمد احمد خاں ندوی نے بھی کیے جو اس ملاقات میں آپ کے ساتھ تھے۔ علامہ اقبال سے جناب اسد کی صرف دو ملاقاتوں کی تفصیل ہم تک پہنچی ہے۔ لیکن علامہ سے ان کی ملاقاتیں اور بھی تھیں۔ چنانچہ اپنے مضمون ''فیضانِ اقبال'' ہی میں اسد نے لکھا ہے:

''علامہ سے بعض دوسری ملاقاتوں کے بھی کچھ حالات حافظہ میں محفوظ ہیں، اگر کبھی توفیق ہوئی تو کاغذ پر منتقل کرنے کی کوشش کروں گا۔''

معلوم نہیں کہ یہ یادیں سپردِ قلم ہوئیں کہ نہیں۔ ۹ جنوری ۱۹۳۸ء کو دی انٹر کالجییٹ مسلم برادر ہڈ (Inter Collegiate Muslim Brotherhood) کے زیر اہتمام لاہور میں ایک یوم اقبال منایا گیا۔ اسد ملتانی بھی اس میں شریک ہوئے۔ اسلم جیراجپوری نے اپنے ایک مضمون مشمولہ ''نوادرات'' میں اس یوم اقبال کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے ''دی انٹر کالجییٹ مسلم برادر ہڈ (لاہور) نے اس سال کے آغاز میں ۹ جنوری ۱۹۳۸ء کو اقبال ڈے منانے کا فیصلہ کیا.... کئی نظمیں بھی پڑھی گئیں جن میں مولانا اسد ملتانی کی نظم، جو ہمارے دہلی کے قافلے میں گئے تھے، خصوصیت کے ساتھ دلچسپی سے سنی گئی۔'' (نوادرات، ۱۲۶-۱۲۷) اپنے پیانِ عمر میں علامہ اقبال کی ایک معرکہ آرا بحث دین و وطن کے موضوع پر حسین احمد مدنی سے ہوئی تھی۔ اس بحث میں ایک مرحلے پر اسد ملتانی بھی شریک ہوگئے تھے۔ اس بحث سے متعلق علامہ کا مشہور قطعہ ''ارمغان حجاز'' میں شامل ہے۔

عجم ہنوز نداند رموز دیں ورنہ
ز دیوبند حسین احمد، ایں چہ بو العجبیست

(کلیاتِ اقبال، اردو، ۶۹۱)

اقبال سہیل علیگ نے اس ضمن میں بیس شعر مولانا مدنی کی حمایت اور علامہ کے جواب میں کہے تھے۔ یہ اشعار بھی قطعہ اقبال ہی کی زمین میں تھے۔ ان اشعار میں مولانا حسین احمد مدنی کے تتبع میں قوم اور ملت کا لغوی فرق بیان کرنے میں زورِ قلم صرف کیا گیا ہے۔ ان اشعار میں ان کا لہجہ علامہ کے ذکر میں تکلیف دہ حد تک درشت بلکہ گستاخانہ ہوگیا تھا۔ اس قطعہ کے دو شعر یہ ہیں:

بہ دیوبند گرا گر نجات می خواہی
کہ دیو نفس سلحشور و دانش تو صبی است
بگیر راہ حسین احمد ار خدا خواہی
کہ نائب است نبی را و ہم ز آل نبی است

ترجمہ: اگر تو نجات کا خواہاں ہے تو دیوبند کا قصد کر۔ دیو نفس ایک مسلح اور ماہر جنگ جو ہے اور تیری دانش اس کمسن بچے کی طرح ہے جس کا دودھ ابھی چھٹا ہو۔ اگر تو خدا تک پہنچنا چاہتا ہے تو حسین احمد کی راہ پکڑ کیونکہ وہ نبی ﷺ کا نائب اور ان کی اولاد میں سے ہے۔ اسد ملتانی نے اقبال سہیل کے اس قطعہ کا جواب روزنامہ ''احسان'' لاہور میں لکھا۔ اسد ملتانی کے اشعار بھی اسی قطعہ اقبال والی زمین شعر میں ہیں۔ انھوں نے اقبال سہیل کے گستاخ لہجہ پر بھی گرفت کی اور یہ بھی کہا:

ز آستان پیمبر بہ دیوبند شدن
چہ خوب راہ نجات و عجب خدا طلبی است
سخن ز معنی الفاظ قوم و ملت نیست
کلام در وطنیت ز روئے دین نبی است

اسد ملتانی نے علامہ اقبال کے تتبع میں اسلامی نقطہ نظر سے وطنیت کے مفہوم کا تعین کرنے پر زور دیا۔ دراصل یہ ساری بحث کانگریس اور مسلم لیگ کے تنازع اور برعظیم کے مسلمانوں کے قومی تشخص کے سوال کی پیدا کردہ تھی۔ حسین احمد ملک کو انگریزوں سے آزاد کرانے کے لیے کانگرس کی ہمنوائی میں متحدہ قومیت کے مبلغ تھے جب کہ مسلم لیگ علامہ اقبال کی رہنمائی میں دو قومی نظریہ کے تحت یہاں کے مسلمانوں کو متحد کرنے اور ان کا جداگانہ قومی تشخص ابھارنے میں مصروف تھی تاکہ مسلمان اپنے علیحدہ قومی تشخص کے ساتھ تحریک آزادی میں حصہ لے سکیں اور اس سلسلے میں کانگرس کے ساتھ ان کا تعاون بھی (اگر وہ ضروری ہو) انفرادی نہ ہو بلکہ ملی اجتماع کے طور پر ہو۔ اس بحث کا خاتمہ اس طرح ہوا کہ جب حسین احمد نے یہ وضاحت کردی کہ انھوں نے مسلمانان ہند کو جدید نظریہ قومیت اختیار کرنے کا مشورہ نہیں دیا تو علامہ اقبال نے بھی اس بات کا اعلان فرمادیا کہ مجھ کو مولانا کے اس اعتراف (سیاق عبارت کے تقاضے سے یہاں اعتراف کی بجائے وضاحت یا انکار کا لفظ استعمال کیا

جانا چاہیے تھا۔ لفظ اعتراف شاید سہواً لکھا گیا۔) کے بعد کسی قسم کا کوئی حق ان پر اعتراض کرنے کا نہیں رہتا۔

اسد نے علامہ اقبال سے اپنی فیض یابی اور اثر پذیری کا تفاخر آمیز اظہار بار بار کیا ہے۔ اس حوالے سے ان کا یہ شعر بہت مشہور ہے:

شعر میں حضرت اقبال کا پیرو ہونا
ہے اگر جرم تو بے شک اسد اقبالی ہے

اسی طرح اپنی طویل نظم "مرثیہ اقبال" میں بھی انھوں نے علامہ کو اپنا مرشد اور "استادِ مہرباں" کہہ کر یاد کیا ہے

یہ مانتا ہی نہیں دل کہ پا گیا ہے وفات
وہ میرا مرشد و استاد مہرباں اقبال
(اقبالیت اسد ملتانی)

کتابیات

☆اسد ملتانی، خطوط بنام عبدالمجید حیرت شملوی مشمولہ ماہنامہ فاران۔ کراچی شمارہ مئی، جون ۱۹۶۰ء ☆اسلم جیراجپوری، نوادرات، ☆ادارہ روزنامہ شمس، ملتان "ملت اور وطن" کتابچہ شائع کردہ، ۱۹۳۸ء بحوالہ ہفتہ وار ہند کلکتہ مورخہ ۲۱ فروری ۱۹۳۸ء یہ نظم بعض تبدیلیوں کے ساتھ علی گڑھ میگزین میں بھی شایع ہوئی۔ اسی میگزین سے افضل حق قرشی کی کتاب "اقبال کے ممدوح علماء" میں بھی نقل ہوئی ہے۔ ☆ادارۂ شمس، کتابچہ "ملت اور وطن" مذکورہ بالا ☆بشیر احمد ڈار (مرتب) انوار اقبال، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ☆ثمینہ نذیر بعنوان "ملتان میں صحافت، مخزونہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور ☆جعفر بلوچ، اقبالیات اسد ملتانی، اقبال اکادمی لاہور، ۱۹۹۱ء ☆ضمیر جعفری، سید، مکتوب سید بنام جعفر بلوچ ☆ماہنامہ معارف اعظم گڑھ، شمارہ جنوری، ۱۹۳۵ء ☆محمود نظامی۔ ملفوظات اقبال۔ اشاعت منزل نبل روڈ لاہور اشاعت دوم ۱۹۴۹ء ص ۲۶۹ ☆نظیر لدھیانوی، اصغر حسین خاں، تذکرہ شعرائے اردو، ۳۵۵

جعفر بلوچ

اسرار خودی

اسرار خودی ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی تھی۔ خود اقبال نے منشی سراج الدین کو ایک مکتوب میں تحریر فرمایا تھا: "یہ مثنوی (اسرار خودی) گذشتہ دو سال کے عرصے میں لکھی گئی مگر اس طرح کہ کئی کئی ماہ کے وقفوں کے بعد طبیعت مائل ہوتی رہی۔ چند اتوار کے دنوں اور بعض بے خواب راتوں کا نتیجہ ہے۔ موجودہ مشاغل وقت نہیں چھوڑتے اور جوں جوں اس پروفیشن (بیرسٹری) میں زمانہ زیادہ ہوتا جاتا ہے کام بڑھتا جاتا ہے۔ سٹریری مشاغل کے امکانات کم ہوتے جاتے ہیں۔ اگر مجھے پوری فرصت ہوتی تو غالباً اس موجودہ صورت سے یہ مثنوی بہتر ہوتی۔ اس کا دوسرا حصہ بھی ہوتا جس کے مضامین میرے ذہن میں ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ حصہ اس حصے سے زیادہ لطیف ہوگا۔ کم از کم مطالب کے اعتبار سے۔ گو زبان اور تخیل کے اعتبار سے میں نہیں کہہ سکتا کہ کیسا ہوگا۔ یہ بات طبیعت کے رنگ پر منحصر ہے جو اپنے اختیار کی بات نہیں"۔ (اقبال نامہ حصہ اول، ص ۳۳۔۳۴)۔

مثنوی اسرار خودی کے بارے میں اس خط سے گرچہ یہ تاثر ملتا ہے کہ شاید اقبال نے ۱۹۱۳ء اور ۱۹۱۴ء کے دو برسوں میں اس کی تصنیف پر غور کیا مگر اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ علامہ نے شعوری طور پر اس کے لکھنے کا کام ۱۹۱۳ء اور ۱۹۱۴ء کے عرصے میں کیا جبکہ اس کے مضامین اور خیالات پر وہ ایک طویل عرصے سے غور وخوض کر رہے تھے۔ اکرام الحق سلیم بی۔ اے لکھتے ہیں: "اقبال ابھی کیمبرج ہی میں تھے اور کسی انگریزی رسالے کے لیے اسلامی سیاست پر مضمون لکھ رہے تھے کہ یکا یک ان کے دل میں سوال پیدا ہوا کہ مسلمانوں کے زوال کا نفسیاتی محرک کیا تھا۔ اس کے جواب کے لیے سارا ذخیرہ دیکھ گئے جو ان کے نزدیک کسی نہ کسی پہلو سے قابل اعتماد تھا۔ تاہم انہیں شافی جواب نہ مل سکا۔ اسی وقت سے وہ تنزل کی وجہ پر غور کرتے رہے اور اس نتیجے پر پہنچے کہ مسلمانوں کی قوت عمل شل ہو چکی ہے۔ ان میں اسلاف کا سا ولولہ، جوش اور ایثار باقی نہیں رہا۔ وہ توحید کی روح سے خالی ہو چکے ہیں۔ خوف خدا کی جگہ ان چیزوں نے لے لی ہے جنہیں اسلام سے کوئی واسطہ اور تعلق نہیں۔ اسی

زمانے میں انہوں نے مسلم نشاۃ ثانیہ کی بیداری کے لیے ایک نظام فکر ترتیب دیا جس کے پہلے حصے نے ''اسرار خودی'' کی شکل اختیار کی۔ وہ سمجھ چکے تھے کہ جب تک مسلمانوں میں ابتدائی دور کی عملی روح اور خدا کے سوا ہر شے سے بے پروائی پیدا نہ ہوگی وہ کوئی کام انجام نہ دے سکیں گے۔ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ ادبیات کے ذخیرے میں ایسی کتابیں ناپید ہیں جو مسلمانوں میں ''خودی'' اور جدوجہد کی روح پھونک سکیں۔ جتنی کتابیں ان میں رائج تھیں، خودی، خودداری، ہمت جوش اور ایثار کے ضعف کا باعث تھیں۔ (صوفی مارچ ۱۹۲۶ء)

ایک فارسی مثنوی کے متعلق اقبال ۷ جولائی ۱۹۱۱ء کو محترمہ عطیہ فیضی کے نام ایک مکتوب میں فرماتے ہیں: ''قبلہ والد صاحب نے فرمائش کی کہ حضرت بوعلی قلندر کی مثنوی کی طرز پر ایک فارسی مثنوی لکھوں۔ اس راہ کی مشکلات کے باوجود میں نے کام شروع کر دیا ہے''۔

اگر اکرام الحق سلیم کا بیان درست ہے کہ اقبال دوران قیام کیمرج ہی میں کوئی ایسی چیز لکھنے کا فیصلہ کر چکے تھے جو مسلمانوں میں حقیقی بیداری پیدا کر سکے تو قیاس یہی ہے کہ اس چیز نے ذہن میں مختلف شکلیں اختیار کیں۔ ابتداء میں اس کی حیثیت کچھ تھی پھر نئے نئے پہلو سامنے آتے رہے یہاں تک کہ دو مثنویوں کا خاکہ ان کے ذہن میں مکمل ہو گیا۔ ایک کا تعلق حیات فرد سے تھا۔ اس کا نام ''اسرار خودی'' رکھا، دوسری کا تعلق حیات ملت سے تھا۔ اقبال کا یہ ارشاد کہ ''اسرار خودی'' گزشتہ دو سال میں لکھی گئی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مثنوی کا خاکہ مکمل کر لینے کے بعد دو سال کے اندر اس میں رنگ بھرا گیا۔ یہ مطلب نہیں تھا کہ اس سے پیشتر مثنوی کی کوئی الگ صورت ذہن میں نہیں آئی تھی۔

مثنوی کا نام: مثنوی کے نام کا مسئلہ اس کی تکمیل کے بعد بھی اقبال کے زیر غور رہا۔ وہ اپنے دوستوں سے بھی نام کے بارے میں مشورے کرتے رہے۔ چنانچہ ۶ فروری ۱۹۱۵ء کے ایک مکتوب میں خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں ''وہ مثنوی جس میں خودی کی حقیقت و استحکام پر بحث کی ہے اب قریباً تیار ہے اور پریس میں جانے کو ہے۔ اس کے لیے بھی کوئی عمدہ نام تجویز فرمایئے۔ شیخ عبدالقادر صاحب نے اس کا نام ''اسرار حیات'' پیام سروش، پیام نو، آئین نو، تجویز کیے ہیں۔ آپ بھی طبع آزمائی فرمایئے اور نتائج سے مجھے مطلع کیجیے تاکہ میں انتخاب کر سکوں'' (اقبال نامہ جلد دوم، ص۔ ۳۶۸)

مثنوی کی ابتدائی جھلک: اسرار خودی کی اشاعت سے چھ سات مہینے پیشتر انجمن حمایت اسلام کا سالانہ اجلاس ہوا تھا جس میں اقبال نے ''تصوف اور اسلام'' پر لیکچر دیا تھا۔ اس میں انہوں نے فرمایا تھا: ''اس مروجہ تصوف کو اسلام کے سادہ قواعد اور عربی روح دین سے کوئی علاقہ نہیں اور اس کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ تصوف ''خودی'' کو تباہ کرتا ہے حالانکہ ''خودی'' ہی ایک ایسی چیز ہے جو افراد و اقوام کی زندگی کی ضامن اور انسان کو بلند ترین مادی و روحانی مدارج پر پہنچانے کی کفیل ہے۔''

مزید آگے بڑھ کر فرمایا: ''تصوف کے لٹریچر میں جہاں کہیں'' خودی'' کو مارنے کا ذکر آیا ہے وہاں عوام اس کے معنی غرور و تکبر کرتے ہیں جو درحقیقت رذائل میں سے ہے اور اس سے ہر مسلمان کو اجتناب کرنا چاہیے۔ لیکن متصوفین نے یہ لفظ غرور کے معنی میں استعمال نہیں کیا بلکہ احساس ذات ''انا'' اور ''میں'' کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو مٹا دے۔ اپنے نفس کی نفی کر دے، تب معرفت کی منزل پر فائز ہو سکتا ہے۔ حالانکہ یہ تصور بالکل خلاف اسلام ہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ ہر انسان کی خودی نہ صرف قائم رہے بلکہ ارتقاء کی منزلیں طے کرتے کرتے اس مقام پر پہنچ جائے جو اس کے لیے مقدر ہے اور جس سے بڑا کوئی مقام انسانی تصور میں نہیں آ سکتا'' (مجلہ اقبال، اکتوبر ۱۹۵۳ء ص ۶۵)

اس کے بعد فرمایا کہ میں نے ''اسرار خودی'' کے نام سے ایک مثنوی مرتب کی ہے جس میں ''خودی'' کے متعلق واضح حقائق بیان کیے ہیں۔ یہ مثنوی عنقریب شائع ہوگی اور اس سے عجمی تصوف کا وہ طلسم پاش پاش ہو جائے گا جس نے مسلمانوں کو توفیق عمل سے محروم کر کے جامد و منجمد بنا رکھا ہے۔ پھر مثنوی کے کچھ اشعار سنائے۔ یہ اس کتاب کی پہلی جھلک تھی جو آگے چل کر اقبال کی مستقل تعلیمات کی بنیادی حقیقت اختیار کرنے والی تھی۔ مثنوی کے کچھ اشعار اشاعت سے پیشتر خواجہ حسن نظامی کے اخبار ''توحید'' میں شائع ہوئے تھے اور خواجہ صاحب نے اشعار کی تعریف کرتے ہوئے انہیں ازبر کر لینے کی سفارش کی تھی۔ بعد میں بحثیں چھڑیں تو خواجہ صاحب نے خود بھی ایک تحریر میں اس واقعے کا اعتراف کیا تھا'' (مجلہ اقبال اکتوبر ۱۹۵۴ء ص۔ ۷۵۔ ۷۶)

مثنوی اسرار خودی جب پہلی مرتبہ شائع ہوئی تو اس کی ترتیب حسب ذیل تھی شروع میں مولانا روم کے چند اشعار ثبت تھے۔ ان میں سے مندرجہ ذیل دو اشعار مطالب مثنوی سے ہم آہنگ تھے۔

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزو ست
زین همرهان ست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

اس کے بعد مثنوی کے جواز میں پس منظر کے طور پر دیباچہ تھا جس کا خلاصہ اقبال کے اپنے الفاظ میں اس طرح لکھا ہے :

۱۔ یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے یہ "خودی" یا "انا" جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء و علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس کے جواب کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔

۲۔ مگر اس سوال کا جواب افراد و اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر ان کی افتاد طبیعت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی "انا" محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق انہیں ایسے نتائج کی طرف لے گیا جن کے لیے ان کی فطرت متقاضی تھی۔

۳۔ ہندو قوم کے موشگاف حکماء نے قوت عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ "انا" کی حیات کا یہ مشہور تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے، عمل سے متعین ہوتا ہے گویا انسانی "انا" کی موجودہ کیفیات و لوازم اسی کے گذشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔

۴۔ اس عجیب و غریب طریق پر ہندو حکما نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت یا بہ الفاظ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا۔ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے، بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب "انا" کا تعین عمل سے ہے تو "انا" کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترک عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی پہلو سے نہایت خطرناک تھا۔

۵۔ سری کرشن نے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات پر تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکارا کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے۔ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دلبستگی نہ ہو۔

۶۔ افسوس کہ جس عروس معنی کو سری کرشن اور سری رام بے نقاب کرنا چاہتے تھے سری شنکر (شنکراچاریہ) کے منطق طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

۷۔ مسئلہ "انا" کی تحقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ کی یہ مماثلت نہایت عجیب و غریب ہے کہ جس نقطہ خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی نے قرآن شریف کی تفسیر کی۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے وحدت الوجود کو اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے۔ رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعراء اس رنگ میں رنگے گئے۔

۸۔ ہندو حکما نے وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو مخاطب کیا۔ ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریقہ اختیار کیا۔ یعنی انہوں نے دل کو آماجگاہ بنایا اور اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔

۹۔ علمائے قوم میں سب سے زیادہ غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمہ اور حکما میں سے واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر اعلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی مگر افسوس کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔

ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا۔ مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھی۔

۱۰۔ مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات و تخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔

۱۱۔ مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتداء ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی اسپنوزا کے نظام وحدت الوجود سے ہوتی ہے لیکن مغرب کے طبائع پر رنگ عمل غالب تھا۔ وحدت الوجود کا طلسم جسے ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔

۱۲۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی ''انا'' کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفہ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے علمی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔

۱۳۔ جس طرح رنگ و بو کے لیے حواس مختص ہیں اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی ہے جسے ''حس واقعات'' کہنا چاہیے ہماری زندگی واقعات گردوپیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے مگر ہم میں سے کتنے ہیں جو اس قوت سے کام لیتے ہیں جسے اصطلاحاً ''حس واقعات'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۱۴۔ انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں ''حس واقعات'' اور اقوام کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی نرا عقلی نظام ''فلسفیانہ نظام'' جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہو سکتا ہو انگلستان کی سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہو۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں۔

۱۵۔ یہ ہے کہ اس مسئلے کی تاریخ کا ایک مختصر خاکہ جو اس نظم کا موضوع ہے۔ اس سے پہلے کی تفسیر مقصود نہیں محض ان لوگوں کو نشان راہ بنانا مقصود ہے جو پہلے سے اس عسیر الفہم حقیقت کی دقتوں سے آشنا نہیں۔

۱۶۔ رہا شاعرانہ پہلو تو شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذت حیات انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات مابعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔

۱۷۔ لفظ خودی اس نظم میں بہ معنی غرور استعمال نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ عام اردو میں مستعمل ہے اور اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعیین ذات ہے۔

دیباچہ کے بعد چند اشعار تھے جن میں افلاطون اور حافظ شیرازی کے نتائج طبع کے علمی و ادبی اجتماعی اثرات پر تنقید کی گئی تھی۔ مثنوی کے عنوانات سے مطالب مثنوی کا تعارف ہوتا ہے اور وہ یہ ہیں:

''در بیان اینکہ اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات تعینات وجود بر استحکام خودی انحصار دارد۔ در بیان اینکہ حیات خودی از تخلیق و تولید مقاصد است۔ خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد خودی از سوال ضعیف می گردد۔ چون خودی از عشق و محبت محکم می گردد قوای ظاہرہ و مخفیہ نظام عالم را مسخر می سازد۔ حکایت درایں معنی کہ مسئلہ نفی خودی از مخترعات اقوام مغلوبہ بنی نوع انسان است کہ بہ این طریق مخفی اخلاق اقوام غالبہ را ضعیف می سازند۔

درمعنی اینکہ افلاطون یونانی کہ تصوف و ادبیات اقوام اسلامیہ از افکار او اثر عظیم پذیرفتہ بر مسلک گوسفندی رفتہ است و از تخیلات او احتراز واجب است۔

درحقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ در بیان اینکہ تربیت خودی را سہ مراحل است۔ مرحلہ اول را اطاعت و مرحلہ دوم را ضبط نفس و مرحلہ سوم را نیابت الٰہی نامیدہ اند۔

درشرح اسرار اسمائے علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ

حکایت نوجوانے کہ از مرو پیش حضرت سید مخدوم علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ آمدہ و از ستم اعداء فریاد کرد۔ حکایت طائری کہ از تشنگی بیتاب بود حکایت الماس و زغال۔ حکایت شیخ و برہمن و مکالمہ گنگا و ہمالہ درمعنی اینکہ تسلسل حیات ملیہ از محکم گرفتن روایات مخصوصہ ملیہ می باشد۔

در بیان اینکہ مقصد حیات مسلم اعلائے کلمۃ اللہ است و جہاد اگر محرک او جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است۔

اندرز میر نجات نقشبند المعروف بہ بابائے صحرائی کہ برائے مسلمانان ہندوستان رقم فرمودہ است۔ الوقت سیف''۔

دعا۔ مثنوی کے بعض مضامین پر کچھ شعراء اور علماء کی طرف سے اعتراضات شائع ہوئے۔ حافظ پر اعتراضات کو حذف کر دیا گیا ہے۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ حافظ محمد اسلم جیراجپوری نے ''جوہر اقبال'' رسالہ میں تنقید کی۔

۲۔ شیخ مشیر حسن قدوائی نے زمیندار مورخہ ۲۳ مارچ ۱۹۱۶ء کو علامہ اقبال کے نظریات کی مخالفت کی۔

۳۔ حکیم فیروز الدین طغرائی نے ''لسان الغیب'' کے نام سے رسالہ لکھا۔

۴۔ پروفیسر محمود علی استاد رندھیر کالج کپورتھلہ نے علامہ اقبال کے خلاف ایک مضمون لکھا۔

۵۔ ملک محمد کشمیری ساکن جہلم نے ایک مثنوی لکھی۔

۶۔ خان بہادر مظفر احمد فضلی نے اسرار خودی کے جواب میں مثنوی لکھی۔

۷۔ خواجہ حسن نظامی دہلوی نے روزنامہ وکیل، امرتسر مورخہ ۲۹، دسمبر ۱۹۱۵ء میں اقبال کی مخالفت میں مضمون شائع کیا۔

۸۔ ایک شخص نے ''کشاف'' کے نام سے علامہ کی مخالفت میں ۲۲، دسمبر ۱۹۱۵ء کو اخبار وکیل میں مضمون شائع کیا۔

۹۔ سید سلیمان پھلواری نے ایک مضمون میں وحدت الوجود اور اسلام کو قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش کی۔

۱۰۔ ذوقی شاہ نے ایک طویل مضمون میں تصوف کو عین اسلام ثابت کرنے کی کوشش کی۔

۱۱۔ عبدالمجید سالک نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے ہفت روزہ قندیل میں اسرار خودی کے نام سے مضمون شائع کیا۔

۱۲۔ محمد دین فوق، ایڈیٹر، رسالہ ''طریقت'' نے حافظ کی حمایت میں مضمون لکھا۔ مندرجہ بالا اعتراضات اور جوابات کی تفصیل محمد عبداللہ قریشی نے مجلہ اقبال، اکتوبر ۱۹۵۳ء اور اپریل ۱۹۵۴ء میں لکھ دی ہے۔ اقبال نے اعتراضات کے جواب دیے ہیں اور اپنا موقف بیان کیا ہے۔ اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

توحید اور وحدت الوجود کا فرق:

اپنا موقف بیان کرتے ہوئے اقبال نے اسرار خودی میں فرمایا تھا کہ ایرانی شعراء نے وحدۃ الوجود کی تفسیر میں دل کو آماجگاہ بنایا اور اس مسئلے میں ان کی حسین وجمیل نکتہ آفرینیاں عوام تک پہنچیں تو تمام مسلمان قومیں ذوق عمل سے محروم ہوگئیں۔ اسی مسئلے کے متعلق اقبال کی مختلف تصریحات ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔ سب سے پہلے وہ توحید اور وحدۃ الوجود کا فرق واضح کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں: ''صوفیا کو توحید اور وحدۃ الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں بلکہ اول الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور مؤخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ 'کثرت' نہیں جیسا کہ صوفیاء نے تصور کیا ہے بلکہ اس کی ضد ''شرک'' ہے۔

وحدۃ الوجود کی ضد ''کثرت'' ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدۃ الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے، حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا، بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف و روشن ہے، یعنی عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے، باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے، گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہو چونکہ صوفیا نے فلسفے اور مذہب کے دو مختلف مسئلوں یعنی توحید اور وحدۃ الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا ہے، اس واسطے ان کو یہ فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہیے، جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر ممد و معاون ہوئی۔ یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کی۔

مجھے حالت سکر کی واقعیت سے انکار نہیں، صرف اس بات سے انکار ہے کہ جس غرض کے لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی۔ زیادہ سے زیادہ صاحب حال کو ایک علمی مسئلے کی تصدیق ہو جاتی ہے۔ نہ کہ مذہبی مسئلے کی۔''

وحدۃ الوجود پر انتقاد: اس طرح توحید اور وحدۃ الوجود کے درمیان واضح امتیاز پیدا کر کے صوفیہ کی حالت سکر کی حقیقت بھی کھول کر بیان کر دی۔ پھر یہ سوال سامنے آیا کہ وحدۃ الوجود ہے کیا، فرماتے ہیں۔

''صوفیہ نے وحدت الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے لیکن یہ سوال کسی دل میں پیدا نہ ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو واضح کرتا ہے؟ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدت الوجود، جو صاحب حال پر وارد ہوتی ہے، محض دھوکا ہے اور مذہبی اور فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ اگر کیفیت وحدت الوجود محض

ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا انکشاف اس سے نہیں ہوتا تو پھر اسے معقول طور سے ثابت کرنا فضول ہے، جیسا کہ محی الدین ابن عربی اور دیگر صوفیہ نے کیا ہے۔ نہ اس کے محض مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ پہنچتا ہے کیونکہ قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے۔ اگر قرآن کریم کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذات باری کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کر سکتا ہے مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا۔ بلکہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی۔

اعتراف حقیقت

بعض حلقوں کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ ایک زمانے میں اقبال خود ان عقائد کے قائل تھے۔ فرماتے ہیں: ''مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا، جو بعض صوفیہ کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح کملا مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب ''انسان کامل'' میں کیا ہے۔ یہ تینوں مسائل میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے..... مسئلہ قدم ارواح افلاطونی ہے۔ بوعلی سینا اور ابونصر فارابی دونوں اس کے قائل تھے۔ چنانچہ امام غزالی نے اسی وجہ سے دونوں بزرگوں کی تکفیر کی ہے۔ شیخ ابن عربی نے اس مسئلے میں اس قدر ترمیم کی کہ صلحا و کملا کی ارواح کے قدم کے قائل ہوئے، مگر ظاہر ہے کہ اصول وہی ہے اور مسلمانوں میں اس مسئلے نے قبر پرستی کی بنیاد رکھی''۔

وحدت الوجود اور تنزلات ستہ: آگے چل کر فرماتے ہیں: کہ تنزلات ستہ کا مسئلہ مسلمانوں کے ابتدائی دور میں افلاطونیت جدیدہ کی ایک کتاب کا ترجمہ عربی میں کیا گیا تھا اور اس کا نام ''الہیات ارسطو'' رکھ دیا گیا۔ مسلمان اب تک اس کے مضمون کو فلسفہ ارسطو تصور کرتے ہیں، حالانکہ اٹلی کے ایک پروفیسر نے قوی دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ اس کتاب کو الہیات ارسطو سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ فلاطونس کے خیالات کا عربی ترجمہ ہے۔ یوں مسئلہ تنزلات ستہ یونانی فلسفے سے منتقل ہو کر عربی میں آیا۔ اسلامی حکما و صوفیہ نے اپنی اپنی اغراض کے مطابق اسے اصطلاحات اسلامیہ میں بیان کیا۔'' شیخ شہاب الدین مقتول نے حکمۃ الاشراق میں اس مسئلے کو یوں بیان کیا ہے کہ اسلام سے پہلے کے زرتشتی فلسفے کو بھی اس میں ملا دیا گیا ہے اور اس زرتشتی عنصر کی تصدیق و توثیق کے لیے قرآن کی مشہور آیت ''اَللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرضِ'' تلاش کی ہے۔ اس وقت ہندوستان میں بہت سے صوفی حضرات اس مسئلے کے قائل ہیں اور غالباً اس وجہ سے کہ وہ اس کی تاریخ سے آگاہ نہیں۔ مسئلہ وحدت الوجود گویا مسئلہ تنزلات ستہ کی فلسفیانہ تکمیل ہے بلکہ یوں کہیے کہ عقل انسانی خود بخود تنزلات ستہ سے وحدت الوجود تک پہنچی ہے میرا مذہب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نظام عالم میں جاری و ساری نہیں بلکہ نظام عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے۔ جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔ حکما کا مذہب تو جو کچھ ہے، اس سے بحث نہیں۔ رونا اس بات کا ہے کہ یہ مسئلہ اسلامی لٹریچر کا ایک غیر منفک عنصر بن گیا ہے اور اس کے ذمہ دار زیادہ تر صوفی شاعر ہیں۔ اس سلسلے میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فارسی لٹریچر تمام و کمال اس زہر سے متاثر ہے۔ چند مستثنیات ضرور ہیں۔ پنجاب کے ناظرین کو ایک پنجابی شاعر کا قول شاید زیادہ پسند آئے۔

تھے ہم پوت پٹھان کے دَل کے دَل دیں موڑ
ثرن پڑے رگناتھ کے سکے نہ تنکا توڑ

مطلب یہ کہ ہم پٹھان کے بیٹے تھے اور ہماری یہ کیفیت تھی کہ فوجوں کے منہ موڑ دیتے تھے، مگر جب سے رگوناتھ جی کے قدم پکڑے ہیں، یعنی جب سے یہ معلوم ہوا ہے کہ ہر چیز میں خدا جاری و ساری ہے، یہ حالت ہو گئی ہے کہ ایک تنکا بھی نہیں توڑ سکتے۔ کیونکہ توڑنے میں تنکے کو دکھ پہنچنے کا احتمال دامن گیر رہتا ہے۔

فلسفہ اور تصوف کا اختلاط:

ایک مصیبت یہ تھی کہ اہل تصوف نے فلسفے کے مسائل کو تصوف کے مسائل سمجھ لیا تھا بلکہ تصوف کے مسائل میں بھی عموماً فلسفے کی اصطلاحات استعمال کی جاتی تھیں اور اسی وجہ سے عام لوگوں کو مسائل تصوف کی پیچیدگیاں سمجھنے میں دقت پیش آتی تھی۔ پیچیدگیوں کی وجہ عموماً یہ سمجھی جاتی ہے کہ پڑھنے والوں کو سیر و سلوک کے معاملات سمجھانا مشکل

ہے کیونکہ ان کا تعلق مشاہدے سے ہے اور مشاہدے کی پوری کیفیت الفاظ میں پیش نہیں کی جاسکتی۔ اس کی مثال یہ سمجھ لیجیے کہ کسی ایسے منظر کو لفظوں میں پیش کرنا آسان نہیں ہوتا جو کبھی دیکھا نہ گیا ہو۔ ان دیکھی شے کو دیکھی ہوئی چیزوں کی تمثیل کا سہارا لے کر ہی ایک حد تک واضح کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ تمثیل کی توضیح جزواً ہی ذہن نشین ہو سکے گی۔ تاہم میری قطعی رائے ہے کہ بیان میں جو پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں، وہ فلسفیانہ مصطلحات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اولاً فلسفیانہ مسائل کو خواہ مخواہ تصوف کے مسائل بنا لیا گیا، ثانیاً جو مسائل تصوف سے متعلق تھے، انہیں بھی فلسفیانہ مصطلحات کے ذریعے سے گراں بار اور غیر الفہم بنانے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی گئی۔ اقبال لکھتے ہیں:" فلسفیانہ اور مؤرخانہ اعتبار سے مجھے بعض ایسے مسائل سے اختلاف ہے جو حقیقت میں فلسفے کے مسائل ہیں مگر جن کو عام طور پر تصوف کے مسائل سمجھا جاتا ہے۔"

اسلام میں ہندی و یونانی خیالات:

اوپر تنزلات ستہ کا ذکر آ چکا ہے اقبال مولانا سراج الدین پال کے نام ایک مکتوب میں فرماتے ہیں۔" ہندی مسلمانوں کی بڑی بدبختی یہ ہے کہ اس ملک میں عربی زبان کا علم اٹھ گیا ہے اور قرآن کی تفسیر میں محاورہ عرب سے بالکل کام نہیں لیتے یہی وجہ ہے کہ اس ملک میں قناعت اور توکل کے وہ معنی لیے جاتے ہیں جو عربی زبان میں ہرگز نہیں ہیں۔ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ "(۵۴:۷) میں ایام سے مراد تنزلات ہیں یعنی فی ستہ تنزلات کمبخت کو یہ معلوم نہیں کہ عربی زبان میں یوم کا یہ مفہوم قطعاً نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ تخلیق بالتنزلات کا مفہوم ہی عربوں کے مذاق فطرت کے مخالف ہے۔ اس طرح ان لوگوں نے نہایت بے دردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیے ہیں۔

آب حیات کے نام سے زہر:

ایرانی شاعروں نے وحدت الوجود کی بنا پر ایک ایسا ذخیرہ ادبیات فراہم کر دیا جس میں شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ نہایت عجیب و غریب اور بہ ظاہر دلفریب طریقوں سے کی اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایسا لباس پہنا دیا کہ پڑھنے اور سننے والے کے دل میں اس کی برائی کا احساس تازہ ہو جائے۔ اقبال فرماتے ہیں: "اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجے کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری تصور کرتا ہے تو شعرائے عجم اس شعار اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں، مثلاً

غازی زپئے شہادت اندر تگ و پوست
غافل کہ شہید عشق فاضل تر ازوست
در روز قیامت ایں بہ او کے ماند
ایں کشتہ دشمن است و آں کشتہ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے اور قابل تعریف، مگر انصاف سے دیکھیے تو جہاد اسلامیہ کی تردید میں اس سے زیادہ دلفریب اور خوب صورت طریقہ اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ جس کو اس نے زہر دیا ہے، اس کو احساس بھی اس امر کا نہیں ہو سکتا کہ مجھے کسی نے زہر دیا ہے بلکہ وہ سمجھتا ہے کہ آب حیات پلایا گیا ہے۔"

خواجہ حسن نظامی کی کوششیں

وحدت الوجود کے متعلق اقبال کے افکار خود انہی کے الفاظ میں پیش کر دیے گئے۔ خواجہ حسن نظامی مرحوم اس سلسلے میں اقبال کی مخالفت کے لیے اتنے سرگرم تھے کہ انہوں نے چند سوالات مرتب کر کے وقت کے مشائخ کے پاس بھیج دیے۔ غالباً انہیں خیال ہوگا کہ مشائخ کی طرف سے تائیدی تحریریں آ جائیں گی تو اقبال کی مخالفت کو خوب تقویت پہنچے گی۔ ان سوالات میں سے بعض یہ تھے:

۱۔ کیا توحید اور وحدت الوجود دو جداگانہ تصورات ہیں۔

۲۔ کیا قرآن شریف عقیدہ وحدالوجود کا مخالف ہے۔

توحید اور وحدت الوجود کی تشریح اوپر اقبال کے لفظوں میں پیش کی جا چکی ہے۔ وہ انہیں دو جداگانہ چیزیں سمجھتے تھے اور حق یہی ہے کہ دو جداگانہ چیزیں تھیں۔ باقی رہا وحدت الوجود کو قرآن مجید کے ذریعے ثابت کرنا تو خواجہ صاحب کے نہایت معتمد علیہ رفیقوں نے بھی حوصلہ افزا جواب نہ دیا۔ مثلاً اکبر الہ آبادی نے خواجہ صاحب کو لکھا: "حضرت اقبال نے میرے نزدیک تمہید میں احتیاط نہیں کی مگر اب وہ سنبھل کر مسئلہ وحدت الوجود اور مسئلہ رہبانیت پر گفتگو کریں گے۔ میں آپ کو مناسب اور محفوظ جگہ میں نہ

پاؤں گا۔ اگر آپ قرآن مجید سے مسئلہ وحدت الوجود کو ثابت کرنے کے لیے قلم اٹھائیں گے، تو علمائے شریعت نے غالباً فرما دیا ہے کہ یہ مسئلہ جزو اسلام نہیں''۔

اسی طرح شاہ سلیمان پھلواری نے جواب میں لکھا:

''اس میں شک نہیں کہ وحدت الوجود ایک علمی مسئلہ ہے جسے اصطلاح میں ربط الحادث بالقدیم کہتے ہیں اور تمام کتب الٰہیات میں اس کا ذکر ہوتا ہے۔ اسلامی سیر وسلوک اور مشاہدہ انوار وتجلیات سے اس کا تعلق تو ضرور ہے مگر مدار نجات سے اس کا کوئی واسطہ نہیں''۔

اخلاص فی العمل سے محبت

چنانچہ خواجہ صاحب کی یہ کوشش بھی نتیجہ خیز ثابت نہیں ہوئی، حق یہ ہے کہ موصوف کا موقف سراسر غلط اور بے بنیاد تھا۔ یقیناً انہوں نے عوام کے ان جذبات کو بھڑکا کر کار برآری کی کوشش کی جنہیں دین یا تصوف یا اخلاق ہی نہیں، خالص ادبیات سے بھی کوئی تعلق نہ تھا۔ اب سرسری طور پر تصوف کے متعلق بھی اقبال کے افکار پیش نظر رکھ لینے چاہیں۔ اوپر ایک اقتباس پیش کیا جا چکا ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی افکار کے زیر اثر ہیں، انہیں عربی اسلام، اس کے نصب العین اور غرض وغایت سے قطعاً شناسائی نہیں۔ ان کے ادبی نصب العین بھی ایرانی ہیں اور مجلسی نصب العین بھی ایرانی، اقبال کی آرزو تھی کہ ان ایرانی اثرات سے اسلامی عقائد و افکار اور اعمال و اخلاق کو پاک کر دیں۔ مثنوی میں جہاں کہیں عجمیت سے احتراز اور عربیت کی طرف رجعت کا ذکر آیا ہے، وہاں مقصود ملک عجم اور اس کے باشندے نہیں، بلکہ وہی ایرانی اثرات ہیں، جو اسلامی عقائد و اعمال و اخلاق پر پڑے اور خلاف مقاصد اسلام تھے۔ حقیقی تصوف سے انہوں نے کبھی اختلاف نہیں کیا بلکہ وہ اس تصوف کے جو اصل اسلام ہے، جس طرح ابتدا میں شیدائی تھے۔ آخری وقت تک شیدائی رہے چنانچہ فرماتے ہیں ''اگر تصوف سے اخلاص فی العمل مراد ہے اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا، تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا، ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے'' (اقبال نامہ، ۵۳۔۵۴)۔

ظاہر و باطن:

ایک اور مکتوب میں خان محمد نیاز الدین خاں کو لکھتے ہیں کہ: ''تصوف کی تاریخ لکھ رہا ہوں۔ دو باب لکھ چکا ہوں یعنی منصور حلاج تک، پانچ چار باب اور ہوں گے۔ اس کے ساتھ ہی علامہ ابن جوزی کی کتاب کا وہ حصہ بھی شائع کر دوں گا جو انہوں کے تصوف پر لکھا ہے..... تصوف کا ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق وعمل سے تعلق رکھتا ہے، نہایت قابل قدر ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز وگداز کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ فلسفے کا حصہ محض بیکار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیم قرآن کے مخالف، اسی فلسفے نے متاخرین صوفیہ کی توجہ صور و اشکال غیبی کے مشاہدے کی طرف کر دی اور ان کا نصب العین محض غیبی اشکال کا مشاہدہ بن گیا حالانکہ اسلامی نکتہ خیال سے تزکیہ نفس کا محض یقین واستقامت ہے۔ اخلاقی اور عملی اعتبار سے متصوفین اسلامیہ کی حکایات ومقولات کا مطالعہ نہایت مفید ہے لیکن دین کی اصل حقیقت ائمہ اور علما کی کتابیں پڑھنے ہی سے کھلتی ہے۔ آجکل زمانے کا اقتضا یہ ہے کہ علم دین حاصل کیا جائے اور اسلام کے عملی پہلو کو نہایت وضاحت سے پیش کیا جائے۔ حضرات صوفیہ خود کہتے ہیں کہ شریعت ظاہر ہے اور تصوف باطن لیکن اس پرآشوب زمانے میں وہ ظاہر جس کا باطن تصوف ہے معرض خطر میں ہے۔ اگر ظاہر قائم نہ رہا تو اس کا باطن کس طرح قائم رہ سکتا ہے۔

مذہب کا مقصود:

حقیقت یہ کہ اقبال قوم کی عملی قوت کو زیادہ سے زیادہ پختہ واستوار رکھنا چاہتے تھے اور ہر اس شے کو مضر سمجھتے تھے جو اس پختگی واستواری میں خلل انداز ہو۔ افسوس کہ جس زمانے میں ''اسرار خودی'' لکھی گئی اس زمانے کا تصوف بالعموم عملی قوت میں ضعف پیدا کرنے کا موجب تھا اور آج حالت غالباً اور بھی پریشان کن نظر آتی ہے۔ اقبال کس درد اور سوز سے فرماتے ہیں ''مذہب کا مقصود عمل ہے نہ کہ انسان کے عقلی اور دماغی تقاضوں کو پورا کرنا اسی واسطے قرآن شریف کہتا ہے۔ وَمَا أُوتِيتُم مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۱۷:۸۵) اگر مذہب کا مقصود عملی تقاضوں کو پورا کرنا ہو بھی، جیسا کہ ہنود کے رشیوں اور فلسفیوں نے خیال کیا ہے تو زمانہ حال کی خصوصیات کے اعتبار سے اس کو نظر انداز کرنا چاہیے۔ اس وقت وہی قوم محفوظ رہے گی جو اپنی عملی روایات پر قائم رہ سکے گی۔

اس دور میں سب مٹ جائیں گے، ہاں! باقی وہ رہ جائے گا
جو قائم اپنی رہ پہ ہے اور پکا اپنی ہٹ کا ہے

متصوفانہ شاعری

یقیناً اقبال کے دل میں وحدت الوجود اور اس کے داعیوں کے متعلق اچھا خیال نہ تھا۔ ایک جگہ فرماتے ہیں: ''تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے ''لمعات'' میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیمات کو منظم کیا ہے (جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں، اس پر میں ان شاء اللہ مفصل لکھوں گا) اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے (اگر اسے صوفی سمجھا جائے (اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۔۴۴) انہیں یقین تھا کہ تصوف کی پوری شاعری مسلمانوں کے سیاسی انحطاط کے دور میں پیدا ہوئی۔ فرماتے ہیں: '' جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے، جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہوگئی تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جایا کرتا ہے، ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین وجمیل شے ہو جاتی ہے اور ترکِ دنیا موجبِ تسکین۔ اس ترکِ دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی و کاہلی اور اس شکست کو۔ جو انہیں تنازع للبقا میں ہو، چھپایا کرتی ہیں (اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۔۴۴)

اقبال کا مقام:

ان تمام ارشادات سے آشکارا ہے کہ اقبال اسلام کی درخشاں مشعل اٹھائے ہوئے قوم کو زندگی کے کس راستے پر لگا رہے تھے۔ انہیں شاعر سمجھا، بہت بڑا اور حکیم شاعر، جو ایک خاص پیغام مدت العمر دیتا رہا، لیکن یہ احساس آج تک نہ کیا جا سکا کہ اس کے حقیقی کام کا دائرہ کس درجہ بنیادی، کتنا وسیع اور کس قدر دور رس تھا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اقبال کے براہ راست مخاطب مسلمان تھے، لیکن اس کا پیغام پورے عالم انسانیت کے لیے تھا اور وہ مسلمانوں کو بھی اسی راہِ عمل پر پختہ و استوار کر دینا چاہتا تھا جو خدمتِ انسانیت کے لیے اسلام نے پیش کی تھی۔ اقبال کا مقام اتنا بلند تھا کہ ہم لوگ آج تک اس کا صحیح اندازہ نہ کر سکے۔ یقیناً قدرت صدیوں کے بعد ایسے انسانوں کو دنیا میں بھیجتی ہے جو ماضی اور حال کی ظلمتوں کو چیر کر مستقبل کو صاف صاف ہر شخص کے سامنے روشن کر دیتے ہیں۔

''قَد تَبَيَّنَ الرُّشدُ مِنَ الغَيِّ (۲:۲۵۶) '' قرآن مجید کی شان ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے اتباع میں قرآن مجید کی صحیح خدمت انجام دینے والے بھی حق کو باطل سے، کھرے کو کھوٹے سے، نیک کو بد سے اور راستی کو کجی سے اسی طرح الگ کر دیتے ہیں کہ کسی کے لیے اشتباہ کی گنجائش نہیں رہتی، باقی رہے وہ لوگ جو سب کچھ دیکھتے اور جانتے ہیں، پھر بھی نیک و بد میں تمیز نہیں کرتے یا کرنا نہیں چاہتے، تو ان کے لیے قرآن مجید پہلے ہی فرما چکا ہے کہ ان کے پاس کان ہیں مگر سنتے نہیں، آنکھیں ہیں مگر دیکھتے نہیں، دل ہیں مگر ان سے سوچنے سمجھنے کا کام نہیں لیتے، وہ چوپائے ہیں بلکہ ان سے بھی بڑھ کر گمراہ۔

ایک طعنے کا جواب

بہرحال اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اقبال کو حقیقی تصوف سے نہ محض اختلاف تھا بلکہ وہ اس کے سرگرم حامی تھے۔ خواجہ حسن نظامی نے خواہ مخواہ اخباروں میں مشہور کر دیا کہ وہ صوفیائے کرام سے بدظن ہیں اور انہیں اپنا موقف واضح کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ مولانا اکبر کو ایک مکتوب میں لکھتے ہیں

'' پہلے عرض کر چکا ہوں کہ کون سا تصوف میرے نزدیک قابلِ اعتراض ہے۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ نئی بات نہیں، حضرت علاء الدولہ سمنانی لکھ چکے ہیں، حضرت جنید بغدادی لکھ چکے ہیں۔ میں نے تو محی الدین ابن عربی اور منصور حلاج کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سمنانی اور جنید نے ان دونوں بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں۔ ہاں عقاید و خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے۔ اگر اسی کا نام مادیت ہے تو قسم ہے بہ خدائے لایزال مجھ سے بڑھ کر مادہ پرست دنیا میں کوئی نہ ہوگا (اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۵۵) قومی زندگی کے لیے کیسا ادب چاہیے

'' اقبال کی آرزو تھی کہ قوم از سرِ نو سربلند ہو۔ وہ ایسی ادبیات کے خواہاں تھے جو طبیعتوں میں ہمت جوانمردی اور عزمِ کار پیدا کریں۔ عجمی تصوف نے ایسا ادبی ذخیرہ مہیا کر دیا تھا، جو طبیعتوں کو پست کرنے والا تھا''، اقبال خود لکھتے ہیں: '' عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے، اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔ میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالک اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ یاسیت مسلک (Pessimistic) لٹریچر (قنوطی ادب) کبھی زندہ نہیں رہ سکا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لٹریچر کا

آپٹمسٹک (Optimistic) (رجائی) ہونا ضروری ہے (اقبال نامہ، حصہ دوم۔ص ۵۵)

خواجہ حافظ

اسرار خودی کے خلاف ہنگامہ پیدا کرنے کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اس میں خواجہ حافظ کے متعلق اچھی رائے ظاہر نہیں کی گئی تھی۔ خواجہ حافظ کو اولیاء میں شمار کر لیا گیا تھا اور عام لوگوں کا عقیدہ یہی ہو گیا تھا کہ وہ بڑے بلند پایہ اور خدا رسیدہ بزرگ تھے۔ انہیں شاعر سے کہیں زیادہ پارسا مانا جاتا تھا۔ اور یہ معاملہ انہی تک محدود نہ تھا۔ بلکہ اکثر شاعر جن کی کتابیں یہاں کے نصاب میں شامل رہیں، یہی حیثیت اختیار کر چکے تھے، حافظ کے اشعار شعرا سے کہیں زیادہ صوفیہ کی مجالس میں پڑھے جاتے تھے اور تصریف اور تاویل کا جیسا عمل ان کے دیوان پر جاری ہوا، اس کی مثال شاید ہی کسی دوسری جگہ مل سکے، حالانکہ خواجہ موصوف اصلاً شاعر تھے، اور ان کے ہاں بھی وہی شراب جابجا استعمال ہوئی جو میرزا غالب، قاآنی یا دوسرے فارسی اور اردو شعراء کے ہاں مستعمل رہی۔ اقبال خواجہ حافظ کو بہت اچھا شاعر مانتے تھے۔ انہوں نے خود کہا ہے کہ

از تخیل جنتے پیدا کند

اس سے بڑھ کر کسی شاعر کی تعریف میں کیا کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اقبال جس نصب العین کے لیے اپنی زندگی وقف کر چکے تھے، خواجہ حافظ کا دیوان اس پر بہت بری طرح اثر انداز ہوتا تھا۔ یعنی وہ ایسا ادب مہیا کرتا تھا۔ جو قوم کی ہمت اور حوصلے کو پست کرے۔ اس کی عملی قوت کو کھا جائے۔ اقبال نے حافظ کی تحقیر کے لیے نہیں بلکہ قوم کی سربلندی کے لیے ان کے کلام سے گریز کی تلقین کی۔ یہ پہلو کسی خاص تشریح کا محتاج نہ تھا لیکن رسم و عادت کے پجاری اس پر مشتعل ہو گئے اور انہوں نے سمجھ لیا کہ خواجہ موصوف کے کلام سے گریز کی دعوت دے کر اقبال نے بہت بڑے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ نظیری نیشاپوری نے کتنی عمدہ بات کہی ہے:

خلاف رسم دریں عہد خرق عادت دان
کہ کارہائے چنیں از شمار بو العجبی است

خواجہ حسن نظامی، مولانا اکبر الہ آبادی، پیرزادہ مظفر احمد فضلی، حکیم فیروز طغرائی، ملک محمد کاشمیری، ذوقی شاہ اور خدا جانے کون کون سے بزرگ تھے جنہوں نے اس مسئلے میں اقبال کی مخالفت کو اپنا دینی اور قومی نصب العین قرار دے دیا اور حیرت انگیز امر یہ ہے کہ کسی کا بھی نقطۂ نگاہ درست نہ تھا۔ خواجہ حسن نظامی مرحوم صرف خواجہ حافظ، وحدت الوجود اور خودی کا نام لے کر خود بھی پریشان ہو رہے تھے اور دوسروں کو بھی پریشان کر رہے تھے، مولانا اکبر الہ آبادی نے سرے سے مثنوی پڑھی ہی نہ تھی اور دوسروں کی ہنگامہ آرائی سے متاثر ہو گئے تھے۔ بالکل یہی کیفیت باقی اصحاب کی تھی، میں ان کے متعلق موقع پر ذرا تفصیل سے ذکر کروں گا۔

اقبال کا موقف:

پہلے خواجہ حافظ کے سلسلے میں اقبال کا نقطۂ نگاہ بہ خوبی ذہن نشین کر لینا چاہیے جو انہوں نے مختلف صورتوں میں بار بار پیش کیا۔ مثلاً وہ مولانا اکبر الہ آبادی کو لکھتے ہیں: ''میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی، میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے ''اسرار خودی'' میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی، جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر (رائج) ہے.....خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا، نہ ان کی شخصیت سے، نہ ان اشعار میں ہے۔ مراد وہ مے نہیں جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالت سکر مراد ہے جو حافظ سے بہ حیثیت مجموعی پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ حافظ ولی اور عارف تصور کیے گئے ہیں، اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کر دی اور میرے ریمارکس تصوف اور ولایت پر حملے کے مرادف سمجھے گے (اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۵۵)

ادبی نصب العین کی تشریح:

پھر حافظ محمد اسلم جیراج پوری کو لکھتے ہیں:

''خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے، ان کا مقصد محض ایک لٹریری اصول کی تشریح اور توضیح تھا۔ خواجہ کی پرائیویٹ شخصیت یا انکے معتقدات سے سروکار نہ تھا، مگر عوام اس باریک امتیاز کو سمجھ نہ سکے، نتیجہ یہ ہوا کہ اس پر بڑی لے دے ہوئی، اگر لٹریری اصول یہ ہو کہ حسن حسن ہے خواہ اس کے نتائج مفید ہوں یا مضر تو خواجہ دنیا کے بہترین شعراء میں سے ہیں (اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۵۲)۔ حالت سکر اسلامی نہیں:

انہوں نے اس زمانے میں متعدد مقالات مرتب کیے تھے جو ''وکیل'' امرتسر یا بعض دوسرے جرائد و رسائل میں شائع ہوئے ایک مضمون میں فرماتے ہیں: ''میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ خواجہ شیراز محض

ایک شاعر ہیں اور ان کے کلام سے جو صوفیانہ حقائق اخذ کیے گئے ہیں، وہ بعد کے لوگوں کا کام ہے۔ مگر چونکہ انہیں عام طور پر صوفی اور مجذوب سمجھا گیا ہے۔ اس واسطے میں نے ان کی تنقید ہر دو اعتبار سے کی ہے، یعنی بہ حیثیت صوفی اور بہ حیثیت شاعر، بہ حیثیت صوفی ہونے کے ان کا نصب العین یہ ہے کہ وہ اپنے آپ میں اور دوسروں میں بذریعہ اپنے اشعار کے وہ حالت پیدا کریں جسکو تصوف کی اصطلاح میں حالت ''سکر'' کہتے ہیں۔ ان کے صوفی شارحین نے صہباو شراب سے یہی مراد لی ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ کیا سکر کی حالت اسلامی تعلیم کا منشا ہے، رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی زندگی اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ ایک مسلمان قلب کی مستقل کیفیت بیداری ہے نہ کہ خواب یا سکر۔ قرون اولیٰ کے مسلمانوں میں تو کوئی مجذوب نظر نہیں آتا بلکہ ابتدائی اسلامی لٹریچر میں مجذوب کی اصطلاح بھی مثل بعض دیگر اصطلاحات صوفیہ کے نہیں ملتی۔

دوسرا سوال جو حالت سکر کے متعلق پیدا ہوتا ہے یہ ہے کہ آیا یہ حالت زندگی کے اغراض کے منافی ہے یا ممد؟ کسی روز فرصت میں یہ ثابت کروں گا کہ علم الٰہیات کے اعتبار سے یہ حالت زندگی کے لیے نہایت ہی مضر ہے اور جو لوگ اس حالت کو مستقل بنا لیتے ہیں، وہ کش مکش حیات کے بالکل قابل نہیں رہتے اور ملی وقومی اعتبار سے بھی ایسے افراد کا وجود مضرت رساں ہے خالص مذہبی اعتبار سے بھی اس کے مضر ہونے کی مثالیں اسلامی تاریخ میں بہ کثرت ملتی ہیں (رسالہ اقبال بابت اکتوبر ۱۹۵۳ء، ص۹۵۔۹۶)

حافظ کی ساحری اور دعوت مرگ:

اس مضمون میں بھی اقبال نے اعتراف کیا ہے کہ حافظ بلند پایہ شاعر تھے جو مقصد دوسرے شعرا پوری غزل سے بھی حاصل نہیں کر سکتے حافظ ایک شعر سے حاصل کر لیتے ہیں، کیونکہ انسانی قلب کے راز کو پوری طرح سمجھتے ہیں لیکن اصل سوال یہ ہے کہ انفرادی اور قومی اعتبار سے کسی شاعر کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے کون سا معیار ہونا چاہیے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے اشعار اغراض زندگی میں معاون ہیں تو وہ اچھا شاعر ہے۔ اگر وہ اشعار اغراض زندگی کے منافی ہیں یا ان سے زندگی کی قوت میں کمزوری اور پستی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے تو وہ شاعری قومی اعتبار سے مضر ہے۔ ہر شاعر اپنے گرد و پیش کی اشیاء عقائد، خیالات اور مقاصد کو حسین وجمیل بنا کر پیش کرتا ہے تاکہ قلوب ان کی طرف کھنچ آئیں۔ ان معنی میں ہر شاعر جادوگر ہے۔

''خواجہ حافظ اس اعتبار سے سب سے بڑے ساحر ہیں مگر دیکھنے کی بات یہ ہے کہ کون سے مقصد یا حالت کو محبوب بناتے ہیں، جو اغراض زندگی کے منافی ہے بلکہ زندگی کے لیے مضر ہے، جو حالت خواجہ حافظ اپنے پڑھنے والے کے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں، وہ حالت ان افراد و اقوام کے لیے، جو زمان ومکان کی اس دنیا میں رہتے ہیں، نہایت ہی خطرناک ہے۔ حافظ کی دعوت موت کی طرف ہے جسے وہ اپنے کمال فن سے شیریں بنا دیتے ہیں تاکہ مرنے والے کو دکھ کا احساس نہ ہو۔

ناوک اندازے کہ تاب از دل برد
ناوک او مرگ را شیریں کند

معیار عمومی حیثیت سے:

جیسا کہ اقبال بار بار کہہ چکے ہیں انہوں نے نہ تو حافظ کے عام کردار پر کوئی حملہ کیا، نہ انہیں شراب نوش بتایا، بلکہ ان کی نجی زندگی کے متعلق کچھ بھی نہ کہا، صرف اس نصب العین کو برا بتایا جو صوفی شاعر ہونے کی حیثیت میں حافظ کے پیش نظر تھا یا کہیے کہ ان کے اشعار میں نمایاں ہے اور جہاں جہاں اقبال کے اشعار میں حافظ کی صہبا گساری، شراب نوشی یا گوسفندی کا ذکر آیا تھا، اس سے مقصود فقط وہ حالت سکر تھی جو حافظ کے دیوان سے پیدا ہوتی تھی اور حافظ کو صرف اس لیے منتخب کیا کہ سکر اور ادب پیدا کرنے والے گروہ میں وہ سب سے ممتاز تھے۔ گویا اپنے طبقے کے نمائندے تھے۔ نیز ان کا دیوان ہر حلقے میں پڑھا جاتا تھا بلکہ اس سے فال بھی لی جاتی تھی۔

حکیم فیروز طغرائی نے ایک چھوٹا سا رسالہ ''لسان الغیب'' کے نام سے لکھا تھا۔ اس میں حافظ کے ایسے اشعار پیش کیے تھے جو جدوجہد اور تحفظ ذاتی کے حامل تھے۔ بالکل یہی کام شیخ مشیر حسین قدوائی نے انجام دیا جو اس وقت انگلستان میں تھے۔ انہوں نے ایک مضمون بعض اخباروں اور رسالوں میں چھپوایا تھا اور اس مضمون میں دیوان حافظ سے وہ اشعار بہ طور خاص نقل کیے تھے جو خودی اور خودداری کی تائید کرتے تھے لیکن ظاہر ہے کہ یہ اقبال کا جواب نہ تھا، کیونکہ دنیا کے کسی شاعر کا کلام

لے لیجیے، تلاش سے اس میں ہر قسم کے مضامین مل جائیں گے، سوال منتخب اشعار کا نہ تھا بلکہ کلام کی عمومی حیثیت اور اثر کا تھا۔ اقبال کیا خوب لکھتے ہیں: ''میری تنقید پر رائے زنی کرنے والوں کو یاد رکھنا چاہیے کہ حافظ شیرازی مسلمان تھے اور ان کے رگ و ریشہ میں اسلام تھا۔ وجودی تصوف نے ان کے نقطہ نظر کو کتنا ہی تبدیل کیوں نہ کر دیا ہو، ممکن نہیں کہ کبھی صحو سکر پر غالب نہ آتا ہو اور وہ ایسے اشعار نہ لکھتے ہوں ..... غور کریں گے تو یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ بہ حیثیت مجموعی خواجہ حافظ کا اخلاقی نصب العین حالت سکر ہے نہ کہ حالت صحو اور کسی شاعر کی تنقید کے لیے اس کے عام نصب العین کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

فوق کا جواب

حافظ کے سلسلے میں اقبال پر اعتراض کرنے والوں میں ایک منشی محمد دین فوق مرحوم بھی تھے جو اقبال کے عزیز دوست تھے، کچھ مدت بعد منشی صاحب کی کتاب ''وجدانی نشتر'' اقبال کے پاس پہنچی تو اس میں ایک قصہ درج تھا کہ عالمگیر نے طوائفوں کو نکاح کر لینے کا حکم دے دیا، ساتھ ہی کہہ دیا کہ مقررہ مدت کے اندر اس حکم کی تعمیل نہ ہوئی تو سب طوائفوں کو کشتی میں بھر کر دریا برد کر دوں گا۔ ایک حسین طوائف شیخ کلیم اللہ جہان آبادی کے سلام کو جایا کرتی تھی۔ بادشاہ کا حکم مل جانے کے بعد وہ آخری سلام کے لیے حاضر ہوئی۔ شیخ نے حقیقت حال دریافت فرمائی، طوائف نے بادشاہ کا حکم سنا دیا۔ شیخ نے فرمایا، حافظ کا حسب ذیل شعر یاد کر لو

در کوے نیک نامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

تمھیں دریا کی طرف لے چلیں تو بہ آواز بلند یہی شعر پڑھتی ہوئی جانا، طوائفوں نے اسی پر عمل کیا، بادشاہ کے کان میں آواز پہنچی تو بے تاب ہو گیا اور حکم دے دیا کہ سب کو چھوڑ دیا جائے۔ یہاں سوال اس قصے کی تاریخی حیثیت کا نہیں۔ اقبال اس کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں ''منشی صاحب کے نزدیک جو حافظ کا حسن ہے، میرے نزدیک وہی اس کا قبح ہے۔ مسئلہ تقدیر کی ایک غلط مگر دل آویز تعبیر سے حافظ کی شاعرانہ جادوگری نے ایک متشرع اور نیک نیت بادشاہ کو جو آئین حقہ شرعیہ اسلامیہ کی حکومت قائم کرنے اور زنانیات کا خاتمہ کر کے اسلامی سوسائٹی کے دامن کو اس بدنما داغ سے پاک کرنے میں کوشاں تھا، قلبی اعتبار سے اس قدر ناتواں کر دیا کہ اسے قوانین اسلامیہ کی تعمیل کرانے کی ہمت ہی نہ رہی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ داستان ہی سراسر بے اصل و بے بنیاد ہے۔''

غلط بیانات:

خواجہ حسن نظامی نے ایک عجیب حرکت یہ کی کہ حافظ کے متعلق اقبال کے اشعار کا ترجمہ اردو میں کیا تو اسے خلاف حقیقت شکل دے دی اور ایسی تعبیرات شامل کر دیں جن کے لیے اصل میں کوئی گنجائش نہ تھی۔ مثلاً اقبال نے حافظ کے متعلق لکھا:

در محبت پیرو فرہاد بود
بر لب او شعلہ فریاد بود
تخم نخل آہ در کہسار کاشت
طاقت پیکار با خسرو نداشت

دوسرے شعر کا ترجمہ خواجہ صاحب نے یہ کیا: ''آہوں کے درخت جنگل میں بوتا تھا، اس میں بادشاہوں سے لڑنے کی طاقت نہیں تھی''۔ حالانکہ خسرو کا لفظی ترجمہ ''بادشاہوں'' نہیں ''بادشاہ'' ہونا چاہیے تھا، اور جس ''خسرو'' کو ''فرہاد'' سے تعلق تھا وہ ایک مختص شخص تھا اور اس کے نام کا ترجمہ بالکل غیر مناسب تھا۔ دیباچے میں، جس کے اقتباسات اوپر دیے جا چکے ہیں، اقبال نے یہ بھی کہا تھا کہ حکمائے انگلستان کی تحریروں سے مستفید ہو کر مسلمانوں کو اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کرنی چاہیے۔ خواجہ حسن نظامی نے اس مفہوم کو یوں پیش کیا:

ا۔ اہل مشرق اور مسلمان، یورپ کے فلاسفروں کی پیروی کریں اور اپنے قدیمی عقائد بدل دیں۔ اہل مغرب خصوصاً جرمنی اور انگلستان کے فلاسفروں کی قصیدہ خوانی کر کے مشرق والوں علی الخصوص مسلمانوں کو ہدایت ہوئی ہے کہ اپنی قدیمی روایات پر نظر ثانی کریں اور ان یورپین رہنماؤں کی تعلیم سے اپنے دل و دماغ کو روشنی پہنچائیں۔ ظاہر ہے کہ یہ اقبال کے نقطہ نگاہ کی کھلی ہوئی تحریف تھی، پھر عجیب امر یہ ہے کہ جب بعض مسلمان صوفیہ نے افلاطونیت جدیدہ کو اپنا لیا جو دلوں کو سخت پست کرنے والی اور اخلاقی نقطہ خیال سے نہایت مضر تعلیم تھی تو حکمائے انگلستان یا حکمائے جرمنی کے فلسفے کی روشنی میں اپنی فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کرنا

تبدیلی عقائد کو مستلزم نہیں۔

اکبرالہ آبادی:

اقبال نے انہیں لکھا تھا کہ آپ میرے ساتھ نا انصافی نہ کریں بحث علمی انداز میں ہونی چاہیے یعنی مقصود یہ ہو کہ حریف قائل ہو کر راہ راست پر آ جائے۔ یہ نہ ہو کہ اسے بدنام کیا جائے۔ اکبر یقیناً ابتدا میں خواجہ حسن نظامی کی تحریرات کے زیر اثر ''اسرارِ خودی'' سے بدظن ہو گئے تھے۔ یہاں تک کہ انہوں نے پوری ''اسرارِ خودی'' پڑھی بھی نہ تھی، چنانچہ اقبال ۱۱۔ جون ۱۹۱۸ء کے ایک مکتوب میں اکبر کو لکھتے ہیں:

''مجھے آپ کے خطوط سے یہ معلوم ہوا کہ آپ نے مثنوی ''اسرارِ خودی'' کے صرف وہی اشعار دیکھے ہیں جو حافظ کے متعلق لکھے گئے تھے، باقی اشعار پر نظر شاید نہیں فرمائی۔ کاش آپ کو ان کے پڑھنے کی فرصت مل جاتی تا کہ آپ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محفوظ رہتے''۔ عجب امر یہ ہے کہ اکبر کے اپنے خیالات بھی اصولاً اقبال سے مختلف نہ تھے، چنانچہ وہ خود ایک نظم میں مسلمانوں کے متعلق فرماتے ہیں۔

ان میں باقی ہے کہاں خالدؓ جانباز کا رنگ
دل پہ غالب ہے فقط حافظ شیراز کا رنگ

خالدؓ جانباز یقیناً اسلامی قوت عمل اور ہمت و شجاعت کا نہایت قابل قدر پیکر تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کے مقابلے میں جس رنگ کا ذکر کیا گیا ہے وہ واضح طور پر عمل اور ہمت و شجاعت کے منافی تھا، اقبال کے بیان کے مطابق مولانا اکبر نے مثنوی کے اشعار اور اس کے دینی مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے پرائیویٹ خط میں فرمایا تھا: ''آپ کے (اقبال کے) مطمح نظر جواہر ہے، اگر میں اس کی قدر نہ کروں تو مسلمان نہیں۔''

ذوقی شاہ، فضلی اور ملک محمد

اختلاف کرنے والوں میں سے حکیم فیروز طغرائی، اکبر الہ آبادی، خواجہ حسن نظامی اور شیخ مشیر حسین قدوائی کا ذکر آ چکا ہے، ان کے علاوہ ذوقی شاہ، پیرزادہ مظفر احمد فضلی اور ملک محمد کاشمیری نے بھی مخالفت میں سرگرم حصہ لیا تھا۔

ان میں سے پیرزادہ مظفر احمد صاحب فضلی ڈپٹی کلکٹر انہار کو فارسی شاعری میں بلند حیثیت حاصل تھی۔ ان کے فارسی کلام کا ایک مجموعہ ''گلبانگ سخن'' کے نام سے ۱۹۰۵ء میں چھپ چکا تھا، انہوں نے ''ساز بیخودی'' کے نام سے ایک مثنوی شائع کی جس میں اصل بحث کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ پوری مثنوی افلاطون اور حافظ کی مدح اور اقبال کی مخالفت کے لیے وقف کر دی۔ شعر اچھے ہیں لیکن مضمون بے سرو پا اور اصل مبحث سے یک قلم بے تعلق۔ یہ سب کچھ شائع ہوا اور ناپید ہو گیا۔

مسئلہ انتساب:

اعتراضات کے سلسلے میں صرف ایک چیز باقی رہ گئی یعنی ''اسرارِ خودی'' کا انتساب۔ ''اسرارِ خودی'' سر علی امام سے منسوب کی گئی ہے جو پٹنہ کے مشہور بیرسٹر تھے، ایگزیکٹو کونسل کے ممبر رہے اور بعد میں دولت آصفیہ کے صدر اعظم بھی ہو گئے تھے۔ وہ اقبال کے عزیز دوست تھے۔ خواجہ حسن نظامی نے کہا کہ مثنوی کو سر علی امام سے نامزد کر کے اقبال نے اپنی خودی پر چوٹ لگائی ہے۔ اقبال نے اس کے جواب میں فرمایا کہ خواجہ صاحب شاید انتساب کے معنی نہیں سمجھتے، ان کی خدمت میں عرض ہے: ''اس سے مراد محض اظہار محبت و اخلاص ہے جو دو آدمیوں کے ذاتی تعلقات پر مبنی ہوتا ہے۔ میں نے ان اشعار میں ڈیڈیکشن (انتساب) کی وجہ صاف لکھ دی ہے۔ آپ ان اشعار کو غور سے پڑھتے تو خود بخود یہ بات معلوم ہو جاتی (اقبال، اپریل ۱۹۵۴ء ص ۵۴۔۵۵)۔''

سر علی امام کے ساتھ اقبال کے تعلقات پہلے دوستانہ تھے چنانچہ ایک مرتبہ لوگوں نے غالباً مزاحاً مولانا گرامی کو دھمکی دی کہ آپ کی پنشن بند کرا دی جائے گی۔ اقبال کو اس واقعے کی اطلاع ملی تو خان محمد خاں کو لکھا کہ یہ اچھا نسخہ ہاتھ آیا ہے، اب مولانا گرامی کو لاہور بلانے کے لیے ان شاء اللہ یہی نسخہ استعمال کیا جائے گا۔

''ان کو (مولانا گرامی کو) معلوم ہوگا۔ سید علی امام وہاں (حیدر آباد) بہ حیثیت صدر اعظم پہنچ گئے ہیں۔ اگر وہ (گرامی) لاہور نہ آئے تو میں انہیں (سر علی امام کو) ضرور لکھوں گا کہ گرامی کی پنشن بند کی جائے، اور ان کی عرضیوں کا کوئی جواب نہ دیا جائے۔ (حیات اقبال، ۴۱) اکبر کی رائے بھی سر علی امام کے متعلق قابل ملاحظہ ہے۔ خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں کہ علی امام سے ملیں تو آداب عرض کر دیں بہ صد شوق ملاقات۔

''بعض حکماء کا خیال ہے کہ نیکی اور عقل مندی ایک ہی چیز ہے۔

سر علی امام کو دیکھ کر اس کی تصدیق ہو سکتی ہے، بہت شیریں نفس شخص ہیں۔

''اسرار خودی'' کے دوسرے ایڈیشن میں اقبال نے جہاں اور ترمیمیں کیں، وہاں مندرجہ ذیل ترمیمیں بھی کر دیں جو خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

۱۔ خواجہ حافظ کے متعلق اشعار حذف کر دیے اور ان کی جگہ ''در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ'' کے زیر عنوان نئے شعر شامل کر دیے۔ اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ اقبال کی رائے خواجہ حافظ کے متعلق بدل گئی تھی، وجہ یہ تھی کہ جس مقصد کے پیش نظر وہ اشعار لکھے گئے تھے، لوگوں کی غلط فہمی کی بنا پر وہ مقصد فوت ہو رہا تھا اور مصلح کی شان یہی ہوتی ہے کہ اصل مقصد یعنی اصلاح کو تمام دوسری مصلحتوں پر مقدم رکھے۔ دیباچہ حذف کر دیا۔ انتساب کے تمام اشعار مثنوی سے الگ کر دیے۔

چنانچہ مولانا اکبر کو لکھتے ہیں:

''اسرار خودی'' میں حافظ پر جو کچھ لکھا گیا ہے اسے خارج کر کے اور اشعار لکھے ہیں.... ان اشعار کو پڑھ کر مجھے یقین ہے کہ بہت سی غلط فہمیاں دور ہو جائیں گی اور میرا اصل مطلب واضح ہو جائے گا (اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۵۶)

مولانا اسلم جے راج پوری کو بھی یہی لکھا اور فرمایا کہ حافظ والے اشعار کی جگہ اس لٹریری اصول کی تشریح کی ہے جسے میں صحیح سمجھتا ہوں۔

''دیباچہ بہت مختصر تھا اور اپنے اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا جیسا کہ مجھے بعض احباب کے خطوط سے اور دیگر تحریروں سے معلوم ہوا جو وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں۔ (اقبال نامہ، حصہ اول، ۵۴)۔

آخر میں اتنا اور بتا دینا ضروری ہے کہ اقبال نے ''رموز بیخودی'' کا بھی مختصر سا دیباچہ لکھا تھا جو صرف پہلی اشاعت کے ساتھ شائع ہوا۔ اس کے اہم نکات درج ذیل ہیں:

جس طرح حیات افراد میں جلب منفعت و دفع مضرت، تعیین عمل و ذوق حقائق عالیہ، احساس نفس کے تدریجی نشو و نما، اس کے تسلسل، توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے، اسی طرح ملل و اقوام کی حیات کا راز بھی اسی احساس یا بہ الفاظ دیگر قوم کی ''انا'' کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے۔ حیات ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افراد کسی آئین مسلم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کی حدود مقرر کریں کہ انفرادی اعمال کا تباین اور تناقص مٹ کر پوری قوم کے لیے ایک قلب مشترک پیدا ہو جائے۔

افراد کی صورت میں احساس نفس کا تسلسل قوت حافظہ سے ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے گویا تاریخ حیات ملیہ کے لیے بہ منزلہ قوت حافظہ کے ہے جو اس کے مختلف مراحل کے حیات و اعمال کو مربوط کر کے قومی ''انا'' کا زمانی تسلسل محفوظ و قائم رکھتی ہے۔ علم الحیات اور عمرانیات کے اسی نکتے کو مدنظر رکھ کر میں نے ملت اسلامیہ کی ہیئت ترکیبی اور اس کے مختلف اجزا و عناصر پر نظر ڈالی ہے اور مجھے یقین ہے کہ امت مسلمہ کی حیات کا صحیح ادراک اسی نقطہ نگاہ سے حاصل ہوتا ہے۔

اس ضمن میں ایک ضروری سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسی مختص الہیت جماعت کا انحطاط زائل کرنے اور اس کی زندگی مضبوط بنانے کے عملی اصول کیا ہیں؟ اس سوال کا مجمل جواب مثنوی کے دونوں حصوں میں آ چکا ہے مگر مفصل جواب کے لیے ناظرین کو انتظار کرنا چاہیے۔ اگر وقت نے مساعدت کی تو اس مثنوی کا تیسرا حصہ اسی سوال کا تفصیلی جواب ہوگا۔

اقبال تیسرا حصہ نہ لکھ سکے، تاہم ان کی تصانیف کے ہر حصے میں اس سوال کا جواب حقیقتاً پوری تفصیل سے آ گیا اور ''اسرار و رموز'' میں بھی جا بجا اس کا جواب موجود ہے۔

کتابیات

عطاء اللہ، اقبال نامہ، حصہ اول و دوم، شیخ محمد اشرف لاہور۔ ۱۹۴۵ء ☆ غلام رسول مہر، اقبالیات۔ غلام رسول مہر، مہر سنز، لاہور۔ ☆ محمد عبد اللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ محمد عبد اللہ قریشی، حیات اقبال کی گم شدہ کڑیاں، مطبوعہ، مجلہ اقبال، اکتوبر ۱۹۵۳ء ☆ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۲ء۔

غلام رسول مہر

اسلام

علامہ اقبال کے تمام افکار و نظریات کا مرکز و محور اسلام ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام مکمل ضابطہ حیات ہے جو بذریعہ وحی الٰہی قرآن

مجید میں بیان ہوا ہے۔ اس کا دنیا میں ابلاغ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ جلیلہ سے عمل میں آیا۔ اسلام زندگی کے تمام معاملات پر محیط ہے۔ اس میں سیاسی، اخلاقی، قانونی، اقتصادی، تعلیمی، تجارتی، عسکری، عدالتی اور ہر طرح کے انفرادی اور اجتماعی امور و معاملات شامل ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں: ''اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے (ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، ۱۸)

اقبال کے نزدیک اسلام تمام عالم انسانی کے لیے ایک دستور حیات ہے۔ ''اسلام عقائدی مذہب نہیں۔ اس کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ نوع انسانی ایک گھرانا اور ایک خاندان بن جائے (گفتار اقبال، ۲۵۵) اسلام نے جو فرائض و ارکان یا طریق عبادات مقرر کئے ہیں ان سب کا مدعا یہ ہے کہ انسانی قلوب کو رنگ، نسل، اور قوم کے امتیازات سے پاک کردے۔ اقبال کے نزدیک اسلام کے دو اساسی ارکان ہیں، رکن اول توحید اور رکن دوم رسالت ہے۔ توحید کا مطلب یہ ہے کہ اللہ ایک ہے، وہ پاک ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ اس کا کوئی شریک نہیں وہ سب کا خالق، مالک اور پروردگار ہے۔ تمام کائنات میں وہی ایک حکمران ہے۔ اس کے سوا کوئی فرد یا گروہ حکومت کا حق نہیں رکھتا۔ ان الحکم الا للّٰہ (۶ ۵۷) یعنی سوائے اللہ کے کسی کا حکم نہیں۔ فَالْحُكْمُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ (۴۰:۱۲) یعنی حکم اللہ کے لیے ہے جو عظمت والا ہے۔ اس حوالے سے اقبال نے کہا:

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی، باقی بتان آزری

(بانگ درا، ۲۶۱)

توحید کی تعلیم اور تاثیر سے فرد صفات الٰہیہ سے متصف ہو کر یکتا بن جاتا ہے۔ اس کی شخصیت میں یکتائی اور انفرادیت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ دوسرے انسانوں کے لیے رحمت اور شفقت کا باعث بن جاتا ہے۔ توحید کا نقش دل سے خوف اور حزن کو جو کہ ام الخبائث ہیں دور کر دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک شرک خوف ہی میں پنہاں ہوتا ہے:

ھر کہ رمز مصطفٰی فہمیدہ است
شرک را در خوف مضمر دیدہ است

(رموز بیخودی، ۹۶)

وحدت انسانی کا تصور بھی عقیدہ توحید سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی سب لوگ ایک ہی خالق کی مخلوق ہیں۔ ان کی تخلیق کی ایک ہی اصل ہے۔ اسود و احمر اور عرب و عجم میں کوئی فرق نہیں۔ اقبال سیاست میں اسلام کے عقیدہ توحید کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اسلام بحیثیت ایک نظام سیاست کے اصول توحید کو انسانوں کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی طریقہ ہے۔ اس کا مطالبہ وفاداری خدا کے لیے ہے نہ کہ تخت و تاج کے لیے اور چونکہ ذات باری تعالیٰ تمام زندگی کی روحانی اساس ہے اس لیے اس کی اطاعت کا درحقیقت یہ مطلب ہے کہ انسان خود اپنی ہی فطرت صحیحہ کی اطاعت کرتا ہے (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، انگریزی، ۲۲۷)۔

اللہ تعالیٰ کی حکومت میں کسی کے حکم کو شریک نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ فرمایا: وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا (۱۸:۲۶) وہ اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کرتا۔ نہ ہی کسی غیر الٰہی طاقت سے کوئی راضی نامہ کیا جا سکتا ہے۔ توحید کا اصول قطعی ہے۔ اقبال کے الفاظ میں: ''اسلام ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں، بلکہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ ہر دستور العمل جو غیر اسلامی ہو نا معقول و مردود ہے'' (مقالات اقبال، ۲۶۴) صرف دین اسلام ہے جو ایک قوم کو اس کے صحیح ثقافتی اور سیاسی معنوں میں سہارا دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم کھلم کھلا اعلان کرتا ہے کہ اسلام کے علاوہ اور کوئی نظام ہے تو اس کی مذمت کی جائے اور اسے مسترد کر دیا جائے۔ (تقریریں تحریریں اور بیانات، ۳۳۸)۔

اقبال کے نزدیک اسلام کا دوسرا اہم رکن رسالت ہے۔ مسلمانوں کا قومی وجود مکمل طور پر رسالت سے ہے۔ فرماتے ہیں: ''ہمارے عقیدے کے مطابق بحیثیت ایک مذہب کے اللہ تعالیٰ نے اسلام کو دنیا نازل کیا، لیکن معاشرے یا ملت کے طور پر اسلام کا وجود کلیتاً رسول اکرم ﷺ کی ذات بابرکات کا رہین منت ہے تقریریں، تحریریں، ۲۳۸) اس طرح ہمارا وجود ہمارا دین اور ہمارا آئین

مکمل طور پر رسالت محمدیہ کا نتیجہ ہے:

از رسالت در جہاں تکوین ما
از رسالت دین ما آئین ما

(رموز بیخودی، ۱۰۱)

توحید کی نشر و اشاعت رسالت کے ذریعہ ہوئی ہے لہذا نبی کریم ﷺ کا اسوۂ حسنہ توحید کی بہترین تفسیر اور مسلمانوں کی زندگی کے لیے بہترین نمونہ ہے۔ مسلمانوں کی دماغی اور قلبی تربیت کے لیے نہایت ضروری ہے کہ ان کے عقیدے کی رو سے زندگی کا جو نمونہ بہترین ہو وہ ہر وقت ان کے سامنے رہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے لیے اسی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ اسوۂ رسول اللہ ﷺ کو مدنظر رکھیں تاکہ جذبہ تقلید اور جذبہ عمل قائم رہے" (مقالات اقبال، ۲۳۷)۔

اسلام میں انفرادی اور اجتماعی زندگی کے استحکام کے لیے نبی اکرم ﷺ کی سیرت و سنت سے بہتر کوئی نسخہ نہیں۔ آپ نوع انسانی کے لیے صبر و تحمل، محبت و رحمت، شوکت و شجاعت، عفو و درگذر، احترام و رواداری، عزت نفس اور تزکیۂ نفس کا بہترین نمونہ ہیں۔ اقبال کے نزدیک درحقیقت آپ کی زندگی ہی دین ہے:

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی ست

(کلیات اقبال فارسی، ۶۹۱)

نبوت محمدیہ ﷺ کا سب سے بڑا کارنامہ تکمیل اخلاق ہے چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ حُسْنَ الْاَخْلَاق (الموطا) یعنی میں حسن اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں۔ اللہ تعالی نے آپ پر دین اسلام کو مکمل کر دیا۔ لہذا آپ پر نبوت و رسالت کا سلسلہ مکمل طور پر ختم ہو گیا۔ آپ کے بعد نہ کوئی نبی آ سکتا ہے اور نہ ہی کسی وحی والہام کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اقبال نے کہا: "وہ اجتماعی اور سیاسی تنظیم جسے اسلام کہتے ہیں مکمل اور ابدی ہے۔ محمد ﷺ کے بعد کسی ایسے الہام کا امکان ہی نہیں ہے۔ جو شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرتا ہے وہ اسلام سے غداری کرتا ہے"۔ (تقریریں تحریریں، ۲۵۰)۔ اقبال نبی کریم ﷺ کے اعلی اخلاقی محاسن اسرار خودی کے آغاز میں یوں بیان کرتے ہیں:

نبی کریم ﷺ کی محبت سے دل قوت حاصل کرتا ہے۔ آپ معمولی چٹائی پر سوتے تھے۔ لیکن آپ نے اپنی امت کو تخت کسریٰ پر بٹھایا۔ آپ نے استحصالی قوتوں کی نسلوں کو ختم کیا اور دنیا کو ایک نیا زندگی بخش آئین عطا فرمایا۔ آپ نے دین کی حکمت سے امت پر دنیا کے دروازے کھول دیئے۔ مادر گیتی نے آج تک آپ جیسا کسی کو پیدا نہ کیا۔ آپ نے امیر و فقیر کو یکساں حیثیت عطا فرمائی اور اپنے غلام کے ساتھ ایک دسترخوان پر بیٹھ کر کھانا کھایا۔ آزادی کا درس آپ ہی نے دیا اور آپ ہی نے سرداروں، جابروں اور کاہنوں سے انسان کو آزاد کیا۔ نبی کریم ﷺ کی ذات گرامی قدیم و جدید حقائق کا بہترین امتزاج اور مظہر ہے۔ اس حوالے سے اقبال رقم طراز ہیں: "پیغمبر اسلام ﷺ کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطہ کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے، لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے۔ لہذا اسلام کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی لہذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان اپنے سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعور ذات کی تکمیل ہو گی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو قبول نہیں کیا یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا، یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا، یا عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے کیونکہ یہ سب تصور خاتمیت ہی کے پہلو ہیں۔ (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۱۹۳۔۱۹۴)

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد
بر رسول ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفل ایام را
او رسل را ختم و ما اقوام را

(کلیات اقبال فارسی، ۱۰۲)

اقبال اسلام کو آزادی اور مساوات کے دو اہم اصولوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسلام ہی وہ سب سے پہلا دین ہے جس نے غلامی کے خلاف اقدام کیا اور آزادی کو انسان کا فطری حق قرار دیا۔ ان کے

نزدیک سب سے پہلے نبی عرب ﷺ نے انسان کو فطری آزادی کی تعلیم دی اور غلاموں اور آقاؤں کے حقوق مساوی قرار دے کر اس تمدنی انقلاب کی بنیاد رکھی جس کے نتائج کو اس وقت تمام دنیا محسوس کر رہی ہے" (مقالات اقبال، ۸۱)۔

نبی کریم ﷺ نے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا: "اے لوگو تمہارا رب ایک ہے تمہارا باپ بھی ایک ہے تم سب آدم سے ہو اور آدم مٹی سے بنے تھے۔ اسلامی تمدن کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح کارفرما ہے۔ بالفاظ دیگر اسلام ایک اخلاقی ضابطہ حیات ہے جس میں دین اور دنیا ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں: "اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے جو خود اسی کا پیدا کردہ ہے الگ نہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ اگر آپ نے ایک کو ترک کیا تو بالآخر دوسرے کا ترک کرنا بھی لازم آئے گا۔ (حرف اقبال، ۲۵)۔

اسلام محض فرد کی ذات تک محدود نہیں بلکہ اس کی زندگی کے ہر پہلو پر محیط ہے۔ "مسیح علیہ السلام کا عالمگیر نظام اخلاق نیست و نابود ہو چکا ہے۔ اس کی جگہ اخلاقیات و سیاسیات کے قومی نظامات نے لے لی ہے۔ اس سے اہل مغرب بجا طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مذہب کا معاملہ ہر فرد کی ذات تک محدود ہے۔ اسے دنیوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔ لیکن اسلام کے نزدیک ذات انسانی بجائے خود ایک وحدت ہے۔ وہ مادے اور روح کی کسی ناقابل اتحاد ثنویت کا قائل نہیں۔ مذہب اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور ریاست اور روح اور مادہ ایک ہی کل کے اجزا ہیں (حرف اقبال، ۲۲)۔ اقبال نے مزید کہا: "کیا مذہب ایک نجی معاملہ ہے اور آپ بھی یہی چاہتے ہیں کہ اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے اسلام کا بھی وہی حشر ہو جو مغرب میں مسیحیت کا ہوا ہے (حرف اقبال، ۲۵) علامہ اقبال کے نزدیک اس وقت قوم و وطن کے تصور نے مسلمانوں کی نگاہوں کو نسل و خون کے امتیاز میں الجھا دیا ہے اور اس طرح اسلام کے انسانیت پرور مقاصد میں عملاً حارج ہو رہا ہے۔ اقبال کا عقیدہ ہے کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے۔ جس کا عقیدہ یہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور جسے یقین ہے کہ اسلام کی تقدیر خود اس کے ہاتھ میں ہے۔ اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا (حرف اقبال، ۲۴)۔ اسلام میں ریاست اور مذہب کی دوگانگی کا کوئی تصور نہیں۔ نظریہ توحید نے اس دوئی کو مکمل طور پر کالعدم قرار دیا ہے، تاکہ انسانی معاشرہ ایک واحد کی صورت اختیار کرے جہاں سب لوگ محترم ہوں۔ اقبال کے الفاظ میں: اسلام کلیسا نہیں ہے۔ یہ ایک ریاست ہے۔ اسے ایک تنظیم سمجھ لیجیے جو معاشرے کے ذریعے تشکیل پاتی ہے۔ پس اسلام ایک راستہ ہے نوع انسانی کے اتحاد کی طرف۔ یہ ایک سوشل نظام ہے جو حریت اور مساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے۔ اس وقت احترام انسانی کے لیے سب سے بڑی نعمت ہے (تقریریں، تحریریں، ۳۸)۔" اسلام کی توجہ تمام تر ریاست پر ہے اور ریاست ہی کا خیال اس کے باقی تمام تصورات پر حاوی ہے۔ اسلام نے روحانی اور مادی دو الگ الگ نظام قائم ہی نہیں کیے۔ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ ریاست اور کلیسا ایک ہی چیز کے دو اجزا ہیں۔ دراصل اسلام ایک واحد اور ناقابل تجزیہ حقیقت ہے (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۲۳۷)

توحید اساس ہے حریت، مساوات اور حفظ نوع انسانی کی لہٰذا اسلامی ریاست کو حکومت الٰہیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو انہی معنوں میں، ان معنوں میں نہیں کہ ہم اس کی زمام اقتدار کسی ایسے خلیفۃ اللہ فی الارض کے ہاتھ میں دے دیں جو اپنی مفروضہ معصومیت کے عذر میں اپنے جور و استبداد پر ہمیشہ ایک پردہ سا ڈال رکھے (تشکیل جدید الٰہیات، ۲۳۸) اقبال کے نزدیک اسلام کا ظہور بطور ایک اجتماع مدنی کے ہوا اور قرآن مجید کی بدولت اسے وہ صاف اور سادہ قانونی اصول مل گئے جن میں زبردست امکانات، جیسا کہ تجربے نے آگے چل کر ثابت کر دیا، موجود تھے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ترک وطن پرستوں کا نظریہ ریاست بڑا غلط اور گمراہ کن ہے۔ کیونکہ اس کی رو سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اسلام کے اندر بھی کوئی ثنویت کام کر رہی ہے۔ حالانکہ اسلام میں اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں (ایضاً، ۲۴۰) اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے وہ اپنے نظام یا نام کے ساتھ کسی پیوند کو قبول نہیں کرتا چنانچہ اسلام کو کسی خاص ملک یا کسی خاص شخص یا خاص زمانے سے منسوب کرنا سراسر غلط ہے۔ "اسلام میں حریت، مساوات اور استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو چونکہ ایک وحدت میں سمو دیا گیا ہے لہٰذا اس کا کوئی وطن نہیں۔ پھر جیسے نہ تو کوئی انگریزی ریاضیات ہے، نہ فرانسیسی کیمیا، نہ تو کسی ترکی اسلام کا وجود ہے نہ عربی، ایرانی، ہندی

اسلام کا، چنانچہ جدید تہذیب کو جس کی بنا وطنی انانیت پر ہے، انسان کے دور وحشت و بربریت ہی کی ایک شکل تصور کرنا چاہیے"۔ (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ۲۴۱)۔

اسلام کے اخلاقی اور اجتماعی مقاصد بعض غیر اسلامی توہمات کے زیر اثر دھندلا گئے ہیں۔ وہ اسلامی کم ہیں اور عجمی، عربی یا ترکی زیادہ ہیں۔ توحید کا صاف ستھرا چہرہ کفر وشرک کے غبار سے آلودہ ہو گیا ہے۔ وطنیت اور قومیت کے تصورات نے اسے مزید چھپا دیا ہے۔ لہٰذا اب کوئی چارہ کار ہے تو یہ کہ اس قشر کو جو سختی کے ساتھ اسلام پر جم گیا ہے اور جس نے زندگی کے ایسے مطمح نظر کو جو سرتا سر حرکت تھا جامد بنا رکھا ہے، توڑ ڈالیں اور یوں حریت، مساوات اور حفظ واستحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو پھر سے دریافت کرتے ہوئے اپنے سیاسی، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی تعبیر ان کے حقیقی، صاف وسادہ اور عالمگیر رنگ میں کریں"۔ اسلام وہ واحد دستور حیات ہے جو ہر طرح کے نسلی، لسانی اور علاقائی تعصبات کو جو انسانوں کی ایک جماعت کو متفرق اور منتشر بنا دیتے ہیں۔ کالعدم قرار دیتا ہے اور ان میں اعلیٰ اخلاقی شعور پیدا کرتا ہے، جس کا مقصد احترام آدمی ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام ہی وہ دین ہے جو دنیا میں مہذب اور رفاہی معاشرہ تشکیل دے سکتا ہے: "دین اسلام فرد اور جماعت کے لیے اخلاقی حدود متعین کرتا ہے، جس سے ایک ترقی یافتہ تہذیب اور فلاحی معاشرہ ظہور پذیر ہوتا ہے۔" "دین اسلام نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا، بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان حدود کو متعین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الٰہی ہے (اقبال نامہ، حصہ اول، ۲۰۲) لندن میں ایک بیان میں کہا: اہل یورپ کی سب سے بڑی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے مذہب وحکومت کو علیحدہ علیحدہ کر دیا ہے۔ اس طرح ان کی تہذیب اخلاق سے محروم ہو گئی اور اس کا رخ دہریانہ مادیت کی طرف پھر گیا"۔ (اساس فکر اقبال، ۳۱)۔

اسلام از خود قوت حیات ہے وہ کسی دوسرے وجود کی مدد سے زندگی یا کسی طرح کی حرکت کا محتاج نہیں اقبال نے کہا: "دین اسلام غیر محسوس اور غیر مرئی حیاتیاتی نفسیاتی سرگرمی ہے جس میں یہ صلاحیت ودیعت کی گئی ہے کہ وہ بنی نوع انسان کے افکار واعمال کو متاثر کرتا ہے بغیر کسی کوشش کے (تقریریں، تحریریں، ۲۵۰)۔

اسلام کے اقتصادی نظام پر اقبال نے بہت لکھا ہے۔ اس ضمن میں ان کا یہ بیان نہایت جامع ہے: "شریعت حقہ اسلامیہ کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس مدعا کے حصول کے لیے میرے عقیدے کی رو سے وہی راہ آسان اور قابل عمل ہے جس کا انکشاف شارع علیہ السلام نے کیا ہے۔ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا، بلکہ فطرت انسانی پر ایک عمیق نظر ڈالتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے اور ہمارے لیے ایک ایسا معاشرتی نظام تجویز کرتا ہے، جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنے مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس خاص اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ میرا عقیدہ ہے: فَاَصْبَحتُم بنعمته إخوانا (۳:۱۰۳) میں اسی نعمت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ کسی قوم کے افراد صحیح معنوں میں ایک دوسرے کے اخوان نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ ہر پہلو سے ایک دوسرے کے ساتھ مساوات نہ رکھتے ہوں اور اس مساوات کا حصول بغیر ایک ایسے سوشل نظام کے ممکن نہیں جس کا مقصود سرمایہ کی قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھ کر مذکورہ مساوات کی تخلیق وتولید ہو (گفتار اقبال، ۷)

اقبال کے نزدیک اسلام ایک جمہوری نظام حیات ہے اور اسلامی جمہوریہ کی اساس شریعت کے نزدیک آزاد مساوات پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمین فائق اور مرجح نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخیت نہیں۔ ذات پات یا نسل وطن کا امتیاز نہیں۔

اقبال نے قائداعظم کے نام ایک خط میں لکھا: "شریعت اسلامیہ کے طویل وعمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اسلامی قانون کو معقول طریق پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی آزاد اسلامی ریاست یا چند ایسی ریاستوں کی عدم موجودگی میں شریعت اسلامیہ کا نفاذ اس ملک میں محال ہے" (اقبال نامہ، ج ۲، ۲۶) مذکورہ خط سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اقبال ایک آزاد ریاست کا مطالبہ اس لیے کر رہے تھے کہ وہاں اسلامی قانون نافذ کیا جائے۔ اقبال مسلمان کی زندگی کو صرف اسلام سے مشروط قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک کوئی مسلمان اسلام سے قطع تعلق کر کے کسی سیکولر نظام کے

تحت مسلمان نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے لکھا: ''میرے نزدیک تبلیغ اسلام کا کام اس وقت تمام کاموں پر مقدم ہے اگر ہندوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاست سے محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظت اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے جیسا کہ آج کے قوم پرستوں کے رویے سے معلوم ہوتا ہے تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے'' (اقبالنامہ، جلد اول، ۲۰۹)

اسلام واحد ایک ایسا معاشرتی نظام ہے جو تمام بنی نوع انسان کو رنگ، نسل اور علاقائی حدود سے نکال کر اسے ایک ایسا اخلاقی نصب العین عطا کرتا ہے جس میں اخوت، محبت اور ایثار ہو۔ ایسا نظام مغرب کے پاس نہیں ہے۔ نکلسن کے نام خط میں لکھا: ''میری فارسی نظموں کا مقصد اسلام کی وکالت نہیں، بلکہ میری قوت طلب وجستجو صرف اس بات پر مرکوز رہی ہے کہ ایک جدید معاشرتی نظام تلاش کیا جائے اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہوتا کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشرتی نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس کا مقصد وحید ذات پات، رتبہ و درجہ، رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے۔ اسلام دنیوی معاملات کے باب میں نہایت ژرف نگاہ بھی ہے اور پھر انسان میں بے نفسی اور دنیوی لذائذ ونعم کے ایثار کا جذبہ بھی پیدا کرتا ہے اور حسن معاملات کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اپنے ہمسایوں کے بارے میں اس قسم کا طریقہ اختیار کیا جائے۔ یورپ اس گنج گراں مایہ سے محروم ہے اور یہ متاع ہمارے ہی فیض صحبت سے حاصل ہو سکتی ہے (اقبالنامہ، حصہ اول، ۴۷۲)۔'' اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام بنانا قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلام کے اور کوئی اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آ سکتا۔ کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نظر کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ تاریخ ادیان اس بات کی شاہد عادل ہے کہ قدیم زمانے میں دین قومی تھا جیسے مصریوں کا، یونانیوں اور ہندیوں کا۔ بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا۔ مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیویٹ ہے جس سے بدبخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین پرائیویٹ عقاید کا نام ہے۔ اس واسطے انسان کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف سٹیٹ ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے، نہ انفرادی اور نہ پرائیویٹ، بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے (مقالات اقبال، ۲۶۵)

اسلام اتحاد انسانی کا عظیم داعی ہے۔ اسلام نے بنی نوع انسان کے اتحاد کے ضمن میں جو پہلا قدم اٹھایا وہ ایک ہی نوع کے اخلاقی ضابطے رکھنے والوں کو اتحاد کی دعوت دینا ہے۔ قرآن کریم نے اعلان کیا کہ: اے اہل کتاب، آؤ ہم اللہ تعالیٰ کی توحید پر متحد ہو جائیں جو ہم سب کے درمیان مشترک ہے (تقریریں۔ تحریریں، ۲۱) یٰاَہۡلَ الۡکِتٰبِ تَعَالَوۡا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَآءٍۢ بَیۡنَنَا وَ بَیۡنَکُمۡ (۶۴:۳)

تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم
مکے نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم؟

(ضرب کلیم، ۵۸)

اسلام امن وسلامتی کا مذہب ہے اس کی تعلیمات کا خلاصہ ایک آفاقی معاشرے کی تشکیل ہے تاکہ تمام بنی نوع انسان کا احترام کیا جائے۔ اقبال اول و آخر ایک متعہد مسلمان ہیں۔ وہ اسلام کے ایسے عظیم عالم اور مفکر ہیں کہ تاریخ میں ان کی مثال بہت کم ملتی ہے۔ یہ اسلام پر ان کے غیر معمولی ایمان کی واضح دلیل ہے کہ انہوں نے اپنی تمام تحریروں میں مسلمانوں کی بقائے حیات کا واحد ضامن صرف اور صرف اسلام کو قرار دیا۔ اسلام کو مسلمانوں کی قومیت، اسلام کو مسلمانوں کا وطن، اسلام کو مسلمانوں کی تہذیب اور اسلام کو مسلمانوں کی زندگی قرار دیا۔ ان کی اسی روح پرور اور ایمان افروز تعلیمات کے نتیجے میں دنیا کی سب سے بڑی اسلامی ریاست معرض وجود میں آئی۔ ان کا ضمیر مکمل طور پر قرآن مجید کی آیات کا آئینہ دار ہے۔ عصر حاضر میں وہ مسلمانوں کے عظیم محسن ہیں۔ وہ اسلام پر کوئی سمجھوتہ ہو خواہ وہ آزادی وطن کا

سمجھوتہ ہو، خواہ بقائے وطن کا اسے قبول نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے واضح الفاظ میں کہا:

دیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملت
ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا

اور اس سے بھی بڑھ کر کہا:

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکام حق سے نہ کر بے وفائی

انہوں نے کہا: کہ ایک سبق جو میں نے تاریخ سے سیکھا ہے یہ ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی بلکہ ہمیشہ اسلام نے مسلمانوں کی حفاظت کی ہے اور اگر آج بھی مسلمان اسلام سے وابستہ ہو جائیں تو وہ محفوظ ہو جائیں گے ورنہ کوئی چیز انہیں نہیں بچا سکے گی۔ عصر حاضر کے طوفانوں میں اسلام اقبال کے نزدیک سفینۂ نوح ہے سفینۂ نجات ہے۔ دین رسالتمآب ہے۔

کتابیات

اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۸ء ☆ محمد اقبال، ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ اقبال احمد صدیقی، علامہ اقبال، تقریریں، تحریریں اور بیانات، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۹۹ء ☆ شروانی، لطیف احمد، حرف اقبال، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء ☆ عبدالواحد معینی، مقالات اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ ☆ محمد رفیق افضل، گفتار اقبال، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ مظفر حسین، اساس فکر اقبال، لاہور، ۲۰۰۴ء

سید محمد اکرم اکرام

اسلامی فکر کی تشکیل نو

اقبال نے ''اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو'' کے عنوان سے نئے تقاضوں کی روشنی میں اجتہاد کا ایک لائحہ عمل اور اس کے کچھ اساسی اصول پیش کیے۔ برصغیر میں اسلام کی تفسیر نو کا سلسلہ شیخ احمد سرہندی سے ہوتا ہوا شاہ ولی اللہ، شبلی اور سرسید تک پہنچتا ہے۔ اقبال اس سلسلے کی آخری کڑی ہیں۔ اٹھارویں صدی کے آغاز سے عرب اور افریقی مسلم ممالک میں اسلام کی تشکیل نو کی تحریکیں انھی شروع ہو گئی تھیں جن کا نقطۂ عروج پان اسلامیت ہے۔ اقبال کا اس تحریک سے بھی ذہنی رشتہ تھا۔ اقبال نہ صرف ان اسلامی تحریکوں کے مؤید تھے بلکہ انہوں نے مغرب میں سائنس وفلسفہ، صنعت اور ٹیکنالوجی کے فروغ کا بھی گہرا جائزہ لیا تھا۔ وہ بیسویں صدی میں مغربی تہذیب کے زوال سے بھی آشنا تھے۔ انہوں نے مغرب کی فکری اور سیاسی تاریخ سے بھی استفادہ کیا۔ وہ مغرب کو کہیں رد کرتے ہیں اور کہیں قبول۔ رد وقبول کے اس عمل میں ان کے سامنے اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا نصب العین ہی رہتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اسلامی تہذیب کی روح کو ہمیشہ مغرب کی روح سے مختلف سمجھا۔ اختلاف کے اس عرفان نے انہیں جدید مغربی علوم کی روشنی میں اسلام کی اصل روح کی بازیافت پر اکسایا۔ وہ مغرب کے یکسر منکر نہیں، اس سے وہ سائنسی علوم سیکھنا چاہتے ہیں کیونکہ یہ مسلمان کی اپنی گم شدہ میراث ہے۔ لیکن وہ مغربی مادی ترقی، کو یک رخا ارتقا سمجھ کر اسلام کے ارتقا کو مستقبل کے لیے روحانی راستے پر گامزن دیکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال کے یہاں روحانیت یا مذہبیت روح ومادے کا تناقض نہیں، بلکہ دونوں کی ہم آہنگی سے عبارت ہے اور یہی ان کے نزدیک اسلام کی روح ہے۔ اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو، کو انہی خطوط پر پیش کیا گیا۔ یہ ایک اجتہادی کارنامہ ہے جس کے احکامات کو پوری طرح اب تک نہ سمجھا گیا ہے اور نہ اس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش ہوئی ہے۔

اقبال کی یہ کتاب نثر میں ان کی عمدہ مستقل اور مربوط اور منظم کتاب ہے جس میں ان کے فلسفیانہ مسلک اور مذہبی اجتہاد کا یکجا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے:

پہلا خطبہ۔ علم اور مذہبی مشاہدات۔ دوسرا خطبہ۔ مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار۔ تیسرا خطبہ۔ خدا کا تصور اور عبادت کا مفہوم (حقیقت دعا)۔ چوتھا خطبہ۔ انسانی انا، خودی، اس کی آزادی جبر وقدر اور لافانیت پانچواں خطبہ۔ مسلم ثقافت کی روح۔ چھٹا خطبہ۔ اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول (الاجتہاد فی الاسلام)۔ ساتواں خطبہ۔ کیا مذہب کا امکان ہے۔

پہلے باب میں انہوں نے مذہبی تجربے کے علمی پہلو سے سائنس کی روشنی میں بحث کی ہے اور سائنس سے اس کا تقابل کرتے ہوئے اس علم کی ہمہ گیری کو سائنس کے یک رخے پن سے افضل قرار دیا ہے۔انہوں نے نہ صرف نظری لحاظ سے بلکہ عملی (Pragmatic) یا نتائجی نقطۂ نظر سے بھی مذہبی تجربے اور اس پر مبنی علم کو درست، ضروری اور مفید قرار دیا ہے۔اسی باب میں انہوں نے کائنات کی ماہیت، تغیر کی ہمہ گیری، زمان کے تصور اور فعالیت سے بحث کی ہے۔آخر میں مذہبی تجربے کی اہم خصوصیت پر روشنی ڈالی ہے۔دوسرے باب میں انہوں نے وجود خدا کے روایتی دلائل سے آغاز کر کے کائنات کی ماہیت سے تفصیلی بحث کی ہے اور تفصیل سے نظریہ زمان کی تفسیر و توجیہ کی ہے۔تیسرے باب میں خالق و عبد کے رشتے کو اسلامی عبادت کی روشنی میں ایک فعال شکل میں پیش کیا ہے۔چوتھے باب میں خودی، انسانی آزادی اور بقا کے تصور سے فلسفیانہ بحث کی ہے اور ساتواں باب مذہب کی ضرورت اور عہد حاضر میں اس کی معنویت کا اثبات کیا ہے۔

پوری کتاب میں جو مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے، وہ زماں کا مسئلہ ہے۔زماں کی حقیقت اور فعالیت پر اقبال سے قبل کسی مسلم مفکر نے اتنا زور نہیں دیا تھا۔اس مسئلے کی طرف انہیں عہد جدید کی تغیر آفرینی اور تازہ کاری نے متوجہ کیا۔تغیر کا یہ عمل تاریخ کے کسی بھی دور میں اتنا واضح اور انقلاب آفرین نہیں بن سکا تھا جتنا بیسویں صدی میں بنا۔زماں کے ساتھ تغیر کا مسئلہ جڑا ہوا ہے۔اقبال تغیر کو حقیقت ابدی تسلیم کرتے ہیں۔کیونکہ تغیر کے عمل ہی میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی امید ہے۔وہ اسلام کو تغیر کے عمل میں شریک فاعل دیکھنا چاہتے ہیں۔نیز اسلام کی تشکیل جدید کی ضرورت بھی اسی لیے ہوئی کہ وہ اسے تغیر پذیر کائنات سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں اور یہ وقت کا ناگزیر تقاضا ہے۔تقریباً نصف صدی قبل انہوں نے کہا تھا: ”حیرت کی بات نہیں کہ مسلمانوں کی نئی نسل، ایشیا اور افریقہ میں اپنے عقیدہ کی نئی توجیہ چاہتی ہے۔اسلام کی بیداری کے ساتھ یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم آزادانہ طور پر یہ دیکھیں کہ یورپی فکر کیا ہے اور اس کے فکری نتائج اسلام کی دینیاتی فکر پر نظر ثانی کرنے یا اس کی از سر نو تشکیل کرنے میں کہاں ہماری مدد کر سکتے ہیں“ (تشکیل جدید انگریزی، ۸)

اقبال کو یقین ہے کہ مذہب کو سائنس سے خطرہ نہیں کیونکہ سائنس بھی حقیقت کو سمجھنے کا ایک طریقہ ہے جو مذہبی تجربے کی مدد کر سکتا ہے۔بشرطیکہ ہم اس کے یک رخے پن پر غالب آسکیں۔(تشکیل جدید انگریزی، ۴۳) سائنس طریقہ کار کے اختلاف کے باوجود مذہب کے ساتھ متحد المقصد ہے۔دونوں اپنے اپنے طور پر حقیقت کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں وہ خود مذہب کو اثباتی سائنس مانتے ہیں (تشکیل جدید انگریزی، ۱۶۰)

سائنس ایک ارتقاپذیر نظری علم ہے جس کے نتائج میں قطعیت نہیں جبکہ مذہب کے معتقدات حتمی ہیں۔مذہب نظریے اور عمل کے ذریعے نتائج کو اپنے مقصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔وہ کائنات کی تفہیم بھی ہے اور تسخیر بھی اگر ہم مذہب کو محض علم یا محض عمل سمجھ لیں تو اس کی روح فوت ہو جاتی ہے۔مذہب علم و عمل کی ہم آہنگی ہے اسی لیے اقبال اس پر زور دیتے ہیں کہ ہم مذہبی تجربے کی روشنی میں جدید علوم کو استعمال کر کے انہیں عمل کی وہ سمت اور مقصدیت عطا کریں جو تغیر پذیر کائنات کو انسانی مقصد کے تابع رکھے۔اس مقصد کے لیے وہ اسلامی فکر کی تشکیل نو کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔

کائنات، ثابت، جامد اور مستقل نہیں۔اقبال ان یونانی تصورات کی تردید کرتے ہیں جو یا تو اعیان (تصورات) کو ثابت جان کر مادے کی نفی کرتے ہیں یا مادے کو اصل حقیقت مان کر مقصد اور غایت کا انکار کرتے ہیں۔اقبال نے اکثر مقامات پر افلاطون پر سخت تنقید کی ہے کیونکہ وہ تغیر کو التباس مانتا ہے اور ثبات کو اصل حقیقت، اس کے ساتھ انہوں نے ارسطا طالیسی منطق کو بھی رد کیا جو صدیوں تک اسلامی فکر پر مسلط رہی۔وہ اسلام کو تصوریت اور اثباتیت کی ہم آہنگی سے تعبیر کرتے ہیں۔(تشکیل جدید انگریزی، ۵۶)۔اقبال نے میکانکیت کو بھی رد کیا ہے اور میکانکی قانون علیت کو بھی۔وہ کائنات میں علت و معلول کے قانون کو کارفرما دیکھتے ہیں مگر میکانکی انداز میں نہیں بلکہ آزادانہ اور مقصدی انداز میں۔

وہ کائنات کو وائٹ ہیڈ کی طرح ایک عمل سمجھتے ہیں جو غیر حرکی خلا میں موجود نہیں بلکہ ایسے وقوعات کا نظام ہے جو مسلسل تخلیقی بہاؤ رکھتے ہیں۔مجرد فکر انہیں کاٹ کر جامد بنا دیتی ہے یا اس طرح دیکھتی ہے۔قدیم طبیعیات نے فطرت کو مادیت کی اصطلاح میں سمجھا اور مادے کو جامد و ساکن مان کر فطرت کی توجیہ میکانکی قوانین سے کی۔جب کہ جدید

طبعیات کی جگہ اضافیت پر اور مادی جواہر کے جمود کی بجائے ان کی قوت و حرکت پر زور دیتی ہے۔

کائنات کی اس ماہیت کو زماں کے قدیم تصورات نہیں سمجھا جا سکتا۔ اقبال نے افلاطون، کانٹ، اشاعرہ، رومی اور ابن حزم کے ساتھ برگساں، اسپنسکی اور آئن سٹائن کے نظریات زماں سے مفصل بحث کی ہے۔ وہ برگساں کے تصور ''دوران خالص'' کو حقیقی زماں کا صحیح نظریہ مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں برگساں کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ ارادے اور فکر کی ثنویت کا شکار ہو گیا۔ آئن سٹائن کے نظریے کی خامی یہ ہے کہ وہ زماں کو مکاں کا چوتھا بعد (Dimension) مان کر اس کی آزاد تخلیقی قوت سے انکار کرتا ہے اس کے برخلاف اسپنسکی (Ouspensky) زمان کو اپنے سے ماورا حرکت مانتا ہے اور بتاتا ہے کہ ہماری فکر اس قدر مکان بستہ رہی ہے کہ ہم زمان کو بھی مکان کی جنس سے ہی سمجھتے ہیں جو غلط ہے۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۴۰)۔

اقبال کا خیال ہے کہ قرآن مجید میں سلسلہ وار (Serial) زماں اور غیر سلسلہ وار زماں (Nonserial) دونوں کا ذکر ملتا ہے۔ الوہی زماں غیر سلسلہ وار ہے مگر خدا سلسلہ وار زماں سے متعلق ہو کر بھی ماورائے زماں رہتا ہے۔ زمان کی حرکت کو مقصدی مانتے ہیں۔ انسان اور زمان ایک دوسرے کے حریف نہیں، حلیف ہیں۔ وہ زمان کی حرکت کو مقصدی مانتے ہیں۔ زمان کو یہ مقصدیت انسان کا عمل عطا کرتا ہے۔ اقبال نے نطشے کے نظریہ ''تواتر ابدی (Eternal Recurrence)'' کو اس لیے رد کیا ہے کہ اس کے مطابق زماں کی مسلسل حرکت ایک دائرے اور متعین وقوعات کی پابند ہو جاتی ہے آزاد اور تخلیقی نہیں رہتی۔ یہ بھی برگساں کی طرح ایک قسم کا نظریہ زماں ہے۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۴۰-۴۱)۔ اقبال نے زماں [illegible] کر ارتقا کے نظریے کو تسلیم کیا ہے۔ زمان کا انکار ارتقا کا انکار ہے۔ ان کا خیال ہے کہ قرآن میں ارتقا کے نظریے کے شواہد ملتے ہیں۔ جاحظ، اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور رومی نے اس نظریے کی تشکیل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں پہلے بھی کی ہے۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۱۳۱) اقبال ارتقا کے میکانکی تصور کو رد کر کے تخلیقی ارتقا (Creative Emergent) کو قبول کرتے ہیں۔ مگر اسے برگساں کی میکانیت سے متمائز کرنے کے لیے موقدیت اور روحانیت کی اصطلاحوں میں بیان کرتے ہیں۔

اقبال نے زماں کے ساتھ مکان اور مادے کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ انہیں آئن سٹائن کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ اگر مادہ نہ ہوتا تو کائنات ایک نقطے پر سمٹ جاتی۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۴۰) انہوں نے عراقی کے حوالے سے مکان کی مختلف سطحوں کا ذکر کیا ہے اور اس طرح مکان کی اضافیت کو بھی تسلیم کیا ہے۔ اگر مکان کو علیحدہ اور الگ سے دیکھا جائے تو وہ نقطوں میں قابل تقسیم ہے لیکن عمل کے بہاؤ میں وہ ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۳۸) کائنات، زماں اور مکاں میں موجود ہے۔ ہم جسے فطرت کہتے ہیں وہ خدا کے لیے ایک لمحہ پراں ہے۔ اقبال خدا کی شخصیت کو مانتے ہیں جو لامحدود ہے اور زماں و مکاں سے ماورا۔ وہ نفس مطلق ہے مگر نفس کی محدودیت سے بالا ہے۔ وہ خدا کے علم بسیط اور ہر جگہ موجودگی کو بھی تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ قرآن کی آیات سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ ہر جگہ ہوتے ہوئے بھی مکان سے مارا ہے اور تاریخ کے دھارے پر متصرف ہوتے ہوئے بھی اپنی مطلق شخصیت رکھتا ہے۔ اقبال نے جزئی اور کلی علم کی متکلمانہ بحث نہیں چھیڑی بلکہ محدود و لامحدود کے رشتے پر توجہ صرف کی ہے۔ پوری کائنات میں صرف آدمی اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر شریک ہو سکتا ہے اور یہی شرکت نفس محدود کو لافانیت عطا کرتی ہے۔ انا کے دو رخ ہیں۔ عرفانی (Appreciative) اور فاعلی (sufficient) عرفانی انا دوران خالص میں رہتی ہے اور فاعلی انا سلسلہ وار زمان میں۔ انا کی زندگی مسلسل حرکت ہے۔ عرفانیت (Appreciation) سے کارکردگی تک اور وجدان سے عقل تک۔ اسی عملے سے جوہری زماں پیدا ہوتا ہے۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۷۷) انائے مطلق میں یہ تقسیم نہیں، نہ اس کے لیے کوئی غیر ہے۔ تاریخ اور کائنات کا علم خدا کو ایک ابدی حال کی شکل میں [illegible] ہے۔ عبادت کے ذریعے انسان کا محدود نفس خدا کے نفس لامحدود سے تعلق پیدا کرتا ہے۔ عبادت مراقبہ ہے اور مراقبہ علم ہے۔ عبادت علم الیقین ہے، رؤیت باری ہے۔ یہ رؤیت یا علم انسان کو عمل کی قوت عطا کرتا ہے اور مقصد کے حصول تک رہنما ہوتا ہے۔ اجتماعی عبادت، اجتماعی حصول علم کا محرک بنتی ہے۔ عبادت انفرادی ہو یا مشترکہ یہ اظہار ہے، انسان کی

داخلی امنگ کا جو کائنات کے ہیبت ناک سکوت سے جواب چاہتی ہے۔ یہ دریافت کا ایسا عمل ہے جس کے ذریعے نفی ذات کے لمحے میں نفس اپنا اثبات کرتا ہے اور حیات کائنات میں اپنی قیمت کا تعین کرتا اور اپنے کو ایک حرکی عامل کی حیثیت سے جانتا ہے۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۹۳)

اقبال کے نزدیک انسان خدا کی منتخب مخلوق ہے اس کا خلیفہ ہے اور آزاد شخصیت رکھتا ہے۔ اقبال کے فلسفے کا ایک تصور انسانی خودی ہے، ان کے نزدیک منصور حلاج کا دعوی انا الحق متکلمانہ عقلیت کے لیے چیلنج بن کر ابھرا۔ خودی انسان کی پوری شخصیت ہے، یہاں روح اور جسم کی دوئی نہیں۔ جسم وروح کے درمیان متوازیت اور باہمی تعامل کے نظریات ناکافی ہیں۔ عمل کے دوران یہ دونوں متحد رہتے ہیں اور یہی حقیقت ہے۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۱۰۵) نفس آزاد شخصی علیت ہے۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۱۰۸) عبادت اسے میکانکی علیت سے آزاد کرتی ہے۔ اقبال نے جبریت کے نظریے کی شدید مخالفت کی ہے اور اسے استبدادی مطلق العنان شاہی کا سیاسی حیلہ قرار دیا ہے جس پر سب سے بڑی ضرب کربلا نے لگائی۔ انسان خود اپنی تقدیر ہے۔ بایزید کا کہنا کہ "سبحانی ما اعظم الشأنی" اور حسین بن منصور حلاج کا نعرہ انا الحق اسی کی نشاندہی کرتے ہیں۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۱۰۹) نفس انسانی کی محدودیت عبادت و شہادت کے وسیلے سے لافانیت حاصل کرتی ہے۔ کانٹ اور جدید فلسفے میں دوام نفس کا مسئلہ خالص اخلاقی ہے۔ قدیم فلسفے میں اس کی نوعیت مابعد الطبیعیاتی تھی۔ اقبال کے لیے یہ مسئلہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآنی نظریہ تقدیر جزوی طور پر اخلاقی ہے اور جزوی طور پر حیاتیاتی۔

اقبال نے ہبوط آدم کو بھی زوال سے تعبیر نہیں کیا۔ بلکہ اسے انسان کے ارادہ، زندگی وعمل کے نتیجے سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن میں آدم کے جنت سے اخراج کا قصہ انسان کی تشنگی علم اور آزاد نفس پر شعوری اختیار کی خواہش کو بیان کرتا ہے۔ یہی نفس انسان کی ماہیت ہے جس نے اس طرح اپنا اثبات کیا۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۸۵) اسی طرح بقا کے حصول پر قادر ہوسکتا تھا۔ آزادی، تخلیقیت اور خواہش دوام انسانی انا کی بنیادی صفات ہیں اور ان ہی کے ذریعے وہ لامحدود نفس ربانی کا شریک کار ہوسکتا ہے۔ تخلیقی عمل میں شرکت کی یہی خواہش اسے جنت کی بے عملی سے کار جہاں کی عمل گاہ میں لائی۔ زماں حصول مقصد کا طویل انتظار ہے، مگر یہ انتظار انفعالی کیفیت نہیں، جدوجہد اور عمل کا لامتناہی سلسلہ ہے۔

مذہبی تجربہ ہمیں کائنات، زمان، مکاں، خدا اور خودی کا علم عطا کرتا ہے۔ اس تجربے کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے، اسے وجدان اور عقل کے خانوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ مذہبی تجربے میں یہ دونوں علیحدہ نہیں ہوتے۔ اسے وجدان اور عقل کے خانوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ خود مذہبی تجربہ بلاواسطہ، ناقابل تجزیہ اور متعلق باللہ ہوتا ہے۔ یہ ناقابل ترسیل ہوتا ہے لیکن اس کا وقوفی (Cognitive) عنصر خیال کی شکل اختیار کرتا ہے اور خیال الفاظ کا جامہ پہنتے ہیں۔ اس جگہ اقبال نے ضمنی طور پر قرآن کے الفاظ اور معانی کی قدامت کی بحث کے لاحاصل ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تجربہ، خیال اور اس کا لفظی اظہار ایک دوسرے سے پیوست ہوتے ہیں۔ اس لیے تقدم وتاخر کی بحث فضول ہے۔ مذہبی تجربہ سلسلہ زمان ومکاں سے بالکل غیر منقطع نہیں ہوتا اس لیے عارف یا صوفی عام تجربات کی سطح پر واپس آجاتا ہے اور انہیں سمجھنے میں بھی مدد کرتا ہے۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۱۸۰) اقبال نے عام صوفی اور نبی میں بنیادی فرق یہی بتایا ہے اور صوفی، عبدالقدوس گنگوہی کے خیال کے مطابق نبی کی طرح معراج سے واپس آنا پسند نہیں کرے گا۔ لیکن نبی پر یہ واپسی فرض ہے اور یہی اس کی عظمت کی دلیل ہے۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۱۲۴) نبی کا یہی منصب اسلامی تہذیب کی ایک اہم خصوصیت یعنی اجتماعی نجات وفلاح سے عبارت ہے۔ نبوت وہ مذہبی شعور ہے جس میں وجدانی تجربہ اپنی حدود سے باہر نکل کر حیات اجتماعی کے دھاروں کو موڑنے اور بدلنے کے مواقع تلاش کرتا ہے۔ (تشکیل جدید انگریزی، ۱۲۵)

وحی قرآن کے مطابق ایک آفاقی وصف حیات ہے۔ وحی حیات کا تخلیقی عمل ہے۔ انہوں نے ختم نبوت کی توجیہ یہ کی ہے کہ یہ دراصل ہر حاصل کی اذعانیت کے خاتمے کا اعلان ہے۔ اسلام ایسا مذہب ہے جس کے ساتھ استخراجی طریقہ پیدا ہوا اور خالص فکری طریقہ ختم ہوا۔ رسول ﷺ کی تاریخ بین اور تاریخ ساز نظر دیکھ رہی تھی کہ خاتمہ اذعانیت کے بعد اب انسان کسی نبی کو تسلیم نہیں کرے گا۔ بلکہ عقل، مشاہدے اور تجربے سے وہ علم حاصل کرے گا جو اب تک اسے نبیوں کے وسیلے سے ملتا تھا۔ نبوت کے خاتمے کے معنی یہ بھی نہیں کہ اب جذبے کی جگہ پوری طرح عقل نے

لے لی ہے۔ختم نبوت کے تصور کی اہمیت اس بات میں ہے کہ نبوت کے سلسلے کے انقطاع نے ایک آزاد تنقیدی رویے کو جنم دیا جو مذہبی تجربے کو بھی شخصی سند یا کسی ماقوق الفطرت مبدأ کی بنیاد پر تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ اسلام کے ظہور کے بعد تاریخ میں اب کوئی گنجائش نہیں رہی تھی۔(تشکیل جدید انگریزی،۱۴۲)۔

مسلمانوں نے یونانی فلسفے کو قبول کر کے اسلام کی روح سے انصاف نہیں کیا۔غزالی جنہوں نے اس راز کو سمجھا تھا،اس ارسطو کی منطق کی ہی پیروی کرتے رہے۔ اسلام میں عقل کے ساتھ وجدان،تفکر کے ساتھ عمل اور تصور کے ساتھ ٹھوس حقیقت پر زور ہے۔ اس کا طریقہ استقرائی ہے،استخراجی نہیں۔قرآن میں جابجا تعقل،تفکر اور مراقبے کے پہلو بہ پہلو مشاہدے پر زور ہے۔ مشاہدہ مرئی حقیقت کا ہوتا ہے۔ مشاہدے کے ذریعے مرئی حقیقت کا علم سائنس بنتا ہے۔اس طرح اسلام نے سائنس کی ترقی کا راستہ دکھلایا۔یونانی فلسفے میں ٹھوس مرئی حقیقت پر تصور غالب تھا۔ اسلام کا آدرش ''لامحدود'' ہے جبکہ یونانی ذہن کا آدرش تناسب تھا۔اسی لامحدود کی تلاش میں اسلام نے منطق،ریاضیات،حیاتیات،نظریہ ارتقا اور نفسیات کے مطالعے کو ترقی دی۔(تشکیل جدید انگریزی،۱۲۱)

اسلامی تہذیب کی دوسری بنیادی خصوصیت اس کی تاریخی بصیرت ہے۔قرآن میں انسانی تاریخ کے حوالے جا بجا ملتے ہیں۔ابن خلدون نے سب سے پہلے فلسفہ تاریخ کی تدوین کی اور یہ قرآنی تصور تاریخ ہی کا اثر تھا۔قرآن نے واقعات کو تنقیدی نظر سے دیکھنے کا سبق دیا ہے اسی لیے مسلمانوں نے علم رجال کی بنیاد ڈالی۔ روایت کو قبول کرنے کے لیے راوی کا معتبر ہونا ضروری ہے۔قرآن میں تاریخ کے دو بنیادی اصول بیان کیے گئے ہیں۔۱۔تمام انسانوں کی ابتدا ایک ہی اصل سے ہوئی ہے۔۲۔ زماں حقیقی ہے اور زندگی میں ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے۔(تشکیل جدید انگریزی،۱۴۳)اسپنگلر نے اسلام پر تقدیر پرستی کا الزام لگایا ہے جو اسلام کی تاریخ کی روشنی میں سراسر غلط ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مغربی تہذیب سراسر مخالف کلاسیکی ہے۔لیکن یہ بھول جاتا ہے کہ کلاسیکیت کے خلاف بغاوت کا راستہ تو سب کو اسلام ہی نے دکھایا۔(تشکیل جدید انگریزی،۱۴۰)

اقبال سمجھتے ہیں کہ جب مسلمانوں نے اپنی تہذیب کی حرکی روح کو بھلا دیا تو زوال کا شکار ہو گئے۔عموماً زوال کا ذمہ دار ترکوں کو قرار دیا جاتا ہے۔ اقبال اس سے متفق نہیں،ان کے خیال میں اسلامی فکر کے زوال کے تین اسباب ہیں:

۱۔ متکلمین کی یونانی فلسفے کے زیر اثر عقلی موشگافیاں جو روح اسلامی کو بروئے کار لانے میں مانع رہیں۔

۲۔ تصوف کے دائرے میں مرتاضیت کا فروغ جس نے بے عملی اور ترک دنیا کی تعلیم عام کی۔

۳۔ زوال بغداد کے ساتھ اسلام کے سائنسی اور عقلی علوم کا خاتمہ۔ جس نے مذہبی اذعانیت کو راسخ کیا۔شکست خوردہ ذہن مذہب کو شیش محل سمجھ کر اس میں بند ہو گئے اور آزاد تفکر و اجتہاد کے تمام دروازے کھڑکیاں بند کر لیں۔(تشکیل،۱۴۳)

اسلام کی حرکی قوت کی کلید اجتہاد ہے جسے مسلمانوں نے ترک کر دیا اور اس کے نتیجے کے طور پر ملائیت اور ذہنی پستی کو فروغ ہوا۔اس کے خلاف سب سے پہلے بغاوت ابن تیمیہ نے کی۔انہوں نے اپنے زمانے کے عوام کی گری ہوئی اخلاقی اور علمی حالت کی بنا پر اجماع کے اصول سے انکار کیا۔کیونکہ اس وقت اجماع کے معنی تھے ذہنی زوال و جمود قدامت پسندی اور اندھی روایت پر اتفاق۔سیوطی(تشکیل،۱۵۱)نے سولہویں صدی میں ابن تیمیہ کی تائید کی اور یہ نظریہ پیش کیا کہ ہر صدی کے خاتمے پر ایک مجدد کا ظہور میں آنا ضروری ہے۔(تشکیل،۱۵۲)ابن تیمیہ کے اثر نے اٹھارویں صدی میں نجد سے اٹھنے والی وہابی تحریک کو جنم دیا۔ ابن تیمیہ نے تمام مکاتب فقہ کی مطابقت اور حرف آخر ہونے سے انکار کر کے اپنے لیے اجتہاد کی آزادی کا اعلان کیا تھا جس کا بالواسطہ اور بلا واسطہ اثر تحریک،پان اسلامی تحریک اور وہابی تحریک میں دیکھا جا سکتا ہے۔(تشکیل،۱۵۲)ترکی میں حلیم سعید ثابت نے جدید عمرانی تصورات پر اسلامی قانون کی بنیاد رکھنے کی طرف توجہ دلائی۔اقبال نے محسوس کیا کہ ہمیں بھی ترکوں کی طرح اپنے ورثے پر تنقیدی نظر ڈالی چاہیے۔اگر ہم اس پر سخت تنقید نہ کر سکیں تو کم از کم دوسرے مضر اثرات کے بڑھتے ہوئے نفوذ کو روکنے کی کوشش تو کر سکتے ہیں۔(تشکیل،۱۵۳)اقبال حلیم پاشا سے بھی متفق ہیں جنہوں نے قومیت کے تصور کو غیر اسلامی قرار دیتے ہوئے بین الاقوامیت پر زور دیا۔ان کی نظر میں یہ ایسے اجتہادات ہیں جو مستقبل کی اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے لیے راستے اور طریقے کی نشاندہی

کرتے ہیں۔ اجتہاد کے تین درجے ہیں:

۱۔ قانون سازی کا مکمل اختیار جو عملی طور پر بانیان مکاتب کے لیے مخصوص سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ اضافی اختیار جو کسی مخصوص مکتب فقہ کے دائرے میں رہ کر ممکن ہے۔

۳۔ خصوصی اختیار جو کسی ایسے خاص مسئلے میں استعمال کیا جاسکتا ہے جسے ائمہ فقہ نے حل نہیں کیا۔ (تشکیل، ۱۶۵)

اقبال کی دلچسپی دراصل پہلے درجے سے ہے کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ اس کا اختیار صرف ائمہ فقہ تک محدود نہیں ہونا چاہیے۔ جس طرح قدیم فقہانے اپنے زمانے کے حالات کو دیکھ کر قانون بنائے۔ نئے تقاضوں کی روشنی میں یہ اختیار علما اور امت کو حاصل ہونا چاہیے۔ اسلام میں اجتہاد کی اس لیے گنجائش ہے کہ ابتدا میں کوئی لکھا ہوا قانون موجود نہ تھا۔ رسول ﷺ کے بعد خلفا اور صحابہ کے بعد تابعین موقع کے لحاظ سے قرآن اور سنت کی روشنی میں فیصلے کرتے۔ خود ائمہ مکاتب اربعہ نے اپنے وقت کی ضرورت کے مطابق فقہ کی تدوین کی۔ ان میں اختلاف کی موجودگی، تاویل و توجیہ میں آزادی کے ساتھ کٹرپن اور اندھی تقلید کی نفی کرتی ہے۔ (تشکیل، ۱۴۸)

اجتہاد کے بنیادی ماخذ چار ہیں۔ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس۔ (تشکیل، ۱۷۸)

قرآن ضابطہ قوانین نہیں۔ اس کا بنیادی مقصد انسان میں خدا اور کائنات کی نسبت سے اعلیٰ شعور پیدا کرنا ہے۔ اس طرح یہ علم اخلاق و علم مدن و سیاست و معیشت کے کچھ عمومی اصول پیش کرتا ہے۔ کہیں کہیں کچھ ضوابط قانونی نوعیت کے بھی مل جاتے ہیں۔ مثلاً خاندان سے متعلق۔ اس کی ضرورت اس لیے تھی کہ قرآن روحانیت کو انسانی زندگی سے الگ نہیں کرتا۔ اس کے ساتھ اسلام نے مذہب کو سیاست و معاشرت سے بھی متحد رکھا۔ ان اصولوں کی روشنی میں قرآن کے علم کی مدد سے بدلتے ہوئے حالات کی توجیہ و تفسیر کی جاسکتی ہے۔

حدیث دوسرا اہم ماخذ ہے، لیکن احادیث کے کثیر ذخیرے میں ضعیف اور موضوع حدیثیں اس کثرت سے شامل ہیں کہ حدیث سے سند کے لیے بہت احتیاط اور دقت نگاہ کی ضرورت ہے۔ خود اقبال پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ انہوں نے ایک ضعیف یا موضوع حدیث قدسی لاتسبو الدھر پر اپنے تصور زماں کی پوری عمارت کھڑی کی ہے۔

تیسرا ماخذ اجماع ہے جو اقبال کے نزدیک اسلام کا اہم ترین قانونی تصور ہے لیکن انہیں یہ بھی احساس ہے کہ ایک تو یہ تمام فرقوں میں متفق علیہ نہیں، دوسرے اسے اسلام میں کبھی بھی مستقل ادارے کی صورت حاصل نہیں ہوئی کیونکہ ہر دور کے اہل اقتدار کو اجماع میں اپنے لیے خطرہ نظر آیا۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ موجودہ جمہوری دور میں اسمبلیاں اور پارلیمان اس کی جگہ لے سکتی ہیں جیسا کہ ایران میں بھی علما کی ایک مجلس تشکیل دی گئی تھی لیکن ساتھ ہی اقبال یہ سوال بھی اٹھاتے ہیں کہ کیا وہ اسمبلیاں جہاں عموماً اراکین اسلام کے اصولوں سے ناواقف ہوتے ہیں، اجماع کا نعم البدل ہوسکتی ہیں۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا اجماع قرآن سے انحراف بھی کرسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ دوسرے سوال کا جواب نفی میں ہوگا۔ البتہ پہلے پر مزید غور کرنے کی ضرورت ہے۔ ابن تیمیہ نے اجماع پر جو تنقید کی تھی وہ آج بھی عامۃ المسلمین کی ذہنی پسماندگی، قدامت پسندی و تقلیدی رویے کی وجہ سے بڑی حد تک صحیح ہے۔ البتہ تعلیم یافتہ طبقے کے مشورے اور باہم مذاکرے سے اجتہاد کا کام کیا جاسکتا ہے مگر علمائے دین جدید تعلیم یافتہ طبقے کے مخالف ہیں اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ ان سے بیزار ہے۔ قیاس قانون سازی میں تمثیلی دلالت (Analogical Reasoning) کی شکل ہے جس کا استعمال ابو حنیفہ نے کیا اصول آریائی ذہن کی تجریدیت پر ٹھوس حقائق کا بند باندھتا ہے۔ ابو حنیفہ نے اس اصول کی روشنی میں تخلیقی مطابقت پذیری کا ثبوت دیا ہے۔ لیکن بعد میں چل کر اس اصول کو بھی محض جامد سمجھ لیا گیا۔ قیاس جس فکری جرأت کا متقاضی ہے اس کی ہمارے دور کے مجتہدین میں افسوس ناک کمی ہے۔

اقبال قاضی شوکانی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ اجتہاد کی اجازت خود حیات محمدی ﷺ میں بھی صحابہ کو حاصل تھی۔ جس کا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ معاذ بن جبلؓ کو حاکم یمن مقرر کرتے وقت پیغمبر ﷺ نے دریافت کیا کہ تم معاملات کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟ انہوں نے کہا، کتاب اللہ کی روشنی میں، پھر دریافت فرمایا کہ کتاب اللہ سے کسی معاملے میں ہدایت نہ ملے تو؟ جواب دیا پیغمبر خدا کی نظیروں کا اتباع کروں گا۔ سوال ہوا؟ اگر وہاں بھی نہ ملے؟ تو جواب میں کہا تب میں اپنے فیصلے پر عمل کروں گا۔ (تشکیل، ۱۹۱)

دور انحطاط میں یہ کہا جانے لگا کہ اب باب اجتہاد بند ہوگیا

ہے۔ یہ عذر تقلید اور روایت پرستی کا زائیدہ تھا۔ جس نے اسلامی روح کو ترک کر دیا تھا۔ سرخسی نے دسویں صدی میں اس پر تنقید کی تھی اگر باب اجتہاد کے بند ہونے کا اعلان کرنے والے یہ سمجھتے ہیں کہ علمائے عہد گذشتہ کو آج کے علما سے زیادہ آسانیاں حاصل تھیں تو یہ محض افسانہ طرازی ہے۔ انہوں نے کہا کہ بعد والوں کے لیے علمائے ماسبق کے مقابلے میں اجتہاد آسان تر ہے۔ کیونکہ احادیث اور تفاسیر کا ذخیرہ روز بروز بڑھتا چلا گیا ہے اور تحقیق کے لیے زیادہ محنت کی ضرورت نہ رہی۔ (تشکیل، ۱۷۹) اقبال دور حاضر کی تقلید پرستی پر بھی تنقید کرتے ہیں۔ بنیادی اصولوں اور نظامہائے فقہ میں کوئی چیز اجتہاد کو مانع نہیں۔ عہد جدید کے علما نئے علم اور تجربے کے ساتھ جرأت مندانہ طور پر اسلام کے افکار کی از سرِ نو تشکیل کر سکتے ہیں۔ مگر ان کی مصلحت پسندی اور روایت بستگی انہیں اس جرأت کی توفیق نہیں دیتی۔ اقبال کے خیال میں آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔

کائنات کی روحانی توجیہ و تعبیر، فرد کی روحانی آزادی اور انسانی سماج کے روحانی ارتقا کے لیے آفاقی اہمیت رکھنے والے اصول۔

اقبال کے خیال میں یہ دولت صرف اسلام کو حاصل ہے کہ یورپ نے عظیم الشان تصوری نظامہائے فلسفہ تعمیر کیے مگر یہ تصوریت مغربی زندگی کا غالب عنصر کبھی نہ بن سکی۔ خالص تفکر کسی قوم کے مزاج کو بدل نہیں سکتا۔ اسلام کے پاس تصوریت کی قوت محرکہ پہلے سے موجود تھی۔ اس لیے اس نے اپنی فعلیت اور حرکت پذیری سے دنیا میں انقلاب برپا کر دیا تھا۔ ناممکن نہیں، اگر اسلام تشکیل نو کے بعد پھر پہلی سی فعلیت کے ساتھ دنیا کی رہنمائی کر سکے کیونکہ مسلمانوں کے علاوہ اور کسی کے پاس ختم نبوت کی دی ہوئی وہ توانائی نہیں جو روحانی اتحاد پیدا کر سکے۔ (تشکیل، ۱۷۹) اسلام ہی اقبال کے خیال میں ایک ایسا مذہب ہے جو نظری اور عملی دونوں پہلوؤں کو ساتھ لے کر چلتا ہے۔ ایک طرف وہ سائنسی مشاہدے اور تجربے کا مبلغ ہے۔ دوسری طرف عمل کی آزادی اور خلاقیت کا نقیب۔ سائنس کی ترقی نے فکر کی دنیا میں انسان کو اپنے آپ سے متصادم کر دیا۔ سیاست اور معاشرت میں دوسرے افراد سے اس تصادم پر غلبہ سائنس کے لیے اس واسطے ممکن نہیں کہ وہ مقاصد کا کوئی نظام نہیں دے سکتی۔ مذہب کی اقدار کے تابع ہو کر ہی ان دونوں پہلوؤں میں تطابق پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اسلام میں نہ تو نفس، کائنات کے لیے غیر ہے نہ کائنات نفس کی حریف، اس لیے مذہب ہی خود اجنبیت اور کائناتی اجنبیت کو دور کر کے حقیقت کے تمام پہلوؤں کو دوبارہ متحد و ہم آہنگ کر سکتا ہے۔ اس سلسلے میں ہم سائنس سے مدد لے سکتے ہیں۔ کیونکہ سائنس کو مقاصد مذہب کے تابع کرنا پڑے گا۔ اسی صورت میں روحانی جمہوریت اور اسلامی اشتراکیت کا نظام دنیا میں نافذ کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام مغرب کے تصور قومیت کا بھی مخالف ہے اور کسی قوم کی سامراجیت کا بھی۔ اسلام اگر حدود مکاں سے بالا تر ہے تو عرب سامراجیت کے تصور سے بھی ماورا ہے۔ مستقبل میں اسلام کی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ ہر مسلم قوم اپنے ورثے اور موجودہ تقاضوں سے فائدہ اٹھا کر اپنی نئی تشکیل کرے۔ اس ترقی کے بعد ہی عالم اسلام آزاد اور ترقی یافتہ اقوام کی مجلس اتحاد بن سکتا ہے۔ یہ ترقی مادی بھی ہوگی اور روحانی بھی اور مادی اور روحانی آزادی ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ (تشکیل، ۱۶۰)

اقبال نے اسلامی افکار کی تشکیل نو کے لیے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ عقلی اور سائنسی ہے لیکن اس کی بنیاد مذہبی عقیدے، خصوصاً توحید کے آزادی بخش اصول پر ہے۔ توحید اپنے روحانی مضمرات اور عملی امکانات کے ساتھ ایسا عقیدہ ہے جو نفس محدود کو نفس لامحدود کی حضوری عطا کرتا ہے۔ یہ حضوری خود احتسابی کی وہ صلاحیت دیتی ہے جو نفس کو اپنے ماضی پر تنقید اور مستقبل کی نئی تعمیر کا اہل بناتی ہے۔ اقبال نے فلسفیانہ تصورات کو عقیدے سے ہم آہنگ کرنے کے لیے سائنسی نظر اور رویے سے مدد کی ہے۔ ان کے فلسفے کے ارکان چار ہیں:

توحید یعنی نفس لامحدود کی خلاقیت و فعالیت پر وہ ایمان جو نفس محدود کو بھی ان اوصاف سے مزین کرتا ہے۔ کائنات کا حرکی تصور جس میں زمان و مکان خدا کے اظہارات اور تخلیقی فعلیت کا آزاد مظہر۔ وہ کائنات کو حقیقی مان کر انسان کی فعلیت اور تخلیقیت کی آماجگاہ بنا دیتے ہیں۔ خودی جو آزاد انسانی انا کی فعالیت کا جدید تصور ہے۔ یہ تصور بے عملی کے تمام میلانات کا رد ہے۔ اجتہاد کا حرکی اصول جو اسلامی نظام کو جامد اور زوال آمادہ ہونے سے بچاتا ہے۔

کتابیات

☆The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Delhi, 1975.

وحید اختر۔علی گڑھ

اسلامیہ کالج لاہور

سرسید احمد خان مسلمانان برصغیر کی فکری اور معاشرتی ترقی کے لیے تعلیم کو بنیادی اہمیت دیتے تھے۔ انہی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے برصغیر کے مختلف شہروں میں مسلمانوں نے تعلیمی انجمنیں تشکیل دیں۔ 1884ء میں انجمن حمایت اسلام لاہور کا وجود عمل میں آیا۔ اس انجمن نے 1886ء میں پرائمری سکول، 1888ء میں مڈل سکول اور 1889ء میں ہائی سکول قائم کیا۔ 1892ء میں اسلامیہ کالج لاہور کا قیام عمل میں آیا۔

علامہ اقبال نے 23 فروری 1902ء کو انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے میں ایک طویل نظم پڑھی، جس کا عنوان تھا "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے نام" (باقیات اقبال مرتبہ عبدالواحد معینی، ۱۱۹۔۱۲۰) یہ نظم کالج کے متعلق علامہ کے خیالات کی آئینہ دار ہے۔

اسلامیہ کالج لاہور کو ہر دور میں عظیم اور نابغۂ روزگار شخصیات کا عملی تعاون حاصل رہا ہے۔ ان میں سب سے نمایاں علامہ اقبال تھے۔ علامہ اقبال اسلامیہ کالج لاہور کو مسلمانوں کی عظیم تعلیمی درسگاہ تصور کرتے تھے۔ اس لیے آپ اس کالج کی تعمیر و ترقی، انتظامی امور اور تعلیمی سرگرمیوں میں پورے ذوق و شوق سے تادم آخر حصہ لیتے رہے۔ آپ اسلامیہ کالج لاہور کی سرپرست انجمن، انجمن حمایت اسلام لاہور کے مختلف عہدوں پر ۱۱ دسمبر 1899ء سے یکم جولائی 1937ء تک فائز رہے۔

علامہ اقبال نے مختلف سالوں میں اسلامیہ کالج لاہور کی تعلیمی، تعمیری، انتظامی اور تحقیقاتی کمیٹیوں کے اعزازی رکن، سیکرٹری، جنرل سیکرٹری، اور صدر مقرر ہوئے اور اسلامیہ کالج لاہور کی بے مثال خدمات انجام دیں۔

علامہ اقبال اسلامیہ کالج لاہور میں درس و تدریس بھی کرتے رہے ہیں۔ خلیفہ عمادالدین اسلامیہ کالج لاہور کے انسپکٹر تھے۔ وہ 28 مارچ 1900ء سے دو ماہ کی رخصت پر گئے تو علامہ اقبال کو ان کی جگہ انسپکٹر مقرر کیا گیا۔ خلیفہ عمادالدین 28 مئی 1900ء کی بجائے 22 جون 1900 کو اپنے عہدے پر واپس آئے۔ (قلمی روداد مجلس منتظمہ کالج 24 جون 1900ء تا 17 مئی 1903ء)

علامہ اقبال اسلامیہ کالج لاہور کے شعبہ انگریزی اور شعبہ فلسفہ سے بھی منسلک رہے۔ پروفیسر شیخ عبدالقادر شعبہ انگریزی یکم جنوری 1901ء سے 30 جون 1901ء تک چھ ماہ کی رخصت پر گئے تو علامہ اقبال شعبہ انگریزی میں پروفیسر مقرر ہوئے۔ (مجلّہ فاران، اسلامیہ کالج سول لائنز لاہور 1985)

1928ء میں شعبہ فلسفہ کے استاد پروفیسر Dr.W.Wassey Hague کی وفات پر علامہ اقبال دو ماہ تک شعبہ فلسفہ میں لیکچر دیتے رہے (اقبال نامہ ج ۲، ص ۷۳)

20 جولائی 1926ء کو علامہ اقبال نے پنجاب لیجسلیٹو کونسل (Legistative Council) کے انتخابات میں حصہ لینے کا اعلان کیا تو اسلامیہ کالج لاہور کے اساتذہ اور طلبا نے انتخابی مہم میں گرم جوشی کا مظاہرہ کیا۔ جلسے جلوسوں کا انتظام کیا اور انتخاب میں تمام دفتری امور خوش اسلوبی سے انجام دیے۔ ایک انتخابی جلسہ موچی دروازہ کے باہر باغ میں منعقد ہوا جس میں شرکت وخطاب کے لیے ڈاکٹر سیف الدین کچلو امرتسر سے لاہور تشریف لائے۔ اسلامیہ کالج لاہور کے طالب علم خاص طور پر "جواب شکوہ" کے اشعار باآواز بلند پڑھ رہے تھے۔ علامہ اقبال اس انتخاب میں تقریباً تین ہزار ووٹوں کی اکثریت سے کامیاب ہوئے۔ ان کے اعزاز میں کالج کے طالب علموں اور استادوں نے متعدد دعوتوں کا اہتمام کیا۔ (عبداللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں، ۳۶۴)

علامہ اقبال کو علی بخش جیسا مخلص خادم اسلامیہ کالج لاہور کے توسط سے میسر آیا۔ علی بخش اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل مولوی حاکم علی کا گھریلو ملازم تھا۔ اقبال اور مولوی حاکم علی میں دوستانہ تعلقات تھے۔ اقبال علی بخش کے کام اور ایمانداری سے متاثر تھے۔ چنانچہ ان کی خواہش اور مولوی صاحب کی اجازت سے علی بخش علامہ اقبال کے ہاں چلا آیا (مولوی حاکم علی احوال و آثار، ص ۴)۔

اسلامیہ کالج لاہور کی لائبریری ذخیرہ کتب و رسائل کے اعتبار سے ہمیشہ اہمیت کی حامل رہی ہے۔ علامہ اقبال کو اس لائبریری

سے گہری دلچسپی تھی۔ 27 دسمبر 1930ء کو انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے میں نواب بہاولپور صادق علی کی خدمت میں سپاس نامہ پیش کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا: ''اسلامیہ کالج لاہور'' کی ایک شاندار لائبریری ہے جو صوبے کے تمام سرکاری اور غیر سرکاری اداروں کے کتب خانوں میں خاص حیثیت رکھتی ہے (روداد چھیالیسواں سالانہ جلسہ 1930۔ص2-7)۔

علامہ اقبال اسلامیہ کالج لاہور کی لائبریری سے استفادہ بھی کرتے تھے انہوں نے ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے ذریعہ براؤن کی لٹریری ہسٹری اور دانتے کی ڈیوائن کامیڈی مطالعہ کے لئے اسلامیہ کالج لاہور کی لائبریری سے منگوائیں (اقبالنامہ ج ۲،ص ۲۲۴)

علامہ اقبال گورنمنٹ کالج لاہور کے طالب علم رہے تھے۔ مگر وہ مسلمانوں کی تعلیمی، تہذیبی، مذہبی اور معاشرتی ترقی کے لیے اسلامیہ کالج لاہور کو موزوں ترین درس گاہ خیال کرتے تھے۔ یہی سبب ہے کہ 13 اکتوبر 1935 کو انہوں نے اپنی وصیت میں تحریر کیا کہ ''باقی کتب مطبوعہ انگریزی وغیرہ میری وفات کے بعد اسلامیہ کالج (لاہور) میں رکھ دی جائیں۔ (روزگار فقیر ج ۲،ص ۵۸)۔ اب ۴۳۳ نادر کتب اسلامیہ کالج سول لائنز کی لائبریری میں محفوظ ہیں۔ ان کی عکسی نقول اقبال اکادمی پاکستان، ایوان اقبال میں بھی موجود ہیں۔

1955 میں انجمن حمایت اسلام نے فلسفہ اور شاعری پر تحقیق و تالیف کرنے کے لیے اسلامیہ کالج لاہور کے ذہین طالب علموں کو وظائف دینے کا فیصلہ کیا۔ ان وظائف کا نام ''اقبال سکالرشپ'' اور ''اقبال فیلوشپ'' تجویز کیا گیا۔ اقبال سکالرشپ کی میعاد دو سال اور وظیفہ -/۱۵۰ روپے ماہوار اور اقبال فیلوشپ کی میعاد تین سال اور وظیفہ -/۳۰۰ روپے ماہوار مقرر ہوا۔ (قلمی رجسٹر روداد ہائے اجلاس جنرل کونسل انجمن حمایت اسلام لاہور 30 مارچ 1954ء تا 16 جنوری 1955ء)

علامہ اقبال کی وفات پر اسلامیہ کالج لاہور میں نہ صرف تعزیتی اجلاس منعقد ہوئے بلکہ کالج نے اپنے ادبی مجلّہ ''کریسنٹ کا اقبال نمبر اکتوبر 1938ء میں شائع کیا اور آج تک اسلامیہ کالج لاہور براندرتھ روڈ اور اسلامیہ کالج سول لائنز لاہور اپنے اپنے ادبی مجلات کے اقبال نمبر شائع کرتے رہے ہیں۔ ان کی وفات پر برصغیر کے شعراء نے مرثیے کہے اور قطعہ ہائے تاریخ بھی کہے۔ اسلامیہ کالج لاہور کے پروفیسر خواجہ دل محمد (1884۔ 1961) صدر شعبہ ریاضی نے درج ذیل قطعہ سے تاریخ وفات نکالی۔

کون لائے گا اب پیام سروش
اے دل اقبال ہوگیا روپوش
شمع خاموش (۱۳۵۷) سال ہجری ہے
عیسوی، شمع شاعری (۱۹۳۸) خاموش

(مجلّہ کریسنٹ اقبال نمبر اکتوبر 1938ء ص، 84)

کتابیات
عبدالواحد معینی و عبداللہ قریشی، باقیات اقبال، لاہور، 1952ء ☆ عطاء اللہ شیخ، اقبالنامہ، لاہور جلد اول 1945ء جلد دوم 1951ء ☆ فاران، مجلہ اسلامیہ کالج سول لائنز لاہور، 1985ء ☆ فقیر وحیدالدین، روزگار فقیر، لاہور۔ س۔ن ☆ قلمی روداد اجلاس جنرل کونسل، انجمن حمایت اسلام، لاہور۔ ☆ مولوی حاکم علی، احوال و آثار، لاہور 1983ء

محمد صدیق

اسلم جیراجپوری

محمد اسلم پورا نام تھا۔ وہ ضلع اعظم گڑھ (بھارت) کے ایک قصبہ جے راجپور میں جنوری ۱۸۸۳ء کو پیدا ہوئے۔ ۷ سال کی عمر میں قرآن حفظ کیا۔ ان کے والد محکمہ تعلیمات میں ملازم ہوکر بھوپال آگئے۔ اسلم نے وہیں درس نظامی مکمل کیا۔ فارسی اور عربی زبانوں پر کامل دسترس حاصل تھی۔ حدیث، فقہ، منطق اور ریاضی میں بھی تخصص تھا۔ ۱۹۰۴ء میں وہ لاہور میں پیسہ اخبار میں عربی مترجم کی حیثیت سے کام کرنے لگے۔ ۱۹۰۶ء میں ایم۔اے۔او کالج علی گڑھ میں فارسی اور عربی کے استاد متعین ہوئے۔ علی گڑھ میں جامعہ ملیہ کے قیام پر اس سے وابستہ ہوگئے۔ ۱۹۲۰ء میں جامعہ ملیہ کے دہلی میں منتقل ہونے پر دہلی چلے آئے اور اسلامیات کی تدریس میں مصروف رہے۔ ۲۸ دسمبر ۱۹۵۰ء کو انتقال ہوا۔

تصنیفات: تاریخ الامت ۔ تاریخ النجد، سیرۃ عمر بن عباس ۔حیات حافظ، حیات جامی ۔ارکان اسلام، دہلی، ۱۹۳۹ء۔تعلیمات قرآن، دہلی، ۱۹۳۴ء تاریخ اسلام کا جائزہ قرآن کی روشنی میں، لاہور، ۱۹۹۲ء۔تاریخ تمدن الاسلام، ترجمہ تمدن عرب از جرجی زیدان، ۱۹۱۷ء۔جواہر ملیہ۔۱۹۳۰ء نامور مسلمان خواتین، لاہور، ۱۹۹۶ء۔نوادرات، لاہور، ۱۹۵۱ء۔علم المیراث (عربی)۔

مولانا اسلم نے مثنوی اسرار خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے حافظ کے متعلق علامہ کے اشعار کو مناسب نہ جانا۔ پیرزادہ مظفر احمد فضلی نے اسرار خودی کے خلاف جو مثنوی لکھی تھی، اسے زیر بحث لا کر اس کی خامیاں بیان کیں۔ اسی طرح حکیم فیروز الدین طغرائی نے حافظ کی حمایت اور علامہ کی مخالفت میں لسان الغیب کے نام سے جو رسالہ لکھا تھا، اس کے استدلال پر بحث کی۔ بعد میں اصل تصوف، مسئلہ عینیت اور تصوف اسلام کی اصل حقیقت کو واضح کیا۔ ضمناً حقیقت خودی، زوال امت مسلمہ اور اس کے اسباب کی طرف اشارہ کیا ۔تبصرہ پڑھ کر علامہ اقبال نے مولانا اسلم جیراجپوری کو طویل خط لکھا:

''آپ کا تبصرہ اسرار خودی پر رسالہ ''الناظر'' میں دیکھا جس کے لیے میں آپ کا نہایت شکرگزار ہوں:

دیدمت مردے درین قحط الرجال

''خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے ہیں ان کا مقصود محض ایک لٹریری اصول کی تشریح و توضیح تھا۔ خواجہ کی پرائیویٹ شخصیت یا ان کے معتقدات سے سروکار نہ تھا۔ مگر عوام اس باریک امتیاز کو سمجھ نہ سکے اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس پر بڑی لے دے ہوئی۔ اگر لٹریری اصول یہ ہو کہ حسن حسن ہے خواہ اس کے نتائج مفید ہوں خواہ مضر تو خواجہ دنیا کے بہترین شعراء میں سے ہیں۔ بہرحال میں نے وہ اشعار حذف کر دیے ہیں۔ دیباچہ مختصر تھا اور اپنے اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا۔ تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے، اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا، تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔''

(کلیات مکاتیب اقبال، ج ۲، ۹۲۔۹۴)

مولانا جیراجپوری نے اپنے اس تبصرے میں اقبال کے شعر

زندانیی کہ بند ز پایش کشادہ اند
آہے گذاشت است کہ بو نام کردہ اند

میں ترکیب ''گذاشت است'' کو ناپسند کیا اور کہا کہ ذوق سلیم پر ناگوار گزرتی ہے۔ علامہ اقبال نے اس کی اصلاح کے لیے مولانا گرامی اور عبدالماجد دریابادی کو خطوط لکھے اور اس کی اصلاح کی درخواست کی (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۲، ۹۲۔۹۴)

مولانا اسلم جیراجپوری نے ''اسرار خودی'' کے علاوہ پیام مشرق، جاوید نامہ اور ضرب کلیم پر بھی تبصرے لکھے۔ ان کی آراء کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

پیام مشرق:

میرا یہ تبصرہ نہ تنقید ہے اور نہ تقریظ۔ میں نے پڑھ کر جو حظ اور لطف حاصل کیا ہے وہ بیان سے باہر ہے۔ احباب کے اصرار پر تحریر میں لایا ہوں۔ ڈاکٹر اقبال کی شاعری اہل فہم کی دماغی راحت اور روحانی لذت کے لیے ایک میوۂ پرمایہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب حسن و عشق کے شاعر نہیں ہیں بلکہ ان کے دل کو اللہ تعالیٰ نے حیات ملیہ کے اسرار سے بھر دیا ہے۔

جاوید نامہ ایک لطیف نعمت ہے۔ ہم سنا کرتے تھے فارسی زبان سیکھنے کے بعد صرف چار کتابیں اچھی پڑھنے کو ملتی ہیں۔ شاہنامہ فردوسی، مثنوی مولانا روم، مولانا اس کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ صرف شاعری نہیں بلکہ حیات ملیہ اسلامیہ کے ان اہم مسائل کے متعلق ہے جن میں مفکرین غلطاں و پیچاں ہیں اور جو دفتر کے دفتر سیاہ کرنے سے بھی حل نہیں ہوتے۔ وہ دو دو اور چار چار شعروں میں نپی تلی رائیں، روشن تعلیمات اور بے پردہ حقائق ہیں جو اہل بصیرت کی نگاہوں میں موتی کی طرح پڑی چمک رہی ہیں (اقبال معاصرین کی نظر میں، ۳۱۰)۔ بال جبریل: سید نذیر نیازی فرماتے ہیں'' مولانا اسلم بال جبریل واپس لائے تو فرمایا، ڈاکٹر صاحب کی شاعری معراج کمال پر پہنچ گئی ہے اور پھر اپنے قطعہ کا آخری مصرع پڑھا:

اوراق میں بکھرے ہوئے جبریل کے پر دیکھ

(مکتوبات اقبال بنام سید نذیر نیازی، ۲۴۵)

سید نذیر نیازی تشکیل جدید الٰہیات اسلامی کے ترجمے کے سلسلے میں مولانا اسلم جیراجپوری سے بالالتزام مشورہ کرتے تھے (مکتوبات اقبال بنام سید نذیر

نیازی، ۳۹)۱۶ اپریل ۱۹۳۳ء کو علامہ اقبال جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی تشریف لے گئے۔ مولانا اسلم نے خیر مقدم کیا اور کہا: آپ ہمارے مدت العمر کے محبوب ہیں۔ آپ نے شعر کہنا شروع کیا۔ ہمارے دل میں گھر کر لیا۔ ہم اپنی محبت کا اظہار آپ کے استادہی کی زبان میں کریں گے۔ انہوں نے کہا تھا:

تخلص داغ ہے اور عاشقوں کے دل میں رہتے ہیں

آپ کا گھر بھی عشاق کا دل ہے۔ آپ ہم سب کے محبوب ہیں (مکتوبات اقبال بنام سید نذیر نیازی، ۱۱۰)۱۰ جنوری ۱۹۳۶ء کو مولانا اسلم جیراجپوری علامہ اقبال سے ملنے آئے۔ تین گھنٹے تک ملاقات جاری رہی۔ اسلامی ریاست، جاوید نامہ، اور دیگر موضوعات پر گفتگو ہوئی (رجال اقبال، ۳۶)

کتابیات

مجلہ جامعہ، اسلم جیراجپوری نمبر، نئی دہلی، مارچ ۱۹۸۲ء☆ عبدالرؤف عروج، رجال اقبال، کراچی، ۱۹۸۸ء☆ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی دہلی، ۱۹۹۲ء☆ نذیر نیازی، سید، مکتوبات اقبال بنام سید نذیر نیازی، طبع دوم، ۱۹۷۷ء☆ وقار عظیم، اقبال معاصرین کی نظر میں ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس علی گڑھ، ۱۹۸۲ء

ظہور الدین احمد

اسلوب

اسلوب کی تشکیل میں صنائع و بدائع کا استعمال اہم کردار ادا کرتا ہے۔ اگر بیان تشبیہ، استعارہ ایہام اور مجاز و کنایہ سے خالی ہو تو اس میں کشش و جاذبیت پیدا نہیں ہوتی اور عام محاورے کے نقطہ نظر سے شعر میں رنگینی پیدا نہیں ہوتی۔ اقبال کی تشابیہ اور استعارات میں ندرت اور شگفتگی ہے۔ سید عابد علی عابد نے ''شعر اقبال'' میں ان کے کلام سے مثالیں پیش کی ہیں (شعر اقبال، ۵۳۳)۔

۲۔ اقبال نے بعض کلمات کو مختلف تعبیرات کے لیے استعمال کیا ہے اور ان سے نئے نئے معانی پیدا کیے ہیں۔ ان الفاظ میں شمشیر، لالہ، شاہین، باغ، بلبل، حرم موج دریا وغیرہ ہیں۔

۳۔ صنائع لفظی و معنوی سے کلام میں رمزی تاثیر اور خیال افروزی میں اضافہ ہوتا ہے۔ بقول یوسف حسین ''اقبال کے کلام میں کم و بیش تمام صنائع معنوی بڑی ہنرمندی سے استعمال ہوئے ہیں۔ لیکن تضاد، ہجو ملیح، مراعات النظیر، حسن تعلیل، ایہام تضاد اور ایہام تناسب، ایجاز و حذف سے انہوں نے زیادہ کام لیا ہے کہ ان کی مدد سے معانی کی تمام دلالتیں روشن ہو جاتی ہیں (شعر اقبال، ۵۶۸)

۴۔ سید محمد اکرم نے اپنی کتاب ''اقبال در راہ مولوی'' میں اسلوب نگارش کے ضمن میں تخصصات لفظی کے تحت ایجاز، ایہام لفظی، تراکیب کی زیبائی، ہیجان بیان، تشبیہ و استعارہ، تلمیح، تمثیل، تغیر معانی الفاظ کے موضوعات پر بحث کی ہے۔ تخصصات معنوی کے تحت سمبولیسم، سرشاری طبع، سوز و گداز، نقاشی اور ابتکار مضامین کے زیر عنوان کلام اقبال کی خصوصیات بیان کی ہیں۔ انہوں نے سبک شناسی کی رو سے اقبال کو سبک عراقی کی خصوصیات کا حامل قرار دیا ہے۔

۵۔ جابر علی سید نے اپنے مقالہ ''کلام اقبال میں صنائع کے عناصر'' میں عنوانات ذیل کے تحت صنائع و بدائع کی نشان دہی کی ہے۔ تضاد، مراعات النظیر، ترصیع، تکرار لفظ واحد، قول محال، تکرار مصرع و نیم مصرع عکس و تبدیل، ترنم، زیر و بم اور حسن آہنگ۔ ان موضوعات کی وضاحت کے لیے دی گئی مثالوں سے یہ نتیجہ نکالنے میں مدد ملتی ہے کہ شاعر اپنے کلام کو بنانے سنوارنے کے لیے ان محاسن لفظی سے کام لیتا ہے: لیکن اس نظریہ کے باوجود علامہ اقبال نے ایک جگہ اس امر کا اظہار کیا ہے کہ بعض اوقات الہامی طور پر مصرع کے مصرع ڈھلے ڈھلائے ذہن سے زبان پر اتر آتے ہیں اور میں سوچ بچار کے بعد بھی ان میں کوئی تبدیلی نہیں لا سکتا۔

۶۔ ڈاکٹر سہیل بخاری نے بھی شعر اقبال کی روشنی میں اسلوب کی جزئیات کو اجاگر کیا ہے (اقبال، مجدد عصر، یکتا، لاہور، ۱۹۷۶ء)۔

ملک الشعراء محمد تقی بہار نے ایران میں سبک شناسی کے نام سے تین جلدوں میں کتاب مرتب کی اور اسلوب نگارش کو جانچنے پرکھنے کے لیے طریق کار متعین کیا۔ سبک کے لغوی معنی پگھلی ہوئی دھات کو سانچے میں ڈھالنا ہے اور اصطلاح میں کسی ادیب یا شاعر کا مخصوص انداز بیان ہے۔ یہ انداز ایک خاص شخص سے متعلق ہوتا ہے اور دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ فارسی شاعری میں پانچ سبک مشہور ہیں۔ ۱۔ سبک

خراسانی۔۲۔سبک عراقی۔۳۔سبک ہندی۔۴۔سبک بازگشت ادبی۔۵۔ سبک تجدد وانقلاب۔ایک سبک مخصوص علاقے میں پیدا ہوا۔اس لیے اس نام سے منسوب ہوا۔بہت سے سیاسی، اقتصادی، اجتماعی اور ادبی عوامل کی بنا پر ایک سبک میں تغیر وتحول پیدا ہوا اور پھر دوسرا سبک وجود میں آیا۔ شعراء شعری قوالب، معانی، مخصوص الفاظ اور دوسری مشترک خصوصیات کی بنا پر ایک سبک میں شمار ہوئے۔ بہار نے دقت نظر سے ان سبکوں کی خصوصیات منکشف کی ہیں۔انہی کی بنا پر ادباء ونقاد کسی شاعر کا اسلوب جاننے کے لیے اسے ان سبکوں میں سے ایک کے ساتھ منسوب کرتے ہیں اور شاعر زیرِ نظر کے کلام سے متعینہ خصوصیات کا سراغ لگاتے ہیں۔ کافی عرصے تک ایران میں کلام جانچنے اور پرکھنے کا یہ تنقیدی رویہ جاری رہا۔

ایران کے بعض اساتذہ اور ادباء جو اروپائی زبانوں میں رائج تنقیدی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے شعراء کے کلام کا تجزیہ پیش کرتے ہیں اور اس کے اسلوب نگارش پر رائے کا اظہار کرتے ہیں، استاد زرین کوب مصنف ''نقد ادب'' کا رویہ تنقید مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر شفیعی کدکنی، استاد دانشگاہ تہران نے صور خیال کا نظریہ دیا ہے۔وہ شاعر کے کلام سے صنایع وبدایع کے استعمال کی مدد سے اس کے تخیلی پیکر کی نشاندہی کرتے ہیں۔جن سے شاعر کی ندرت تخیل اور باریک اندیشی کا پتہ چلتا ہے۔یہ کام کسی شاعر کے کلام میں صنایع وبدایع کے تعین اور انکشاف کا کام ہے۔انگریزی، فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں اسلوب کو جانچنے پرکھنے کے لیے نئے طریق کار اپنائے گئے ہیں۔سید عابد علی عابد نے مطالعہ کے بعد اپنی کتاب ''اسلوب'' میں ان کی نشاندہی کی ہے۔ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔اسلوب کی مندرجہ ذیل صفات کو مدنظر رکھتے ہوئے کلام نثر ونظم کی خصوصیت کو واضح کیا جاسکتا ہے۔

صفات فکری: ان میں مندرجہ ذیل جزئیات کا جائزہ لیا جاتا ہے۔۱۔سادگی۔۲۔قطعیت یعنی مطالب کو وضاحت سے بیان کرنا۔ اختصار وایجاز۔صفات جذباتی: ان میں ذیل کے عنوانات کے تحت اظہار خیال کیا جاتا ہے۔زور بیان۔جوش کلام۔شوخی کلام۔ندرت مضمون۔ شدت جذبات۔

گداز (Pathos) انداز تحریر رحم کے جذبات ابھارتا ہے۔

مزاح: خندہ آور، ہنسنے کا شعور، بے ہودہ اور بے ثمر باتوں پر ہنسنے کا ملکہ، مسرت حاصل کرنا۔ ہمدردی کا اظہار کرنا۔طنز (Satire) برائیوں، ریاکاریوں اور بیہودگیوں کو ظاہر کرنا۔طنز الفاظ سے مزاح اور تمسخر پیدا کرنا۔ بذلہ سنجی (Wit) ظرافت: صفات تخیلی: ان میں مندرجہ ذیل خصوصیات کی بنا پر کلام کی خوبیوں کو اجاگر کیا جاتا ہے۔تجسیم (Concreteness) تمثال اور پیکر کے ذریعہ خیالات لطیف کو الفاظ لطیف میں بیان کرنا۔

تمثیل: خیال کو پہلے مصرعے میں بیان کرنا اور دوسرے مصرعے میں مثال کے ذریعے مطلب مؤید ومؤکد مطلب کرنا۔خیال افروزی

۴۔تصویریت (Picturesqueness)۔صفات جمالیاتی: ان میں دو اجزاء شامل ہیں،

ترنم (Melody)۔نغمہ

متذکرہ صدر تجزیاتی صفات پر غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی مصنف کے منظوم ومنثور کلام کے اسلوب نگارش معلوم کرنے کے لیے ایک مناسب ضابطہ دستیاب ہے۔انہی صفات کو مدنظر رکھتے ہوئے اقبال کے اسلوب نگارش کا مطالعہ پیش کیا جاتا ہے۔

صفات فکری:

سادگی: اس سے مراد یہ ہے کہ شاعر اپنے خیالات کے اظہار میں سہل وسادہ الفاظ استعمال کرتا ہے، ثقیل وغریب الفاظ نہیں لاتا۔ اگر اس کے پیش نظر مخاطب کی سطح ذہن اور عمر کا لحاظ ہو تو وہ لفظوں کا انتخاب بھی اسی نقطہ نظر سے کرتا ہے۔مثلاً اقبال نے جو نظمیں بچوں کے لیے لکھی ہیں یا جن کو عام قارئین کے لیے پیش کرنا مقصود تھا وہ آسان لفظوں میں لکھی ہیں۔ان کی مثالیں بچوں کی نظموں اور ملی ترانوں سے ظاہر ہیں۔ فارسی کلام میں جو فکر غالب ہے اور جہاں تاریخی اور اسلامی تلمیحات زیادہ مستعمل ہیں، اس کے لیے کلام سادہ کے نمونے کمیاب ہیں۔لیکن پھر بھی جابجا سادگی کے نمونے مل جاتے ہیں۔مثلاً خطاب بہ جاوید، نغمہ ساربان، اور ارمغان حجاز کے بعض قطعات میں نشاندہی کی جاسکتی ہے۔مثلاً:

ترا نومیدی از طفلاں روا نیست
تو می گوئی دماغ شاں رسا نیست

بگو اے شیخ مکتب گر بدانی
کہ دل در سینۂ شاں ہست یا نیست

(ارمغان حجاز،۱۱۰/۹۵۲)

قطعیت: اس سے مراد مطالب کو وضاحت سے بیان کرنا ہے۔ مصنف کی یہ بڑی فضیلت ہے کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو صراحت سے بیان کر سکے۔ مطالب کے اظہار وابلاغ میں کئی الجھاؤ مانع ہوتے ہیں۔ اور مصنف کے ذہن میں خیال کا واضح نقشہ موجود نہیں ہوتا۔ اگر نقشہ موجود ہے تو اس کے اظہار کے لیے مناسب الفاظ نہیں ملتے۔ یا مطلب فکر یا خیال اتنا بلند ہے کہ پڑھنے والے یا سننے والے کی سطح ذہن سے بلند ہے۔ اقبال کے ہاں مطالب کے اظہار میں قطعیت موجود ہے یعنی مطالب اس کے ذہن میں واضح طور پر موجود ہیں اور مناسب الفاظ میں صراحت سے بیان کرتا ہے لیکن اظہار اتنی بلند سطح پر کیا گیا ہے کہ پڑھنے والا اگر اس علمی سطح پر نہیں تو وہ مطلب اخذ کرنے میں مشکل محسوس کرتا ہے۔ اس کی واضح مثال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے انگریزی خطبات ہیں کہ وہ فلسفہ کی موجودہ اصطلاحات میں لکھے گئے ہیں۔ ان کے ذہن میں مطالب واضح ہیں اور انہوں نے ان کو مناسب الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ اب جو شخص اصطلاحات کو نہیں سمجھتا اس کے لیے مطالب کا سمجھنا دشوار ہوتا ہے۔ اقبال کے اردو اور فارسی کلام میں ایسے چند اشعار کی نشاندہی کی جاسکتی ہے۔ مثلاً یہ شعر

محمد بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرف شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا

(بال جبریل،۶/۲۹۸)

بہ نیستان عجم باد صبحدم تیز است
شرارۂ کہ فرو می چکد ز ساز آور

(زبور عجم،۶/۳۹۸)

اختصار وایجاز

ایک قادر الکلام شاعر اس قدر قدرت رکھتا ہے کہ وسیع مطالب کو مختصر الفاظ میں بیان کردے۔ اقبال میں دونوں صفات موجود ہیں۔ وہ وسیع المطالعہ بھی ہیں اور قادر الکلام بھی۔ اس لیے ان کے کلام میں اختصار وایجاز کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً:

زندگی جہد است و استحقاق نیست
جز بہ علم انفس و آفاق نیست

(پیام مشرق،۱۸/۱۸۸)

آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقام آدمی

(جاوید نامہ،۲/۷۹۳)

مومن نہیں جو صاحب لولاک نہیں ہے

(بال جبریل،۳۴/۳۲۶)

زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز

(بال جبریل،۱۶/۳۰۸)

صفات جذباتی:

اسلوب کی اس صفت میں زور بیان، جوش کلام اور شدت جذبات کا اظہار ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ "اک ولولہ تازہ دیا میں نے دلوں کو" ظاہر ہے کہ کلام میں ایسی خصوصیت ہوگی جو دلوں میں گرمی، سوز اور جذبہ عمل ابھارتی ہے۔ چونکہ اقبال کے کلام کا ہدف اصلی امت مسلمہ کی اصلاح و بیداری تھا اس لیے لازم تھا کہ سوز و ساز کلام سے ان میں حرارت پیدا کی جائے، چنانچہ ان کے اردو اور فارسی کلام میں ایسی مثالیں موجود ہیں جن میں یہ صفات جابجا نظر آتی ہیں۔ مثلاً اردو:

کبھی اے نوجواں مسلم تدبر بھی کیا تو نے
وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

(بانگ درا،۱۸۰)

عزائم کو سینوں میں بیدار کردے
نگاہ مسلماں کو تلوار کردے

(بال جبریل،۱۰۵/۳۹۷)

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا
نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

(بانگ درا،۲۷۱)

خدائے لم یزل کا دست قدرت تو، زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے

(بانگ درا،۲۹۹)

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

(بانگ درا،۲۷۰)

بہ دریا غلط و با موجش در آویز
حیات جاوداں اندر ستیز است

(پیام مشرق،۴۵/۲۱۵)

بخود خزیدہ و محکم چو کوہساراں زی
چو خس مزی کہ ہوا تیز و شعلہ بیباک است

(پیام مشرق،۹۴/۳۶۴)

ھر کہ اندر دست او شمشیر لاست
جملہ موجودات را فرمانرواست

(پس چہ باید،۱۹/۸۱۵)

گداز (Pathos)

یعنی ایسی صفت جو پڑھنے والوں کے دلوں میں ہمدردی اور غم کے جذبات پیدا کرتی ہے۔اقبال خود درد مند دل رکھتے تھے اور تاثیر کے لیے دعا کرتے تھے۔"تاثیر کا سائل ہوں محتاج کو داتا دے" وہ اپنی ذات کے لیے" اولاد کے لیے (جاوید کے لیے) مسلمانوں کے لیے نیکی، بھلائی اور سوز و گداز پیدا کرنے کے لیے دعائیں کرتے ہیں۔اس لیے یہ خصوصیت بھی ان کے کلام کا خاصہ ہے۔ان کی منظومات، نالۂ فراق، نوائے غم، والدہ مرحومہ کی یاد میں غم و گداز کے نمونے ہیں۔فارسی میں منظومہ در حضور رسالتمآب گداز کی عمدہ مثال ہے۔

مزاح: اس میں ایسی کیفیت یا صورت حال پیدا ہوتی ہے جس پر ہنسی آئے یا مسرت پیدا ہو۔اس قسم کی ایسی مثالیں نہیں ملتیں۔

طنز (Satire): اس میں کسی شخص یا معاشرتی برائیوں، ریاکاریوں انسانی کمزوریوں اور کو نشانہ تضحیک بنایا جاتا ہے۔اقبال کے ظریفانہ کلام میں طنز کا استعمال موجود ہے۔مثلاً

وفد ہندوستاں سے کرتے ہیں سر آغا خاں طلب
کیا یہ چورن ہے پے ہضم فلسطین و عراق

(بانگ درا،۲۹۰)

ہے مداوائے جنوں نشتر تعلیم جدید
میرا سرجن رگ ملت سے لہو لیتا ہے

(بانگ درا،۲۹۲)

اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں
نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے

(بانگ درا،۱۲۹۲)

زائران کعبہ سے اقبال یہ پوچھے کوئی
کیا حرم کا تحفہ زمزم کے سوا کچھ بھی نہیں

(بانگ درا،۱۳۵)

صفات تخیلی

اس صفت میں چار قسم کی فنی خوبیاں شامل ہیں:
تجسیم۔تمثیل۔خیال افروزی۔تصویریت۔

تجسیم: اقبال کے کلام میں جا بجا ان صفات سے کام لیا گیا ہے اور ان کو شگفتہ انداز میں استعمال کیا گیا ہے۔مثلاً:

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے

(بال جبریل،۱۰/۳۰۲)

آہ امید محبت کی بر آئی نہ کبھی
چوٹ مضراب کی اس ساز نے کھائی نہ کبھی

(بانگ درا،۱۲۵)

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

(بانگ درا،۱۹۰)

تمثیل۔

موج ادراک تسلسل زندگی است
مے کشاں را شور قلقل زندگی است

(رموز بیخودی،۱۳۸)

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقہ بے زمام را

(زبور عجم،۵۵/۴۴۷)

ز اشک صبحگاہی زندگی را برگ و ساز آور
شود کشتِ تو ویراں تانہ ریزی دانہ پے در پے
(زبورعجم،۱۰۷/۴۹۹)

خیال افروزی: اقبال کا کلام اس صفت سے بھرا پڑا ہے۔ وہ ایسے فکر انگیز مطالب بیان کرتے ہیں کہ ان پر غور کرنا پڑتا ہے۔ ان سے قوت متخیلہ کو مہمیز لگتی ہے۔ قاری سوچتا ہے اور ان سے نئے سے نئے معانی اخذ کرتا ہے۔ مثلاً

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے
خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں
تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے
(ارمغانِ حجاز،۳۲/۶۷۴)

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی
(بانگ درا،۲۵۸)

یقیں محکم ، عمل پیہم ، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں یہ ہیں مردوں کی شمشیریں
(بانگ درا،۲۷۲)

تصویریت:

اس صفت میں تشبیہ، استعارہ، کنایہ اور مجاز وغیرہ سے کام لیا جاتا ہے لیکن شاعر کا اپنا واضح تخیل اور حسِ زیبائی تصویریں بناتی اور تراشتی ہے۔ مناظرِ فطرت سے متعلق نظموں میں ان کی مثالیں موجود ہیں مثلاً:

اٹھی پھر آج وہ پورب سے کالی کالی گھٹا
سیاہ پوش ہوا پھر پہاڑ سربن کا
(بانگ درا،۹۸)

جگنو کی روشنی ہے کاشانہ چمن میں
یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں
(بانگ درا،۸۴)

چرخ نے بالی چرائی ہے عروس شام کی
نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیمِ خام کی
(بانگ درا،۸۴)

ہائے کیا فرطِ طرب سے جھومتا جاتا ہے ابر
فیل بے زنجیر کی صورت اڑا جاتا ہے ابر
(بانگ درا،۲۲)

صفات جمالیاتی

اس صفت میں حرفوں، لفظوں ، جملوں اور مصرعوں میں غنائیت کی خصوصیت مطلوب ہوتی ہے۔ شاعر کی موزوں طبیعت عطیہ خداوندی ہے۔ وہ فطرتاً مناسب و موزوں الفاظ استعمال کرتا ہے۔ ایسی بحور، قوافی اور ردیف انتخاب کرتا ہے جن سے غنائیت پیدا ہوتی ہے۔ ناقدین کا خیال ہے کہ شعر میں موسیقیت کی تخلیق دو طرح سے ہوتی ہے۔ ترنم (Melody) سے یا ۲۔ نغمہ، توافق صدا یا خوش آہنگ (Harmony) سے۔ ترنم۔ یہ عموماً الفاظ یا حروف کی تکرار سے پیدا ہوتا ہے۔ اقبال اس نکتہ سے آگاہ تھے۔ چنانچہ ان کے کلام سے اکثر مثالیں ملتی ہیں مثلاً:

دم زندگی رم زندگی غم زندگی ، سم زندگی
غم رم نہ کر سم غم نہ کھا کہ یہی ہے شانِ قلندری
(بانگ درا،۲۵۲)

چہ باید مرد را طبعِ بلندے مشربِ نابے
دل گرمے نگاہِ پاک بینے جانِ بے تابے
(بانگ درا،۲۷۲)

نغمگی:

ناقۂ سیارِ من ، آہوئے تاتارِ من
دولتِ بیدارِ من۔ منزلِ ما دور نیست
(پیام مشرق۱۰۹/۲۷۹)

دور فلک بہ کامِ ما ، ہستیِ ما نظامِ ما
مستیِ ما خرامِ ما ، می نگریم و می رویم
(پیام مشرق۹۸/۲۶۵)

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں
(بانگ درا،۲۸۰)

کتابیات

بہار، محمد تقی۔ سبک شناسی، جلد ۱و۲، تہران ☆ جابر علی، سید، کلام اقبال میں صناعی کے عناصر ''مطبوعہ صحیفہ اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء ☆ سہیل بخاری، اقبال، مجدد عصر، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۶ء ☆ ظہور الدین احمد، ایرانی ادب، مرکز تحقیقات فارسی، ایران در پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء ☆ عابد علی عابد، اسلوب، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۶ء ☆ عابد علی عابد، شعر اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۶۴ء ☆ مبارکہ انجم سراج، اقبال کی تمثال کاری، مطبوعہ اقبال شناسی و مجلس، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اکرم سید، اقبال در راہ مولوی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ☆ یوسف حسین خان، روح اقبال، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء

ظہور الدین احمد

اشاعرہ

اشاعرہ کا مکتب فکر اسلامی فلسفے اور علم کلام میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ علامہ اقبال کو اس کلامی مکتب فکر سے گہری دلچسپی رہی چنانچہ اپنے خطبات میں علامہ اقبال نے اس مکتب فکر کا جگہ جگہ ذکر کیا ہے اور اس مکتب فکر کے علمی حاصلات کو سراہا ہے۔ اس تحریک فکر کا مقصد مسلمانوں میں صحیح مذہبی شعور کا فروغ تھا۔ انہوں نے سلف صالحین یا قدامت پسند مسلمان جن میں فقہا، محدثین اور اہل سنت علما آتے ہیں کے عقائد اور معتزلہ کے عقائد میں کسی حد تک ہم آہنگی بھی پیدا کی مگر بنیادی نقطہ نظر میں اختلاف ہونے کی بنا پر انہوں نے زیادہ تر معتزلہ کی مخالفت ہی کی۔ ان کی فکر کی بنیادیں معتزلی عقلیت پر استوار نہیں تھیں بلکہ اس کے برعکس انہوں نے سلف کے علم الکلام اور اسلامی الہیات کے ان تصورات پر رکھیں جن کا رشتہ وحی سے تھا۔ گرچہ انہوں نے سلف کے انتہا پسندانہ نظریات کو قبول کرنے سے بھی گریز کیا مگر بنیادی الہیاتی منطق اور مسائل کے طریق فہم میں انہوں نے سلف سے ہی رجوع قائم رکھا۔ اشاعرہ کا ایک بنیادی مقصد وحی کے تصور کا دفاع تھا۔ تیسری/نویں صدی کے آخر میں صورت حال ہی کچھ ایسی تھی کہ سلف کے علم کلام کے تحفظ کی ضرورت محسوس کی جانے لگی۔ ایمان کی عقلی تعبیر کی ضرورت اپنے عہد کا سب سے بڑا تقاضا بن کر ابھری جس پر معتزلہ کی عقلیت نے شدید حملہ کیا تھا۔ اس کے سوا بھی اسلامی اعتقادات نئی عقلی تعبیر کے محتاج تھے کیونکہ معتزلہ نے عربی میں ترجمہ شدہ فلسفہ یونان کی کتب اور علوم طبیعیات کے مطالعہ کے بعد اسلامی الہیات کی تشریح و تعبیر میں یونانی فلاسفہ کی منہاجوں اور تصورات سے کام لے کر تاویل سے اسلامی الہیات کو پاژند بنا دیا تھا چنانچہ اشاعرہ کی تحریک فکر کے اساسی مقاصد مندرجہ ذیل تھے۔

اشاعرہ نے انسانی علم کا ذریعہ عقل کی بجائے وحی کو قرار دینے پر زور دیا اور وحی کی برتری اور عقل کی اسلامی الہیات کی تشریح و تعبیر میں ثانوی حیثیت پر اصرار کیا۔ اشاعرہ نے محدثین اور راسخ العقیدہ روایتی مکتب فکر کے عقائد کو رد کر کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کے عقائد کی فلسفیانہ تعبیر و تشریح کی۔ انہوں نے معتزلہ کے انتہا پسندانہ رویہ کی بنا پر جو انہوں نے مذہبی مسائل کی تعبیر کے بارے میں اپنے عقائد کی حتمیت اور قطعیت کے ساتھ اٹھایا، عام مسلمانوں میں خود فلسفہ سے ہی نفرت پیدا ہو گئی تھی۔ امام اشعری نے فلسفہ کے دفاع میں ایک کتاب لکھی اور فلسفہ کی اسلامی تعلیمات کی تشریح و تعبیر کے سلسلے میں افادیت پر زور دیا۔

معتزلہ کی طرح اشاعرہ کے سامنے بھی مذہب اور فلسفہ کی ہم آہنگی یا تطابقت کا سوال تھا۔ چنانچہ انہوں نے فلسفیانہ منہاج کے اساسی اصول کے طور پر عقل کی اولیت کو رد کرتے ہوئے وحی کو استنباط مسائل کی اساس قرار دیا جو پورے عہد وسطی میں اور قبل ازیں مسلمانوں میں اور بعد میں یورپ میں رائج رہا۔

امام اشعری، ابن خلکان کے مطابق ۸۸۳/۲۷۰ میں بصرہ میں پیدا ہوئے اور ۹۴۱/۳۳۰ میں انہوں نے بغداد میں وفات پائی اور وہ باب بصرہ اور کرخا کے مابین دفن ہوئے۔ وہ رسول اللہ ﷺ کے نامور صحابی حضرت ابوموسی اشعری کی اولاد میں سے تھے۔ آغاز میں انہوں نے بصرہ کے معتزلی مفکر علامہ ابو علی محمد بن عبدالوہاب الجبائی سے تعلیم حاصل کی۔ اپنی عمر عزیز کے چالیس برس وہ معتزلی عقائد و افکار کی تشریح و تعبیر میں محو

رہے۔اس کے بعد ان کے نظریات میں یک لخت تبدیلی آئی۔ چنانچہ انہوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں جا کر اعلان کیا کہ آج سے وہ معتزلی عقائد سے تائب ہوتے ہیں۔علامہ شبلی کے نزدیک ان کی تبدیلی عقائد کسی خواب کا نتیجہ تھی مگر ابن خلکان کے مطابق امام اشعری نے صالح واصلاح کے مسئلہ پر ایک مباحثہ میں اپنے معتزلی استاد الجبائی کے لاجواب ہو جانے کے بعد معتزلی عقائد کو ترک کیا۔ دراصل مسئلہ یہ تھا کہ خدا کسی عقلی اساس پر حکم صادر کرتا ہے یا وہ مخلوقات کے مفاد میں جو کچھ بہتر ہو اس کے مطابق حکم کرتا ہے۔ اشعری نے الجبائی کے سامنے تین بھائیوں کی مثال پیش کی۔جن میں سے ایک خدا پرست تھا۔دوسرا منکر خدا تھا اور تیسرا نا سمجھ بچہ تھا۔جو بلوغت سے قبل ہی فوت ہو گیا تھا الجبائی سے اشعری نے پوچھا کہ آخرت میں ان کی حیثیت کیا ہو گی۔الجبائی سے اس کا کوئی جواب نہ بن پڑا۔جس پر اشعری نے معتزلہ کے عقیدہ صالح واصلاح کو رد کر دیا۔معتزلی عقائد سے اس کے انحراف کی جو بھی وجوہ ہوں۔مگر یہ صداقت ہے کہ اس نے بڑے شدومد کے ساتھ اپنے پہلے عقائد کی تردید کی اور جیسا کہ فخری نے لکھا ہے اس نے تین سو کے قریب کتب لکھیں۔جب کہ ابن عساکر نے ان کی تعداد ۹۳ گنوائی ہے۔مگر نہایت افسوس کا مقام تو یہ ہے کہ صرف چند کتب ہی مرور زمانہ کے ہاتھوں محفوظ رہ سکیں۔

اشاعرہ کی الٰہیات: جیسا کہ قبل ازیں بتایا جا چکا ہے معتزلہ کے خلاف انگیخت ہونے والی مسلمانوں کی دوسری تحریک فکر اشاعرہ کے چار مقاصد تھے۔ عقل پر وحی کی فوقیت ثابت کرنا ۲۔ قدامت پسند مسلمانوں اور معتزلہ کے افکار کی ہم آہنگی ۳۔ فلسفہ کا دفاع اور ۴ مذہب اور فلسفہ کی ہم آہنگی کرنا۔ اشاعرہ کی فکر کی تمام تر الٰہیاتی اور مابعد الطبیعیاتی بنیادیں ان ہی چار مقاصد کے گرد گھومتی ہیں۔اشاعرہ کا مکتب فکر دراصل مسلمانوں کے اس عہد کے دو عظیم فلسفیانہ مکاتب فکر معتزلہ اور ظاہریہ کے مابین اعتدال کی راہ پر مبنی تھا۔لہٰذا انہیں ایک طرف تو معتزلہ سے مخاصمت مول لینا پڑی تو دوسری طرف ان کی چپقلش ظاہریہ سے ہوئی۔کیونکہ فکری طور پر ایک انتہا پر اگر معتزلہ تھے تو ظاہریہ فکر کی دوسری انتہا پر تھے۔معتزلہ وحی پر عقل کو ترجیح دیتے تھے۔وہ عقل کو صداقت اور حقیقت کا حتمی معیار قرار دیتے بسا اوقات ان کی عقل کی وحی پر ترجیح بدعت کی صورت اختیار کر جاتی۔ان کے برعکس قدامت پسند گروپ تھے ان میں ظاہریہ، فقہا، مجسماتیہ اور محدثین کے نام نمایاں تھے۔یہ تمام گروپ مذہبی اعتقادات کی عقلی تشریح وتعبیر کے مخالف تھے اور اس کو بدعت قرار دیتے تھے۔انہوں نے اپنی ایک کتاب میں عقل کے استعمال کے خلاف قدامت پسندوں کے اعتراضات کا مسکت جواب دینے کی کوشش کی۔انہوں نے کہا کچھ لوگ اپنی لاعلمی کی بنا پر ایمان کے بارے میں عقلی مباحث کی مخالفت کرتے ہوئے تقلید کی حمایت کرتے ہیں اور وہ ان لوگوں کی بدعتی کہہ کر مذمت کرتے ہیں جو مذہب کے عقیدوں کی تشریح وتعبیر کرتے ہیں۔وہ حرکت، سکون، جسم، حادثہ، رنگ، زمان ومکان، جوہر اور خدا کی ذات وصفات کے بارے میں سوالات اٹھانے کو بدعت اور گناہ قرار دیتے ہیں۔ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر ان کے بارے میں بحث ضروری ہوتی تو پیغمبر اسلام یا ان کے صحابہ خود اس بارے میں تصریح فرماتے۔وہ اس بات پر بھی اصرار کرتے تھے کہ حضور ﷺ نے اپنی وفات سے قبل مذہب کی ہر وہ بات بیان کر دی جس کی مذہب کے نقطہ نظر سے ضرورت تھی۔ انہوں نے اپنے مقلدین کے لیے کوئی بھی امر نزاعی اور غیر تصفیہ طلب نہیں چھوڑا تھا۔لہٰذا متذکرہ مسائل پر بحث بدعت اور گناہ ہے۔ان کا اس بات پر شدید اصرار ہے کہ یہ الٰہیاتی مسائل پیغمبر اسلام اور ان کے اصحاب کو خوب معلوم تھے مگر انہوں نے اس بارے میں خاموشی اختیار کی اور انہیں مباحث کا محور نہ بنایا۔لہٰذا جب پیغمبر اسلام ان مسائل کو جانتے ہوئے بھی خاموش رہے تھے تو ہمیں بھی ان مسائل کے بارے میں خاموش ہی رہنا چاہیے۔کیونکہ دونوں صورتوں میں یہ مسائل زیر بحث لانا بدعت ہے۔المختصر ایمان کی تشریح وتعبیر میں علم الکلام اور عقل کے استعمال کے خلاف ان کے متذکرہ بالا دلائل تھے جو اہل دانش کو مطمئن نہ کر سکتے تھے۔ان ہی حالات میں امام اشعری نے ایمان اور اس کے متعلقات کے بارے میں عقلی اور علمی بحث کا جواز فراہم کرنے کی کوشش کی۔اس نے ان اعتراضات کو تین انداز میں لیا:

یوں کہ اگر پیغمبر اسلام ﷺ نے ان مسائل کے مباحث کے بارے میں خاموشی اختیار کی تھی تو اب ان کے بارے میں کچھ کہنا خود بدعت ہے۔کیونکہ وہ بدعت کا الزام اس بحث یا کام پر لگا رہے ہیں، جس کے بارے میں خود پیغمبر اسلام نے بدعت کا لفظ استعمال کیا اور کسی قسم کی ان مباحث کی مذمت بھی نہیں کی۔لہٰذا اقدماء کا انہیں بدعت کہنا خود بدعت ہے۔

یہ درست ہے کہ پیغمبر اسلام نے ان مباحث پر کلام نہیں کی مگر

پیغمبر اسلام ان مباحث کے بارے میں خود لاعلم نہیں تھے۔ اسی لیے آپ ﷺ نے ان مسائل پر فرداً فرداً کلام کرنے کی بجائے آپ ﷺ نے ان کے لیے ایک اصول اور قاعدہ بیان فرما دیا تھا۔ امام اشعری نے اپنی کتاب میں سکون و حرکت، توحید، جسم، حادثہ، زمان و مکان اور جوہر وغیرہم پر بڑی تفصیل سے لکھا ہے اور قرآن و حدیث سے ان کے ثبوت میں کئی آیات بھی پیش کی ہیں۔ جس سے ان موضوعات کے بارے میں اسلام کے نقطۂ نظر کی توضیح ہوتی ہے۔

پیغمبر ﷺ اسلام ان مباحث کے بارے میں تفصیلی علم رکھتے تھے مگر چونکہ ان کے عہد میں یہ مباحث عام طور پر موضوع بحث نہیں تھے لھٰذا آپ ﷺ نے ان امور پر مباحث خواہ مخواہ چھیڑنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ اسی طرح اصحاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ رسول اللہ ﷺ نے بہت سے ایسے مسائل کو اپنے عہد میں ہدف بحث بنایا جو ان کے اپنے عہد میں پیدا ہوئے اور جو پیغمبر اسلام ﷺ کی زندگی میں موضوع بحث نہیں رہے تھے۔ اس طرح وہ مباحث جو آج کے عہد میں پیدا ہوئے ہیں اور جو اس سے قبل زیر بحث نہیں تھے۔ انہیں زیر بحث لانا بدعت نہیں۔ مثلاً حرکت و سکون، مادہ، جوہر، جسم، خلق قرآن کے مباحث اس دور سے قبل موجود نہیں تھے۔ پیغمبر اسلام ﷺ سے ایسی کوئی نص مروی نہیں جس میں قرآن کے خلق یا غیر خلق ہونے کے بارے میں بحث موجود ہو۔ لھٰذا اسے خلق کہنا اسی طرح بدعت ہے جیسا کہ اسے غیر خلق کہنا۔ اس کے علاوہ بھی اشعری نے عقل و دلیل کے استعمال پر متعدد دلائل دیے کہ اسلام اس کے قطعی خلاف نہیں ہے۔

امام اشعری نے اپنی مشہور کتاب البناء اصول الدنیا میں بڑے بڑے الہیاتی مسائل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ خصوصاً ان کتب میں ان عقائد پر کلام کی گئی جو معتزلہ اور اشاعرہ میں نزاعی صورت حال کے ذمہ دار ہیں۔

بعد میں امام غزالی نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں انہیں اصول الایمان اور قواعد العقیدہ کے طور پر پیش کیا ہے۔ امام فخر الدین رازی نے بھی ان پر بالتفصیل لکھا ہے۔ وہ بڑے بڑے مسائل جن پر اشاعرہ اور معتزلہ میں اختلافات ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں: خدا کا تصور اور اس کی ذات و صفات کی نوعیت ☆ انسانی اختیار کا مسئلہ ☆ دیدار جمال باری تعالیٰ ☆ قرآن کا خلق یا غیر خلق ہونا ☆ خدا کا مخلوق کو اس بات کا مکلف کرنا جس کی وہ استعداد نہیں رکھتی ☆ جزا و سزا کا مسئلہ ☆ خدا کے اعمال کی عقلی اور غیر عقلی بنیادیں ☆ کیا خدا وہ کرنے کا مکلف ہے جو مخلوق کے لیے بہترین ہے ☆ اشاعرہ کے ان مسائل کو ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں ☆ الہیاتی مسائل ☆ مابعد الطبیعیاتی مباحث۔ معتزلہ اور اشاعرہ کے متذکرہ بالا اختلافی مسائل میں اشاعرہ نے بھی مسائل کے انضباط اور تاویل و تعبیر میں معتزلہ کے طریق استدلال کو ہی اپنایا ہے۔ چنانچہ اشاعرہ نے معتزلہ کو خود ان کے منطقیانہ اور فلسفیانہ طریق استدلال سے تنگ کر کے مخمصہ میں ڈال دیا اور خود قبولیت عام حاصل کی۔ لوگ چونکہ معتزلہ سے نالاں تھے اس لیے جب انہوں نے دیکھا کہ خود اشاعرہ قرآن کا معتزلہ کے بمقابل زیادہ مضبوط دلائل سے جواب دیتے ہیں اور ان کا مذہب، جمہور کے مذہب سے زیادہ قریب ہے اور ان کے عقائد قرآن کی تعلیمات سے زیادہ نسبت رکھتے ہیں تو انہوں نے اشاعرہ کے استدلالات اور نظریات کو بڑھ چڑھ کر پذیرائی اور قبولیت سے نوازا۔

۱۔ خدا کی ذات اور صفات کا مسئلہ: اشاعرہ کے مطابق خدا واحد ہے۔ بے مثل، ابدی اور قائم بالذات ہستی ہے۔ وہ مادی جسمانی یا حوادثی وجود نہیں اور نہ ہی وہ کسی زمانی یا مکانی خاص سمت یا حد سے محیط ہے۔ علم، قوت، حیات اور اختیار اس کی بدیہی صفات ہیں سماعت بصارت اور کلام کی صفات سے بھی وہ مرصع ہے۔ اشاعرہ سے قبل ذات باری تعالیٰ کی صفات کی نوعیت کے بارے میں انتہا پسندانہ نظریات کا دور دورہ تھا۔ خدا کی صفات کے بارے میں انتہا پسندانہ نقطہ ہائے نظر کے مجسماتی اور مشابہاتی مکاتب فکر مخصوص اور نمایاں نمائندے تھے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ خدا ان تمام صفات سے مرصع ہے جو قرآن میں بیان کر دی گئی ہیں۔ وہ صفات کو دو عنوانات کے ضمن میں پیش کرتے ہیں:

۱۔ صفات سلبیہ۔ ۲۔ صفات وجودیہ: صفات سلبیہ سے ان کی مراد وہ صفات ہیں جن کا ہم اس کی ذات میں ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ مثلاً کثرت، فانی اور جسم رکھنے کی صفات اس میں نہیں لھٰذا یہ صفات سلبیہ ہیں۔ صفات وجودیہ وہ ہیں جو خدا میں اس کے خواص کے ساتھ موجود ہیں۔ یہ صفات تقریباً سات ہیں اور یہ صفات عقلیہ ہیں۔ ۱۔ عالم ہونا ۲۔ قوت

۔۳۔اختیار ۔۴۔حیات ۔۵۔سماعت ۔۶۔بصارت اور ۔۷۔کلام۔
انتہا پسندانہ صفاتیہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ متذکرہ صفات جو اس کے جسمانی وجود پر دلالت کرتی ہیں انہیں ان کے لغوی معنوں میں لینا از بس ضروری ہے اس کے برعکس اشاعرہ نے کہا کہ بلاشبہ خدا یہ تشبیہی صفات ظاہری طور پر رکھتا ہے مگر انہیں ان کے لغوی معنوں میں کسی صورت بھی نہیں لیا جا سکتا۔ بلکہ ان کو ہمیں بلا کیف یا بے مثل تصور کرنا چاہیے۔

خدا کی صفات کے متعلق امام اشعری کہتے ہیں کہ خدا کی صفات یگانہ اور بدیہی ہیں اور وہ دیگر مخلوقات کی صفات سے اپنی اساس اور نوعیت میں مختلف ہیں۔ لھٰذا ان میں تقابل نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے اپنے اس نظریہ کو ''مخالفہ'' کا نام دیا ہے۔ مخالفہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفت یا حد جس کا خدا پر اطلاق کیا جا سکتا ہے اس حد یا صفت کو اس کے منفرد اور یگانہ مفہوم میں لینا چاہیے۔ ان کا کسی مخلوق کی صفات سے معنوی طرز طور پر کیفیت یا کمیت کے لحاظ سے تقابل نہیں کیا جانا چاہیے۔ کیونکہ جب کوئی حد مخلوق سے جداگانہ ہو کر خدا پر اطلاق پذیر ہوتی ہے تو وہ اپنے معانی، مفہوم، کیفیت اور کمیت سب میں یگانہ اور بے مثل تصور کر لی جاتی ہے جس کی نوعیت اور فطرت مخلوق پر اپنی صفات کے اطلاق کے مفہوم اور فطرت سے قطعی مختلف ہوتی ہے۔

معتزلہ کے برعکس اشاعرہ کا خیال تھا کہ خدا کی صفات بدیہی طور پر اور ازلی طور پر اس کی ذات میں موجود ہیں اور اس کی ذات کے سوا ہیں۔ یہ صفات ازلی ہیں۔ مگر اس کی یہ صفات اس کی ذات نہیں ہیں بلکہ یہ صفات اس کی ذات سے علیحدہ اور مختلف ہیں۔ اشاعرہ کے اس نقطہ نظر کو معتزلہ نہیں مانتے۔ وہ خدا کی ذات اور صفات میں تمیز روا نہیں رکھتے۔ اشاعرہ نے معتزلہ کے اس نظریہ پر ایک مثال کے ذریعے تنقید کی تھی۔ دراصل اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ خدا کی ذات اور صفات کا ادراک اور ابلاغ امثال، تشبیہات اور الفاظ اور زبان کے ذریعے ممکن نہیں مگر فلاسفہ یہاں زیادتی یہ کرتے ہیں جب یہ کہتے ہیں کہ اشاعرہ خدا کے ادراک اور ابلاغ کے سرے سے ہی منکر ہیں۔ دراصل خارجی ذرائع سے اشاعرہ یقیناً خدا کی صفات کے ادراک و ابلاغ کو ممکن نہیں سمجھتے مگر خدا کے دو بدو ہو کر اس سے روحانی طور پر متعلق ہو کر اور داخلیت اور باطنیت کے ذریعے سے خدا کا ادراک بھی انسان کر سکتا ہے اور ابلاغ بھی کر سکتا ہے۔ عرف عام میں اسے مشاہدہ باطن اور مذہب کی زبان میں وجدانی یا مذہبی مشاہدہ یا مشاہدہ ذات کہتے ہیں اس مشاہدے کا تاثر، اس کا ادراک اور ابلاغ الفاظ، زبان اور امثال کے ادراک اور ابلاغ سے کہیں زیادہ بھرپور پر معنی اور تخلیقی ہوتا ہے اور اسی ادراک اور ابلاغ سے انسان اپنی ذات کے شعور اور حقیقت مطلقہ کے شعور سے آگہی پاتا ہے۔ لھٰذا اشاعرہ پر خدا کی ذات اور صفات کے ادراک وابلاغ کے بارے میں اعتراضات کی حیثیت بھی ساقط ہو جاتی ہے۔

قرآن کا مخلوق اور غیر مخلوق ہونا: معتزلہ کا قرآن کو مخلوق کہنے کا مقصد صرف اتنا تھا کہ وہ خدا کی وحدانیت کو بچانا چاہتے تھے۔ کیونکہ اگر خدا کے ساتھ قرآن بھی غیر مخلوق ہے تو وہ ازلی ہے اور خدا کی ذات کی طرح قدیم ہے۔ خدا کی ذات کے ساتھ کسی اور ذات کو قدیم اور ازلی تصور کرنا کفر و ضلالت تھا۔ چنانچہ معتزلہ نے سارا زور قرآن کو مخلوق ثابت کرنے میں صرف کیا اور طرح طرح کے دلائل پیش کیے۔ مگر اشاعرہ نے ہمیشہ قرآن کو غیر مخلوق قرار دیا اور کہا کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور یہ اس طرح قدیم ہے جیسے کہ خدا کا کلام قدیم ہو سکتا ہے۔ اشاعرہ نے اپنے دلائل کی بنیاد عیسائیوں اور یہودیوں کے دلائل پر رکھنے کی بجائے قرآن کی آیات پر رکھی۔ ''خدا کا حکم اول اور آخر ہے۔ خدا کا حکم یعنی کلام اللہ ہے پس وہ ازلی اور غیر مخلوق ہے۔'' کیا خلق اور امر اس کے لیے نہیں ہیں''۔

اس آیہ سے پتہ چلتا ہے کہ خدا کا فعل خلق اور اس کا امر دو مختلف اشیاء ہیں۔ چنانچہ اشاعرہ کے نزدیک خدا کا امر یعنی کلام اللہ خدا کے خلق سے علیحدہ حیثیت رکھتا ہے اور ان دونوں میں بعد المشرقین ہے۔ کیونکہ خلق، خدا کا عمل پیدائش ہے اور امر اس کے حکم کا نام ہے۔ اب قرآن چونکہ حکم (امر) یعنی کلام اللہ ہے اس لیے وہ مخلوق نہیں ہو سکتا۔ ''خدا نے کہا ہو جا، پس وہ ہو گیا''

دیدار جمال باری تعالی: دیدار جمال باری تعالی کے مسئلہ پر بھی معتزلہ اور ظاہریہ کے انتہا پسندانہ نظریات کے مابین اشاعرہ نے راہ اعتدال اپنے لیے منتخب کی ہے۔ انہوں نے دو متضاد نقطہ ہائے نظر میں ہم آہنگی اور تطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ معتزلہ اور مسلم فلاسفہ ایک طرف ہیں تو ظاہریہ اور قدامت پسند دوسری طرف۔ خاص طور پر ظاہریہ تو اس سلسلے میں انتہا پر ہیں۔ ان کے مطابق یہ قطعی طور پر ممکن ہو گا کہ نیکوکار لوگ حقیقی

طور پر خدا کو دیکھ سکیں گے جو ان کے صالح اعمال کا اجر ہوگا۔ اس سے مزید برآں بھی وہ کہتے ہیں کہ خدا اپنی کرسی عظیم پر متمکن ہوگا اور ہم اسے اپنے جسمانی اعضا پھیلائے ہوئے اور اس کی طرف اشارہ کر کے کہہ سکیں گے کہ وہ خدا ہے۔ معتزلہ اور مسلم فلاسفہ ہماری موجودہ آنکھوں اور ان کے موجودہ قوائے بصارت کی موجودہ قوت سے دیدار جمال باری تعالیٰ کو ممکن قرار نہیں دیتے۔ کیونکہ وہ اس کے جسمانی وجود کے بغیر ممکن ہی نہیں جو بے معنی اور لغو خیال ہے۔ اشاعرہ معتزلہ اور مسلم فلاسفہ کے بخلاف قدامت پسند مسلمانوں کے زیادہ قریب ہیں اور کہتے ہیں کہ دیدار جمال باری تعالیٰ ممکن ہے مگر وہ قدامت پسند مسمانوں کی طرح یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خدا کو ہم جسمانی اعضا پھیلائے ہوئے اور اس کی طرف اشارہ کر کے کہ وہ خدا ہے دیکھ سکیں گے۔ اشاعرہ فلاسفہ سے یہاں متفق ہیں کہ جو چیز جسمانی طور پر پھیل سکتی ہے وہ لازمی طور پر عارضی اور وقتی ہے۔ مگر خدا ایسی ہستی نہیں جو جسمانی طور پر پھیل سکے یا جو وقتی ہو۔ فلاسفہ کے نزدیک صرف وہی شے دیکھی جاسکتی ہے جو جسمانی طور پر پھیل سکے۔ خدا چونکہ جسمانی طور پر پھیل نہیں سکتا اور نہ ہی وہ جسم رکھتا ہے لھذا وہ دیکھا بھی نہیں جاسکتا۔ مگر اس نتیجہ سے دیدار جمال باری تعالیٰ کے امکان کے بارے میں ان کی حیثیت ایک اور مخمصہ میں پڑ جاتی ہے۔ لھذا انہوں نے خود کو اس مخمصہ میں سے نکالنے کے لیے کسی ایسے معقول کے دیدار کا جواز ڈھونڈ نکالا ضروری نہیں کہ فاعل کے سامنے موجود ہو اور یہاں آ کر ان کی حیثیت بوالعجبی کا شکار ہو جاتی ہے۔

ہمارے حواس کے ذریعے بھی دیدار جمال باری تعالیٰ ممکن ہے اس کے لیے کسی معقول تاثر کا ہمارے حواس پر ثبت ہونا ضروری نہیں اس کے علاوہ خدا کے لیے ممکن ہے کہ وہ انسان میں ایسی صلاحیت پیدا کر دے جس سے اس کا دیدار ممکن ہو سکے اور حواس کی وہ شرائط جو انسان لابدی تصور کرتے ہیں اس کا اطلاق ہی نہ ہو اور اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ خود کو کسی ٹھوس صورت میں ظاہر کرے۔ زمان و مکان کی حدود اور انسانی حواس کی عمومی حالت سے خود کو ہم آہنگ کرے اور وہ تمام مشکلات ختم کر دے جس سے کہ اس کا دیدار ممکن ہو سکے۔ گرچہ خدا زمان و مکاں سے ماوراء ہے اور وہ جسمانی حیثیت نہیں رکھتا مگر وہ اپنا اظہار اس طرح کرنے پر قادر ضرور ہے کہ اس کی مخلوق اسے یوں دیکھ سکے جیسے کہ چودھویں کا چاند۔ اشاعرہ کے نزدیک ایک اور طریقہ سے بھی خدا کا دیدار بغیر ہمارے حواس پر تاثر چھوڑے ممکن ہے۔ عملی طور پر حسیات اور تخیلتی تمثیل (After Image) میں کوئی فرق نہیں۔ سوائے اس کے کہ حسیات کی ایک خصوصیت زائد ہے۔ ان خصوصیات سے جو دونوں میں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں۔ حواس پر تاثر بیرونی معقولات (اشیاء) کا ہوتا ہے۔ چنانچہ حواس وہی تاثر رکھتے ہیں جو بیرونی اشیا اس پر ڈالتیں ہیں۔ اب اگر چہ دیدار خدا کی صورت میں یہ صورت حال نہیں تاہم اسے بھی دیدار ہی کہیں گے۔ مگر اشاعرہ کی اس دلیل کی غلطی ایک نفسیات کے طالب علم سے پوشیدہ نہیں کیونکہ تخیلتی تمثیل اس وقت ممکن ہے جب کوئی شے حواس پر قبل ازیں تاثر پیدا کر چکی ہو۔ تخیلتی تمثیل کے لیے کسی شے کا حواس پر اصل تاثر وہ پیشگی شرائط ہیں جو دیکھنے کے لیے لازم ہوتے ہیں۔

اشاعرہ کے موقف کی ایک اور صورت بھی نمایاں طور پر پیش کی جاسکتی ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اس امکان کے لیے یا تو اس کی ذات میں یا اس کی صفات میں کوئی ایسی صورت ہونی چاہیے کہ اس سے دیدار ممکن ہو سکے۔ دوسرے ایسا ہونا تمام اوقات میں ممکن ہونا چاہیے کہ اس سے خدا کا دیدار ہو سکے۔ چنانچہ اگر ایسا ہونا ممکن ہر وقت ہو سکتا ہے تو اسے اب بھی نظر آنا چاہیے جب کہ اس وقت دیگر دیدار کی تمام شرائط موجود ہیں اشاعرہ اس اعتراض کا جواب یوں دیتے ہیں کہ ہم اس بات کی ضرورت محسوس نہیں کرتے کہ دیدار جمال باری تعالیٰ ابھی ہونا چاہیے۔ گرچہ دیدار کی آنکھوں ہی صفات موجود ہیں۔ اشاعرہ اپنے اس نقطہ نظر کی حمایت میں وحی سے دلیل لاتے ہیں جیسا کہ قرآن میں آیا ہے کہ حضرت موسیٰ نے خدا سے کہا "اے خدا مجھے اپنے دیدار کی نعمت سے نواز تا کہ میں لوگوں کو تجھے دکھاسکوں۔"

اگر خدا کا دیدار ناممکن ہوتا تو حضرت موسیٰ کبھی اس کے دیدار کی فرمائش نہ کرتے۔ ورنہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ نہیں جانتے تھے کہ دیدار خدا ممکن ہے یا نہیں۔ لھذا دونوں صورتیں بے معنی ہیں۔ کیونکہ خدا کا فرستادہ نبی کبھی ایسی شے کا مطالبہ نہیں کرسکتا جو ناممکن ہو۔ لھذا خدا کا دیدار ممکن ہے۔ پھر خدا نے حضرت موسیٰ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا کہ اگر پہاڑ اپنی جگہ پر قائم رہیں تو تم مجھے دیکھ سکتے ہو۔ اب اگر پہاڑ کا قیام یا

وجود ممکن ہو جائے تو خدا کا دیدار بھی ممکن ہونا چاہیے۔ اب یہ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ پہاڑوں کا قائم بالذات رہنا ممکن ہو سکتا ہے۔ لھذا خدا کا دیدار بھی ممکن ہو سکتا ہے۔ قرآن کی چند دیگر آیات بھی اسی موقف کی ہیں۔

الف)۔ قرآن کی دلیل۔ اشاعرہ دیدار جمال باری تعالیٰ کے لیے قرآن سے مختلف آیات بطور حوالہ پیش کرتے ہیں اس سلسلہ میں وہ مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

۱۔ اس دن اپنے آقا کو دیکھتے ہوئے تمہارے چہرے سرخ ہونگے

۲۔ حضرت موسیٰ نے کہا: "میرے آقا مجھے اپنا جلوہ دکھائیں"

اشاعرہ کہتے ہیں کہ پہلی آیہ میں دیدار جمال باری تعالیٰ کی مکمل وضاحت موجود ہے دوسری آیہ کی تشریح ہم اوپر دے چکے ہیں۔ مگر پہلی آیہ میں خدا نے مومنوں سے جو وعدہ کیا ہے وہ بغیر کسی منطقی مغالطہ کے ہے۔ اشاعرہ ایک یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ قرآن کی تعلیمات کے مطابق خدا کا مومنوں کے لیے سب سے اعلیٰ اور برتر انعام دیدار جمال باری تعالیٰ ہی ہے اگر یہ انعام محض روحانی ہوتا تو یوم قیامت پر اس کے دیئے جانے کا تذکرہ اس زور شور سے نہ کیا جاتا۔ یوم قیامت کو ان آنکھوں سے دیدار خدا ممکن ہونے کی بنا پر ہی خدا نے مومنوں سے اس عظیم ترین انعام کے دیئے جانے کا تذکرہ فرمایا ہے۔

ب)۔ حدیث سے ثبوت۔ اشاعرہ دیدار جمال باری تعالیٰ کے لیے حضور، ﷺ کی اس حدیث مبارکہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ: "تم خدا کو یوم جزا اس طرح دیکھو گے جس طرح کہ تم چودھویں کے چاند کو پوری آب و تاب کے ساتھ دیکھو گے اور تمہارے درمیان اس وقت کوئی اختلاف واقع نہیں ہوگا۔" اشاعرہ نے اس سے استدلال کیا کہ یوم قیامت خدا کے جس جمال کا اتنی شد و مد سے تذکرہ ہوا ہے وہ روحانی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وہ ان مادی آنکھوں سے ہوگا۔ تب ہی تو اس کی عظمت و اہمیت ہے ورنہ محض روحانی دیدار ہونے سے اس کی اہمیت کم رہ جاتی ہے۔

خدا کا عرش عظیم (کرسی) پر متمکن ہونا خدا نے قرآن میں اپنی کرسی یعنی عرش عظیم کا ذکر بار بار کیا مگر معتزلہ نے خدا کے اپنے عرش پر متمکن ہونے سے مراد اس کی قدرت کے محیط کامل اور قادر ہونے کے معنی میں لیا ہے اس لیے کہ خدا کوئی جسمانی یا مادی جسم نہیں جو کسی تخت پر جلوہ افروز ہو۔ مگر اشاعرہ نے قرآن کی آیات سے اور دلائل سے خدا کا عرش عظیم پر متمکن ہونا ثابت کیا ہے۔ اشاعرہ کا موقف یہ تھا کہ خدا اپنے عرش بریں پر ان آسمانوں سے اونچا جلوہ افروز ہے۔ انہوں نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں یہ آیات نقل کیں کہ:

۱۔ خدائے رحیم اپنی کرسی پر جلوہ آرا ہے

۲۔ بالآخر وہ اس کے سامنے لائے جائیں گے

۳۔ کیا تمہیں یہ یقین کامل ہے کہ وہ جو عرش پر ہے تمہارے لیے زمین کا سینہ شق نہ کر سکے گا۔

۴۔ اور تم دیکھ سکتے ہو کہ فرشتے اس کے تخت کے گرد گھیرا ڈالے ہیں اور وہ ہر لحظہ اپنے آقا کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔

ان آیات کے ساتھ خدا کے رسول ﷺ کا یہ ارشاد گرامی بھی بڑا اہم ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ صبح کے وقت خدا پہلے آسمان پر آجاتا ہے اور پوچھتا ہے: "کیا کوئی ہے جو مجھے پکارے میں اسے سب کچھ عطا کرنے کو یہاں موجود ہوں۔ کیا کوئی ہے جو معافی چاہیے کیونکہ میں اسے معاف کر سکتا ہوں اور ایسا طلوع سحر تک ہوتا رہتا ہے۔ اشاعرہ نے کہا کہ خدا کرسی عظیم پر متمکن ہے اور اس کی کرسی تمام آسمانوں اور زمینوں یعنی پوری کائنات پر محیط ہے۔

آزادی ارادہ: کیا انسان آزاد ہے کہ جو چاہے کرے یا انسان مجبور محض ہے اور قدرت کے اشاروں پر ناچ رہا ہے۔ جبر و قدر کا یہ مسئلہ تمام ادیان، تمام فلاسفہ اور تمام علما کے لیے باعث نزاع رہا ہے۔ معتزلہ سے پہلے جبریہ اور قدریہ کے درمیان بھی یہ امر دراصل وجہ اختلاف بنا تھا۔ بنو امیہ نے اقتدار سنبھالنے کے بعد ظلم و تشدد کا بازار گرم کیا اور اپنے اعمال کی توجیہ یوں کی کہ خدا کی مرضی کے بغیر تو کوئی پتہ نہیں ہل سکتا۔ چنانچہ ہمارے اعمال ہمارے اپنے دائرہ اختیار میں نہیں ہیں ہم جو کچھ بھی کرتے ہیں وہ محض حکم ربی ہے۔ صوفیا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کے سوا ہر چیز نیستی ہے اور اس کے ارادہ اور مرضی کے بغیر پوری کائنات میں کچھ ممکن نہیں مگر قدریہ نے بنو امیہ کے ان نظریات کو باطل قرار دیا۔ حضرت حسن بصری کے پاس آکر جب کسی نے دریافت کیا تھا کہ: "اے ابو سعید یہ لوگ خلق خدا کا ناحق خون بہاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب خدا کے حکم اور منشا کے مطابق ہے۔" تو آپ نے فرمایا تھا کہ: "وہ خدا کے دشمن ہیں اور جھوٹ بکتے ہیں"

چنانچہ قدریہ نے اور قدریہ کے پس رو معتزلہ نے اس امر پر زور

دیا کہ انسان ایسے اعمال کے لیے خود جواب دہ ہے اور خود ہی ان کا ذمہ دار ہے۔ معتزلہ نے افعال اور ارادہ پر انسانی قدرت اور اختیار کو بھی تسلیم کیا اشاعرہ نے جبریہ اور معتزلہ کے درمیان راہ اختیار کی۔ انہوں نے افعال پر انسانی اختیار کو بھی تسلیم کیا اور خدا کی قدرت کو بھی تسلیم کیا اور انسانی مجبوری کا بھی اقرار کیا۔ انہوں نے کہا کہ انسان میں یہ صلاحیت وصلابت ہی نہیں کہ وہ اشیاء کو پیدا کر سکے۔ اس کے برعکس اشیاء کا خالق صرف اور صرف خدا ہے۔ انسان میں حرکت اور قوت اور اختیار اور قدرت خدا پیدا کرتا ہے۔ یعنی کسی کام کو کرنے کی کوشش اور اسے اپنانے کا اختیار صرف عطائے خدا ہی سے ممکن ہے۔ تب انسان اپنی مرضی اور رضا کے مطابق کوئی کام خدا کی دی ہوئی قدرت سے سرانجام دیتا ہے۔ امام اشعری کے مطابق جب انسان کوئی کام کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ اپنے ارادہ کرنے کے فعل کی حد تک مختار ہے۔ مگر اسے بروئے عمل لانے کا فریضہ صرف ذات خدا سرانجام دیتی ہے۔ انسان کی اس صلاحیت کو اشاعرہ نے ''کسب'' کے نام سے موسوم کیا ہے۔ چنانچہ انسان کی حیثیت ''محل'' کی ہے۔ جہاں قدرت، اختیار اور ارادہ واقع ہوتے ہیں۔ یوں اشاعرہ انسان کے صرف کسی فعل کے ارادہ کی وجہ سے اور اس پر عمل کرنے کی خواہش کی بنا پر اسے اس فعل کا ذمہ دار قرار دے کر جزا و سزا کا مسئلہ حل کرتے ہیں۔ اس کی مثال یوں ہے کہ جب میں قلم سے کاغذ پر لکھتا ہوں تو خدا میرے ذہن میں لکھنے کے ارادہ کو جنم دیتا ہے اور عین اسی وقت وہ مجھے لکھنے کی قوت عطا کرتا ہے اور میرے ہاتھ کو جنبش دیتا ہے کہ میں کاغذ پر قلم سے الفاظ اور فقرے ترتیب دے سکوں۔ اشاعرہ کی پیروی میں مغربی فلسفی لائبنیز نے بھی ارادہ و اختیار میں توافق اور تطابق کے تصور کو پیش کیا تھا۔ اشاعرہ کا آزادی ارادہ اور اختیار کے بارے میں نظریہ طبع زاد بھی ہے اور قابل قبول بھی۔ جس کے مطابق انسان ارادہ فعل کرتا ہے اور خدا اس ارادے کو عملی صورت عطا کرتا ہے۔ اسی طرح اشاعرہ نے خدا کی قدرت اور انسانی اختیار کے درمیان توازن برقرار رکھتے ہوئے آزادی ارادہ کے نظریہ کی بڑی صراحت کے ساتھ توضیح کی۔ اس کے برعکس معتزلہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ انسان اپنے اعمال کے کرنے کا مختار ہے اور آزاد ہے کہ وہ جو چاہے فعل کرے۔ معتزلہ کے نزدیک اس کی یہ آزادی مکمل اور بلا شرکت غیرے ہے۔ گرچہ معتزلہ کے نزدیک بھی انسان کی یہ آزادی اور اختیار خدا کا عطیہ اور اس کی عنایت ہی ہے۔ جبریہ کے آزادی ارادہ کا موقف رجعتی جامد قسم کا نظریہ ہے اس لیے کہ اگر انسان اپنے عمل میں آزاد نہیں تو وہ باز پرس کے لیے بھی مکلف نہیں ٹھہرتا۔ جیسا کہ میر تقی میر نے کہا کہ خدا کرتا تو خود ہے اور ناحق ہم کو پکڑتا ہے۔ اگر انسان اپنے ارادہ اور اختیار میں آزاد نہیں اور پابند محض ہے تو یہ الزام بجا اور درست ہے اور پھر خدا کا انسانوں سے ان اعمال کے بارے میں جواب دہی کرنا جن کے لیے وہ مجبور محض ہیں تضاد کا مظہر بن جاتا ہے اور عقل و منطق کہتی ہے کہ انسان اس کے سزاوار نہیں جس کے کرنے کا اسے اختیار نہیں۔ چنانچہ جبریہ کا یہ تضاد معتزلہ نے واضح کیا اور جس سیاسی مصلحت بینی کی بنا پر وہ جبری عقائد کا اظہار کرتے تھے ان کی سخت مخالفت کی اور انسان کے ارادہ و اختیار کی غیر مشروط آزادی کی حمایت کی اور اس کے لیے وہ بنوامیہ کے مظالم کا نشانہ بھی بنے مگر انہوں نے بنوامیہ کی ریاکاری کا پردہ چاک کر دیا اور کہا کہ بنوامیہ جھوٹ کہتے ہیں کہ وہ مجبور محض ہیں وہ محض اپنے مظالم چھپانے کے لیے ایسا کرتے ہیں۔

یہ دو انتہائیں تھیں جو اشاعرہ کے سامنے تھیں۔ ایک جبریہ کا موقف دوسرا قدریہ کا نقطہ نظر۔ قدریہ جو معتزلہ کے پیش رو تھے۔ چنانچہ ہمارے متذکرہ محل اور کسب کے تصورات کے ذریعے اشاعرہ نے درمیان کی راہ پیدا کی۔ اشاعرہ نے خلق اور کسب میں امتیاز پیدا کیا۔ ان کے نزدیک خدا تمام انسانی افعال و اعمال کا خالق ہے۔ اس کے برعکس انسان ان اعمال کو کسب کرتا ہے۔ کوئی انسانی عمل بھی خود انسان خلق نہیں کر سکتا۔ بلکہ تمام انسانی اعمال اور افعال خدا کی توفیق سے ہی خلق ہوتے ہیں۔ وہ ہستی (انسان) جو خود مخلوق ہو وہ منطقی طور پر کسی شے کو خلق نہیں کر سکتی۔ لہٰذا خدا کے سوا کوئی بھی خالق نہیں ہے۔ لہٰذا تمام انسانی اعمال خدا کی طرف سے خلق کیے جاتے ہیں۔ خلق کرنے کی قدرت یا تو قدیم ہو سکتی ہے یا حادث۔ قدیم سے مراد کسی شے کا ازلی ہونا ہے۔ اور حادث سے مراد کسی شے کا وقتی ہونا ہے۔ لہٰذا خلق کرنے کی قدرت اصل ہے اور حادث عارضی ہے۔ عارضی یا حادث قوت خلق کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ کیونکہ یہ قوت حادث ہونے کی بنا پر محض توفیق باللہ ہونے کے سوا کچھ نہیں۔ لہٰذا کسب کسی واقعہ کے اس ظہور کو کہیں گے جو خلق کی قدرت حادث کی بنا پر ہوا ہو۔ پس خلق خدا کے لیے مخصوص ہے اور کسب انسانی قوت خلق کے لیے مخصوص ہے۔ سو وہ

واقعات جن کا ظہور کسب کی بنا پر ہو وہ خلق نہیں کہلا سکتے۔ خدا انساں کے اعمال کا خالق ہے اور انساں ان اعمال کا کسب کرنے والا ہے۔ انساں کسی شے کا خالق نہیں ہو سکتا۔ وہ کسی فعل یا عمل کا مبداء بھی نہیں ہو سکتا۔ محض خدا ہی کو قدرت خلق سزاوار ہے۔ انسانی قدرت خلق جسے ہم نے کسب کہا ہے محض خدا کی عطا کردہ قوت ہے لھذا اسے خلق نہیں کیا جا سکتا کیونکہ خلق کی قدرت عطا کنندہ نہیں ہوتی بلکہ وہ ازلی اور بدیہی ہوتی ہے۔ سو خدا انسان میں قدرت پیدا کرتا ہے کہ وہ کوئی عمل کسب کرے۔ وہ انسان میں مختلف متبادلات میں سے چناؤ کا آزادانہ اختیار بھی پیدا کرتا ہے۔ وہ انساں کو مواقع فراہم کرتا ہے کہ وہ صائب یا غیر صائب میں سے کسی عمل کو اپنے لیے مخصوص کرے مگر محض کسی شے کا انتخاب یا چننے کا اختیار کسی عمل کے سرانجام پانے کے لیے کافی نہیں ہوتا لھذا خدا اپنی قدرت سے انساں میں یہ قوت بھی ودیعت کرتا ہے کہ وہ اپنی پسند کو بروئے عمل لائے۔ کیونکہ قدرت اختیار اور قدرت عمل کے بغیر کوئی شے بھی سرانجام نہیں دی جا سکتی۔ انساں صرف اس بات کا مکلف ہے کہ وہ متبادلات میں سے کوئی ایک چنے اور اس خاص عمل کو آزادانہ طور پر سرانجام دے۔ انساں کو اس انتخاب اور اپنے اس انتخاب کو بروئے عمل لانے کے بعد صائب کی صورت میں اجر او رغیر صائب ہونے کی صورت میں سزا کا استحقاق حاصل ہوگا۔ اشاعرہ کسب کی متذکرہ مخصوص تعریف کو پیش کر کے جبریہ کی حیثیت سے علیحدہ ہو جاتے ہیں کہ انساں کو اختیار دیا گیا ہے اور اسے جزا و سزا اسی اختیار کے صائب اور غیر صائب ہونے کی بنا پر ملے گی۔ اشاعرہ اس اختیار کو قبول نہیں کرتے جو کہ معتزلہ نے پیش کیا ہے۔ کیونکہ انساں درحقیقت وہ قدرت اختیار نہیں رکھتا جو کہ موثر، مطلق اور حقیقی ہو بلکہ وہ کسب کی ایسی قدرت رکھتا ہے جو عارضی اور خدا کی عطا کردہ ہے اور جس کی بنا پر وہ کوئی فعل سرانجام دیتا ہے۔

خدا کی قدرت کبھی تو محل ہوتی ہے اور کبھی غیر محل ہوتی ہے

انساں میں جو قدرت خدا پیدا کرتا ہے وہ محل ہوتی ہے یعنی موقع کی مناسبت سے ہوتی ہے۔ خدا انساں میں، قدرت، اہلیت، اختیار اور کسی کام کے کرنے کا ارادہ اور صلاحیت عمل پیدا کرتا ہے اور انساں ان قدرتوں کی بنا پر مختلف متبادلات میں چناؤ کرتا اور انہیں سرانجام دیتا ہے۔ خدا انساں کے ارادہ کیے گئے اور عمل کیے جانے والے فعل کو مکمل کرتا ہے وہ فعل جو انساں کے اپنے اختیار اور قوت عمل کی بنا پر پڑتی ہے۔ سو انساں نہ تو کوئی کام یا عمل خلق کر سکتا ہے اور نہ ہی وہ اسے مطلق اپنی قوت سے سرانجام دے سکتا ہے۔ مگر کسی کام کی اچھائی اور برائی کی صورت میں نتائج اسے ہی بھگتنا پڑتے ہیں۔ انسانی آزادی اور اختیار کی اپنی تکمیل بھی خدا کی ہی توفیق اور رضا پر منحصر ہے اسی طرح مسبب الاسباب خدا انسانی آزادی یا اختیار کا محض مسبب ہے کہ وہ انساں کی خواہش کی تکمیل کے لیے عمل کا سبب پیدا کرتا ہے۔ اشاعرہ اپنے اس انداز فکر سے یورپ کے ایک معروف مکتب فکر سبیت (Occasionalism) کے قریب تر ہو جاتے ہیں جو آٹھویں صدی اور اس کے نصف صدی بعد تک پروان چڑھا۔ اشاعرہ کی یہ انسانی آزادی اختیار اور خدا کی خلقیت میں ہم آہنگی ایسی نہیں جو خدا نے پہلے سے ہی قائم کر رکھی ہو بلکہ یہ اس سنت الٰہی کے عین مطابق ہے جو اس وقت نمودار ہوتی ہے جب کہ کوئی عمل سرانجام دیا جاتا۔ یہ وہ حل ہے جو اشاعرہ نے جبریہ اور قدریہ یا معتزلہ کے دو انتہا پسندانہ نقطہ ہائے نظر میں اعتدالی زاویہ نظر کے طور پر اپنایا۔

اشاعرہ کا یہ انداز فکر بہت ہی دقیق، منطقی اور اخلاقی پیچیدگیوں کا حامل ہے کیونکہ جبریہ اور معتزلہ کے دو انتہا پسندانہ انداز ہائے فکر میں اعتدالی راہ یا دونوں میں ہم آہنگی اتنی آسان نہیں تھی۔ جس کی بنا پر انساں پر اس کے اعمال کی ذمہ داری عائد کی جاتی۔ متاخر اشعری خصوصاً امام رازی نے کسب کی نفی کی اور مکمل جبریت کی تعلیم دی۔ اشاعرہ کا کسب قدر سے جبریت کی طرف رخ اسلامی فکر پر جمود اور جمہور مسلمانوں کے لیے بہت مہلک ثابت ہوا۔ گناہ، بدی اور اخلاق باختگی وغیرہم کے مظاہر یہ کہہ کر فراموش ہونے لگا کہ خدا کی مرضی ہی یہی تھی اور اگر خدا کو منظور ہوتا تو بدی کبھی نہ پھیلتی۔ عوام اور علماء تقدیر پر قانع ہو گئے اور رفتہ رفتہ ان کی تخلیقیت دم توڑنے لگی جس کی وجہ سے اجتہاد اور جہاد مسلمان سے رخصت ہوا۔ جمود، کاہلی اور سہل انگاری عام ہوئی اور مسلماں رفتہ رفتہ زوال کی طرف بڑھ گئے اور دوسری اقوام نے ان سے زمانے کی زمام اقتدار چھین لی اور مسلمان موجودہ دور کی پستی میں پھنس کر رہ گئے۔

عقل اور وحی کی بطور اساس علم اولیت کا مسئلہ: اشاعرہ اور معتزلہ میں حقیقت اور صداقت کے علم کی اساس کے طور پر وحی یا عقل کے تنازعہ پر بھی خاصی لے دے رہی ہے۔ گرچہ ایمان کی عقلی تفہیم کی ضرورت کے معتزلہ اور اشاعرہ دونوں ہی مکتب فکر قائل ہیں مگر ان میں اصل تنازعہ یہ ہے کہ صداقت

یا حقیقت ازلی تک رسائی میں اساسی حیثیت عقل کو حاصل ہے یا کہ وحی کو۔ اگر کسی مسئلہ میں نزاع ہو تو ان دونوں میں کس کو ترجیح دی جائے۔ معتزلہ کا اس بارے میں نقطہ نظر یہ ہے کہ ہمیں وحی کی اہمیت سے قطعی انکار نہیں مگر مسائل کے حل میں اور حقیقت ازلی کے بارے میں ہمیں وحی پر عقل کو ترجیح دینی چاہیے۔ بلکہ وحی کو بھی عقل کی میزان اور اس کے اصولوں کے معیار پر پرکھنا اور قبول کرنا چاہیے۔ وحی کی بھی عقلی تعبیر ہی قابل قبول ہو سکتی ہے۔ وحی عقل کے نتائج کے مصدقہ ہونے کا ہی دوسرا نام ہے۔ وحی کی اگر عقلی معیارات اور اصولوں کے مطابق تعبیر نہیں کی جائے گی تو وہ صداقت کو کھودے گی اور پھر کوئی بھی ایسا معیار نہیں رہے گا جس پر وحی کے مقدمات کو جانچا جا سکے۔

اس کے برعکس اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ وحی صداقت اور سچائی کے اساسی ذریعہ کی حیثیت سے زیادہ معتبر ہے۔ عقل محض اس بات کا اثبات کرتی ہے جو وحی کے ذریعے ہمیں معلوم ہوتی ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اگر کبھی عقل اور وحی کے بارے میں ترجیحی رویہ اختیار کرنا پڑ جائے تو وحی کو ترجیح دی جانی چاہیے۔

درحقیقت یہ وہ اساسی مسئلہ ہے جہاں متکلمین معتزلہ، متکلمین اشاعرہ سے اختلاف کرتے ہیں۔ اگر عقل محض کو صداقت کی یافت کا اساسی اصول تسلیم کر لیا جائے اور اسلام کے تمام اصولوں اور صداقتوں کی اسے بنیاد مان کر توضیح کی جائے تو ہم ایک ایسے تشکیک پسند فلسفہ یا عقلی الٰہیات تک پہنچیں گے جس کا ایمانی یا اعتقادی الٰہیات اور مخصوص تاریخی مذہب سے کوئی واسطہ نہیں ہوگا جس کا اسلام مکمل طور پر مظہر ہے۔

دوسرے تاریخی مذہب کی طرح خود اسلام بھی ایسے اصولوں اور تصورات پر مشتمل ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے اعتقادی اور ماورائی ہیں اور جن کی عقلی اصولوں سے تشریح و تعبیر ممکن نہیں۔ ان اعتقادی اور مابعد الطبیعیاتی اصولوں اور تصورات پر ایمان محض عقل کی بنیاد پر ممکن نہیں اس کے لیے وحی کی ضرورت ہے۔ اس طرح اسلام اور تقریباً تمام دیگر مذاہب کے نزدیک وحی ہی ایک ایسا ذریعہ اور معیار ہے جو ان کی اپنی صداقتوں کا علم بہم پہنچاتا ہے۔ ایمان کی بنیاد کبھی بھی عقل نہیں ہو سکتی بلکہ ایمان کی اساس وحی ہے جس کی البتہ عقلی توضیح ممکن ہے۔ اسلام بھی ایمان کی عقلی توضیح و تعبیر کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ مگر ایمان کی عقلی توضیح کی ضرورت پر زور دینے کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ اسلام عقل محض اور تجزیاتی فکر کو صداقت کی یافت کا اساسی ذریعہ قرار دیتا ہے۔ اسلام یا وحی کے اصولوں اور تصورات کو عقلی بنیادوں پر ضرور جانچنا چاہیے۔ مگر وہ شے جو جانچی جانی ضروری ہے وہ اپنی فطرت میں اس نوعیت کی ہے کہ اسے مکمل طور پر عقل کی قربان گاہ کی بھینٹ نہیں چڑھایا جا سکتا اور نہ ہی مکمل طور پر ایک مخصوص منہاج کی مخصوص اصطلاحوں کے سپرد ایک دوسرے نظام کو کیا جا سکتا ہے۔ اس دوسرے نظام میں جسے کہ وحی کہتے ہیں عقل کو ثانوی حیثیت حاصل ہونی چاہیے۔ اس کا وظیفہ اس کے سوا کچھ نہیں ہونا چاہیے کہ وہ ایمان کی توضیح کرے۔ یا وہ اسلام کے اساس اصولوں کی تشریح کرے۔ اس کا یہ وظیفہ ہرگز قرار نہیں دیا جا سکتا کہ وہ ان اصولوں کی سچائی یا صداقت کو چیلنج کرے جو وحی کی اساس پر اپنا جواز رکھتے ہیں۔ وہ وحی جو قرآن و سنت کی صورت میں مسلمانوں میں موجود ہے۔

خیر و شر کا مسئلہ: خیر و شر کے موضوع پر ان دونوں مسلم مکاتب فلسفہ میں نزاع بھی بنیادی رہا ہے۔ صرف اشاعرہ میں اور معتزلہ میں ہی نہیں بلکہ فلسفہ کے روز اول سے لے کر آج تک خیر و شر کا مسئلہ ایک نہایت ہی اہم موضوع رہا ہے۔ دونوں طرف کے دلائل کے باوصف یہ مسئلہ اپنے روز اول کی طرح ہی لاینحل ہے اور مسلمانوں میں اس بارے میں کوئی بھی صراحت (Clearity) نہیں پائی جاتی۔ یہ مسئلہ گرچہ بنیادی طور پر اخلاقیات کا مسئلہ ہے مگر چونکہ اخلاقیات اور مذہب اور اخلاقیات اور فلسفہ میں چولی دامن کا ساتھ رہا ہے اس لیے اس مسئلہ نے فلاسفہ کو بھی ہمیشہ ہی مضطرب رکھا ہے۔

اشاعرہ معتزلہ کے برعکس وحی کو ایک ایسا معیار تصور کرتے ہیں جس کی بنیاد یا معیار پر کسی عمل یا شے کے خیر و شر کو متعین کیا جا سکتا ہے۔ انسانی اعمال کا حسن و قبیح یا خیر و شر ان میں بدیہی طور پر موجود نہیں بلکہ اس کی نوعیت وقتی ہے۔ انسان کے اعمال کا صائب و غیر صائب ہونا خدا کی پسند و ناپسند پر مبنی ہے۔ خیر و شر کے تصورات بڑے وسیع معنی رکھتے ہیں۔ ذیل میں ہم ان کے تین معروف معانی بیان کریں گے۔

۱۔ خیر و شر بعض اوقات اکملیت اور غیر اکملیت کے معنوں میں بولا جاتا ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں عمل خیر ہے اور فلاں عمل شر تو اس سے اس عمل کی ناقصیت غیر اکملیت یا کاملیت اور اکملیت واضح ہوگی۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ علم خیر ہے اور جہالت شر تو اس سے مراد ہوگی کہ علم اس لیے باعث خیر ہے کہ وہ اکمل و احسن چیز ہے اور انسانی شخصیت کو علم کاملیت عطا کرتا

ہےاوراس کے برعکس جہالت کا وجود کسی شخصیت کے ناقص ہونے کی دلیل ہے۔

۲۔ خیر وشر مفید اور غیر مفید کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے کوئی چیز انسانوں کے لیے جتنی مفید ہوگی اتنی ہی خیر متصور ہوگی اور جتنی غیر مفید اور مضر، اسے شر کہا جائے گا۔اس کا تعلق خاص دنیاداری سے ہے۔کیونکہ جو شے ہمیں افادہ دے اور جو شے مفید طلب ہو وہ خیر کہلاتی ہے اور جو شے نقصان دے اور غیر افادی ہو وہ شر یا غیر صائب قرار پاتی ہے اس طرح کچھ اشیاء ایسی بھی ہوتی ہیں جو نہ مفید ہوتی ہیں اور نہ غیر مفید لھذا وہ نہ خیر ہوتی ہیں اور نہ شر۔متذکرہ دونوں صورتوں میں اشاعرہ اور معتزلہ دونوں عقل کو ہی خیر وشر کا معیار قرار دیتے ہیں۔خیر وشر کی ان دونوں نوعیتوں میں معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں بلکہ خیر وشر کی دوسری صورت تو ایک فرد سے دوسرے فرد ایک جگہ سے دوسری جگہ اور ایک دور سے دوسرے دور میں اختلافی رہی ہے۔یہاں خیر وشر اضافی (Relative) قرار پائے گا اس صورت میں خیر وشر کا تصور موضوعی اور شخصی بن جاتا ہے۔اس طرح کوئی عمل خیر یا شر نہیں ہوتا بلکہ اس کا تجربہ اور اس کا نتیجہ اسے خیر وشر بناتا ہے۔سو وہ وحی سے ماسوا بھی عقل کی بنیاد پر خیر یا شر قرار دیا جاسکتا ہے۔

۳۔ خیر وشر کی تیسری صورت ایسی ہے جس کے بارے میں اشاعرہ کے نزدیک عقل کوئی واضح اور فیصلہ کن نتیجہ پیش نہیں کرتی کہ کوئی فعل یا عمل خیر ہے یا کہ شر۔اس سلسلہ میں شرع نے جو کچھ کہا ہے وہ خیر ہے اور جس سے شرع نے منع کیا وہ شر ہے۔شرع ہی کسی عمل کو قابل اجر اور قابل سزا قرار دیتی ہے اور شرع کا مکمل طور پر انحصار وحی پر ہے۔ایسے عمل میں جن کے بارے میں خیر وشر کی حد شرع نے متعین نہیں کی ان کے بارے میں عقل خیر و شر کا فیصلہ صادر کرسکتی ہے۔اس کے برعکس اشاعرہ کا خیال ہے کہ خدا چونکہ مکمل طور پر آزاد اور قدرت مطلقہ کا مالک ہے لھذا خدا ہر شخص کو سزا اور جزا سے نواز سکتا ہے خواہ اس نے کچھ کیا ہو یا نہ کیا ہو خدا پر کسی قسم کی کوئی حد لاگو نہیں کی جاسکتی۔اس کی قدرت مطلقہ غائتی حدود کی پابند محض نہیں یہ اس کی اپنی فطرت کا عین اقتضاء ہے کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرتے ہوئے نیکوکاروں کو جزا دے اور خطا کاروں کو سزا دے اور یہ اس کی رحیمیت کا اقتضاء بھی ہے کہ چاہے تو خطا کار کو بخش دے۔باوجودیکہ اس کے خطا کار ہونے کے سبب اسے سزا دی جائے۔درگزر کی یہ صفت بھی اس کی فطرت بالغہ کے عین مطابق ہے اور اس کا تعلق اس کی صفات رحمانیت اور رحیمیت سے ہے۔

اشاعرہ کی مابعدالطبیعیات: اشاعرہ کی زیادہ تر دلچسپی گرچہ الٰہیاتی مسائل تک محدود تھی اور انہوں نے شعوری طور پر بھی کم ہی مابعدالطبیعیاتی مسائل کی طرف توجہ دی مگر اشاعرہ چونکہ عقل پر وحی کی فوقیت یا فضیلت کے قائل تھے لھذا انہیں اپنے نقطہ نظر کی توضیح اور اس کے دفاع کے لیے حقیقت ازلی کی نوعیت اور اس کی فطرت کے بارے میں مختلف موضوعات سے سابقہ رکھنا پڑا۔کیونکہ اساسی طور پر اشاعرہ کا موقف اس وقت تک نامکمل رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے موقف کی تشریح وتوضیح میں خود اپنا مابعدالطبیعیاتی نقطہ نظر پیش نہیں کرتے۔اشاعرہ کی مابعدالطبیعیات کو متاخرین اشاعرہ میں سے قاضی ابوبکر محمد بن طیب البیقلانی نے مرتب کیا جو ایک ممتاز اشعری تھا اور بصرہ میں رہتا تھا مگر بعد میں انہوں نے اپنی عمر عزیز بغداد میں بسر کی اور وہیں ۱۰۱۳ء/۴۰۳ھ میں وفات پائی۔وہ ایک عظیم طبع زاد الہیاتی مفکر تھا جس نے بے شمار مسائل پر نایاب کتابیں رقم کیں۔اس نے اپنے الٰہیاتی مسائل کے مباحث کے سلسلہ میں چند اہم مابعدالطبیعیاتی مقدمات رقم کیے۔مثلاً یہ جوہر (substance) ایک مفرد اکائی ہے۔حادث کا وجود لحاتی ہوتا ہے اور وہ خاصیت کی صورت میں قائم نہیں ہوسکتا۔لھذا مکمل خلا کا امکان موجود رہتا ہے۔اس طرح اس نے اشاعرہ کے مکتب فکر کو مابعدالطبیعیاتی بنیادیں فراہم کیں۔مشہور مستشرق مکیڈونلڈ نے اپنی کتاب مسلم الٰہیات کا ارتقاء میں مندرجہ ذیل الفاظ میں بیقلانی کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔

" It is glory to have contributed most daring metaphysical scheme, and almost certainly the most thorough theological scheme, ever thoughtout on the other hand, the lucretian atoms raining down through the empty void, the self-developing monads and pre-established harmony of Leibniz, and all the Kantian, "Thing-in-themselves" are lame and impotent in their consistency beside the Parallel Asharite, doctrines;and,on the

other, not even the rigours of calvin, as developed in Dutch confessions, can compete with the unflinching exaetitude of the Muslim conclusion."

جیسا کہ قبل ازیں کہا گیا ہے اشاعرہ عمومی طور پر الٰہیاتی مسائل سے دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کے فلسفیانہ مباحث ان مسائل پر محیط تھے جو بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر الٰہیات اسلام سے متعلق تھے اور ان ہی الٰہیاتی مسائل کی توضیح وتشریح کے ضمن میں تفلسف کرتے ہوئے وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر مابعد الطبیعیاتی مسائل کو بھی زیر بحث لے آئے تھے۔ اسلام کے سب سے اہم اور اساسی مسئلہ وجود باری تعالیٰ کے اثبات۔ اس کے خالق کائنات ہونے اور اس کی وحدت اور یکتائی کے ضمن میں اور نبوت رسول مقبول کی شہادت کے سلسلے میں انہوں نے ایک اپنا نظریہ علم اور نظریہ اولیٰ (Reality) پیش کیا جو خالصتاً ان کا اپنا تھا۔ اشاعرہ کے مطابق خدا وجود لازم (Necessary Existent) ہے اشاعرہ نے وجود خدا کے بارے میں تین دلائل پیش کیے۔ ان میں سے ایک کا تعلق حرکت کی فطرت معادثی (Contingent nature) سے ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام اپنے جوہر کے اعتبار سے اساسی طور پر ایک ہیں۔ مگر جوہر کی وحدت کے باوصف ان کے خواص کا اختلاف ایک ایسی علت اولیٰ پر دلالت کرتا ہے جو جوہر کی یکسانیت میں اختلافی خواص کے وجود کی وجہ ہے۔ یہ علت اولیٰ خدا کی ذات قادر وکامل ہے۔ تیسری ان کی دلیل یہ ہے کہ کائنات معادثی یا وقتی ہے ہر معادثی شے کسی علت کی معلول ہے۔

اشاعرہ معجزات پر بھی ایمان رکھتے تھے جو ان کے نزدیک کسی نبی کے دعویٰ رسالت کا ثبوت فراہم کرتے ہیں اور ان کے نقطہ نظر کو استحکام عطا کرتے ہیں۔ معجزات قانون علتی فطرت کے تعطل پر منتج ہوتے ہیں۔ اس سے کائنات میں علتی قانون کی بھی نفی ہوتی ہے اور اس سے محض خدا ہی تمام کائنات کی قطعی یا مطلق علت قرار پاتا ہے اس قانون کا اطلاق ہی تھا جس کی بنا پر اشاعرہ کو اپنا مخصوص نظریہ علم وضع کرنا پڑا اور اپنی نئی مابعد الطبیعیات کی تشکیل کرنی پڑی اور وہ نئی مابعد الطبیعیات یہ ہے کہ:

دنیا اشیاء سے تشکیل پذیر ہوئی ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اشیاء یا شے سے مراد کیا ہے ان کی فطرت اور ماہیت کیا ہے اور اشیاء کا علم ہم کس حد تک حاصل کر سکتے ہیں۔ الباقلانی کے نزدیک ہم شے کا اس طرح کا علم حاصل نہیں کر سکتے جیسی کہ وہ بذاتہ ہے۔ اشاعرہ کسی شے کی جیسی کہ وہ دراصل ہے کے علم کے حصول کے منکر ہیں ان کے نزدیک شے ایک وجود ہے اور ہر وجود ایک شے ہے۔ لھذا اشاعرہ کی نظر میں وجود لازمی یا معادثی ہے۔ شے یا اس کا جوہر بذاتہ کوئی اس میں صفت نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال تھا۔

الجاحظ، الجبائی اور بصرہ کے کچھ دوسرے معتزلہ نے "شے" کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ شے وہ ہے جو جانی جا سکے جو وجود رکھتی ہو اور جو جوہر میں اضافہ کرے۔ معتزلہ کے برعکس اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ گر کسی شے کا وجود اضافی صفت ہے تو جوہر بذاتہ موجود نہیں رہ سکے گا۔ چنانچہ وجود کے بغیر کسی جوہر کا تصور ہی لغو ہو کر رہ جائے گا۔ اشاعرہ کی نظر میں شے بذاتہ جو کہ علم کا معروض ہے وہ ایک قائم بذات ایک جسم یا وجود ہے ہر شے جو دنیا میں موجود ہے وہ ایک جسم رکھتی ہے اور پھر وہ جوہر یا کوئی صفت رکھتا ہے۔ اس مفہوم میں خدا کوئی چیز نہیں۔

اشاعرہ نے ارسطو کے مقولات فکر میں سے صرف دو مقولات وجود اور جوہر کو قبول کیا۔ جہاں تک دوسرے مقولات، صفت جگہ اور وقت کا تعلق ہے انہیں انہوں نے اضافی قرار دیا اور جو صرف جاننے والے کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ ان کا معروضی حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ برکلے کی طرح وہ بھی ابتدائی اور ثانوی اشیا کی صفات میں تمیز نہ رکھتے تھے۔ پس یہ دنیا جوہر پر مبنی ہے جس پر ذہن منعکس ہوتا ہے اور صفات اشیا کے اندر نہیں ہوتیں بلکہ جاننے والے کے ذہن میں موجود ہوتی ہیں۔ صفات محض حوادث ہیں جو موضوعی تعلق سے آتی جاتی رہتی ہیں۔ اس طرح اشاعرہ ارسطو کے مادہ کے بارے میں نقطہ نظر کو رد کرتے ہیں کہ مادہ ابدی خواص کا حامل ہے اور جو صورت کو قبول کرتا ہے اشاعرہ کے نزدیک امکان نہ تو وجود ہے اور نہ یہ کوئی غیر وجود ہے بلکہ یہ مکمل طور پر موضوعی ہے اس نقطہ نظر نے اشاعرہ کے نظریہ جواہر کی تشکیل کی اور یہ نظریہ جواہر ان کا اپنا مخصوص طرز کا ہے۔ اس مادی بحث سے اشاعرہ کا مقصد علم کو شے بذاتہ سے متعلق کرنا تھا اس سے ان کی فکر طبع زاد ہوئی اور اپنی مخصوص طرز سامنے آئی اور علم کے بارے میں اپنے اس نظریہ کی تدوین میں ان کا نقطہ نظر کانٹ سے زیدہ واضح اور بہتر تھا۔

اشاعرہ کا نظریہ جواہر: اشاعرہ کا نظریہ جواہر اشاعرہ کے خدا کی قدرت کاملہ کے نظریہ پر انحصار رکھتا ہے ہر چیز خدا کی مشیت سے بندھی ہوئی ہے اشاعرہ کے اس نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے اپنی کتاب مسلم فلسفہ میں ڈاکٹر عبدالخالق اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

''اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلقہ پر اس قدر اصرار سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ انسان کی صلاحتیں اور طاقتیں، کائنات کی جملہ استعدادیں، اشیا اور ان کی صفات اللہ کی مرہون منت ہیں اس سے یہ خیال مرتب ہوتا ہے کہ کائنات کی کسی بھی شے یا ہستی یا عمل کی اپنی معروضی حیثیت نہیں اشاعرہ نے اس سے یہ نظریہ اخذ کیا کہ کائنات کی اشیاء اور صفات ہر آن تغیر پذیر رہتی ہیں۔ ان کی زندگی لمحاتی ہوتی ہے''

اس طرح مادہ کی ابدیت کے بارے میں اور کائنات کے جامد اور غیر متحرک ہونے کے ارسطوی نظریے کو اشاعرہ نے سب سے قبل رد کیا اور کائنات کے ہر آن متحرک رہنے کے نظریہ کو پیش کیا۔ اشاعرہ نے کہا کہ کائنات چھوٹے چھوٹے ناقابل تقسیم ذرات جنہیں وہ اجزائے لایتجزیٰ کہتے تھے پر مشتمل ہے۔ یہ ذرات یا ایٹم جسامت سے محروم ہیں مگر باہم ایک دوسرے سے مشابہ ہیں یہی اجزا اشاعرہ کے جواہر ہیں ان جواہر کی کوئی تعداد مقرر نہیں اور یہ لاتعداد اور بے حساب ہیں یہ جواہر خدا کے عمل تخلیق سے ہر لمحہ معرض وجود میں آتے رہتے ہیں اور فنا ہوتے رہتے ہیں۔ یہ جواہر وجود میں آتے اور زائل ہوتے ہیں اور اشیا کا جو وجود نظر آتا ہے وہ ان جواہر کے تخلیق اور زائل ہونے کے ہر لحظہ عمل کے باعث ہے۔ اسی طرح انہوں نے زمان کو منفرد اور ناقابل تقسیم لمحات پر مشتمل کہا اور مکان کو غیر مسلسل قرار دیا۔ اشاعرہ کے نزدیک حرکت اجسام کی ایک جگہ سے دوسری جگہوں پر منتقلی کے باعث ہے اور حرکت خلا کے بغیر ممکن نہیں، حرکت مسلسل بھی نہیں ہوتی بلکہ خلا میں مختلف لمحات سکون ہیں مختلف اشیاء کی رفتار حرکت بھی ان کے نزدیک ایک ہے اور ہمیں رفتار کا جو فرق نظر آتا ہے وہ ان اشیا کے سکون کے کم تر لمحات کے فرق کے باعث ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک مادہ جو ہمیں نظر آتا ہے یہی ایٹم یا جواہر ہیں جو وجود میں آتے اور فنا ہوتے اور پھر وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ دنیا ان ہی ایٹم سے وجود میں آئی ہے اشاعرہ کے ان جواہر یعنی ایٹم کا دیموقریطس کے ایٹم سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ ان سے قطعی طور پر مختلف ہیں۔ اشاعرہ کے یہ ایٹم مادی نہیں اور نہ ہی یہ کوئی مستقل بالذات ہیں ان کا وجود لمحاتی ہے یہ ازلی اور ابدی نہیں بلکہ یہ ہر لحظہ وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں اور یہ ہستی اعلیٰ کے اذن سے وجود میں آتے ہیں۔ خدا جو تمام کائنات کا مسبب الاسباب ہے۔ یہ ایٹم مکانی کے علاوہ زمانی بھی ہیں اور یہ اپنے خواص میں غیر مادی ہیں۔ ان کی مثال لائبنز کے موناڈ سے ملتی جلتی ہے۔ تاہم لائبنز کے موناڈ امکان سے محروم ہیں جب کہ اشاعرہ کے ایٹم اپنے وجود میں ارتقا پذیر ہیں۔ یہ موناڈ خود مختار ہیں وہ صفاتی ضرور ہیں مگر زمان و مکان میں اپنا وجود نہیں رکھتے۔ ان موناڈ کے نزدیک زمان و مکان موضوعی ہیں۔ تمام تبدیلی اور کائنات میں تغیر ان موناڈ کی وجود پذیری اور فنا پذیری کے باعث ہے۔ ان تمام میں بذاتہ تغیر نہیں۔ اس طرح اشاعرہ خدا کا جواز لاتے ہیں۔ یہ ایٹم سبب رکھتے ہیں اور اس کے بغیر ان میں وجود اور حرکت کا امکان نہیں یہ مسبب الاسباب اشاعرہ کے نزدیک خدا ہے۔ یہ ایٹم لازمی طور پر علت رکھتے ہیں۔ جس کے بغیر وہ وجود پذیر نہیں ہو سکتے اور نہ ہی خدا کے بغیر یہ ہم آہنگ ہو سکتے ہیں اور ان میں خدا کے بغیر ارتباط بھی ممکن نہیں اور یہ جواہر خدا کی آزاد مرضی یا ارادہ کے تابع ہیں۔ اس طرح خدا تمام کائنات کا مسبب الاسباب ہے۔

اشاعرہ کائنات میں علت و معلول کے کسی معروضی قانون کے منکر ہیں ان کے نزدیک اشیاء کوئی ایسا جوہر یا خواص نہیں رکھتی کہ وہ بذاتہ کوئی اثر یا تاثر پیدا کر سکیں۔ یہ جو ہمیں انسان اور اشیاء میں اثر پذیری کی صفت نظر آتی ہے وہ موثر طاقت نہیں یہ ان کی بذاتہ قوت نہیں بلکہ یہ خدا کی طرف سے عطا کردہ قوت ہے۔ خدا جو ہر طرح کی طاقت رکھتا ہے۔ خدا کی حقیقت اولیٰ ہے کائنات جواہر سے تشکیل پذیر ہوتی ہے جو ہر لحظہ وجود میں آتے اور فنا ہوتے ہیں اول اور ثانوی علت نام کی کوئی چیز نہیں یہ تمام اشتبہات ہیں۔ خدا عمل پیدا کرتا ہے دنیا کی اشیا کوئی مستقل بالذات فطرت نہیں رکھتیں مثلاً آگ جلانے کا عمل نہیں کرتی یہاں اشاعرہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مثال دیتے ہیں، اشیاء کی فطرت اور عمل کا انحصار بھی خدا کی آزاد مرضی اور ارادہ پر ہے یہیں اشاعرہ معجزوں کا جواز لاتے ہیں۔

اشاعرہ، اقبال اور نظریہ جواہر: اشاعرہ نے یوں تو علمی میدان میں بڑی اہم فتوحات کیں اور اس طویل مضمون میں بھی ان کے جملہ کارناموں کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اشاعرہ کے بارے میں ہم نے بنیادی معلومات فراہم کرنے کی سعی ضرور کی ہے۔ علامہ اقبال نے بھی اشاعرہ کی ان علمی اور فکری

فتوحات کی تحسین کی اور اپنے مشہور زمانہ خطبات میں اس فقہی اور علمی تحریک یا مکتب فکر کا بالتفصیل ذکر کیا ہے اور عہد جدید کی فکری اساس کی تشکیل میں مسلمانوں کی فتوحات کا ذکر کرتے ہوئے اشاعرہ نے چند ایسے بنیادی تصورات اور نظریات کو بیان کیا ہے جس سے ایک تو موجودہ عہد کی طبیعیات، سائنس اور فلسفہ کی تشکیل میں اشعری اثرات کا سراغ ملتا ہے دوسرے پتہ چلتا ہے کہ یہ فکری تحریک اپنے اور بعد کے زمانے میں بھی کتنی اہمیت رکھتی ہے۔ اشاعرہ کا ذکر کرتے ہوئے علامہ اقبال اپنے پہلے خطبہ کی ابتدا میں ہی لکھتے ہیں کہ اشاعرہ میں البتہ جن مفکرین کا دل و دماغ نسبتاً تعمیری تھا۔ صحیح راستے پر گامزن تھے اور انہوں نے فلسفہ ہیئت کی بعض جدید شکلوں کی داغ بیل بھی ڈالی مگر اشعری تحریک کا مقصد بحیثیت مجموعی صرف یہ تھا کہ اسلامی معتقدات کی حمایت یونانی جدلیات کے حربوں سے کی جائے۔

علامہ اقبال اشاعرہ کو اسلامی معتقدات کا شارح تصور کرتے تھے تاہم اسلامی معتقدات کی صداقت کو منکشف کرنے کے لیے اشاعرہ نے جو میتھڈولوجی (طریق کار) اپنائی وہ یونانی جدلیت، منطق اور استدلال کی تھی اسی طرح اشاعرہ کے زمان و مکان اور حرکت کے نظریات کا حوالہ دیتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ اشاعرہ نے مکان و زمان کے لامتناہی تجزیہ کو تسلیم نہیں کیا۔ برعکس اس کے یہ رائے قائم کی کہ مکان و زمان اور حرکت کا وجود جن نقطوں اور لمحوں پر مشتمل ہے ان کا مزید تجزیہ ممکن نہیں۔ گویا وہ حرکت کا اثبات لاتتجزات کے اثبات سے کرتے تھے کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مکان و زمان کے تجزیے کی ایک حد ہے تو یہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ زمانے کے ایک متناہی وقفے کے اندر ہم ایک نقطہ مکانی سے دوسرے نقطہ مکانی تک حرکت کر سکتے ہیں لیکن ابن حزم نے اشاعرہ کے لاتتجزات کا وجود تسلیم نہیں کیا اور جدید ریاضیات کو بھی اس سے اتفاق ہے۔ لہٰذا اشاعرہ کے استدلال سے از روئے منطق زینو کے مغالطات کا کوئی جواب ممکن نہیں۔

علامہ اقبال نے اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے حوالے سے مسلمانوں کی نظریہ جواہر میں یورپ پر برتری کا اپنے خطبات میں خصوصی طور پر ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ یونانی حکما کا نظریہ یہ تھا کہ کائنات ساکن ہے جبکہ مسلمانوں نے کائنات کے ساکن ہونے کے اس نظریہ کو رد کر دیا اور کائنات میں حرکت کی بات کی۔ چنانچہ علامہ لکھتے ہیں کہ عالم اسلام میں نظریہ جواہر کا نشوونما فلسفہ اسلامی کی تاریخ کا ایک بڑا دلچسپ باب ہے جسے گویا ارسطو کے اس نظریے کے خلاف کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے مسلمانوں کی ذہنی بغاوت کا پہلا اہم مظہر تصور کرنا چاہیے۔ مذہب بصرہ کے نظریات اول اول ابو ہاشم (م ۹۳۳) نے مرتب کیے اور مذہب بغداد کے ابوبکر باقلانی نے جو بہ اعتبار اپنی جسارت فکر اور صحت خیال کے علمائے الٰہیات میں ایک خاص امتیاز رکھتے ہیں آگے چل کر یعنی ۱۲ویں صدی کے آغاز میں ایک یہودی عالم موسیٰ ابن موسیٰ نے جس کی تعلیم اندلس کی اسلامی درس گاہوں میں ہوئی تھی اپنی کتاب دلیل الحائر میں اس نظریے کو ایک باقاعدہ اور جامع شکل دی۔

علامہ اقبال کے نزدیک اشاعرہ کے نظریہ جواہر پر ہی طبیعیات نے اپنے تصور ایٹم کی اساس رکھی یوں جدید طبیعیات کے نظام میں بھی مسلمانوں کو یورپ پر تقدیم کا درجہ حاصل ہے چنانچہ علامہ اقبال اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے بارے میں اپنی کتاب تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا کے باب میں لکھتے ہیں: ''اشاعرہ کے نزدیک کائنات کی ترکیب جواہر یعنی ان لاانتہا چھوٹے چھوٹے ذروں سے ہوئی جن کا مزید تجزیہ ناممکن ہے۔ لیکن خالق کائنات کی فعالیت کا سلسلہ چونکہ برابر جاری ہے اس لیے جواہر کی تعداد بھی لامتناہی ہے کیونکہ ہر لحظہ نئے نئے جواہر پیدا کیے جا رہے ہیں اور اس لیے کائنات میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ قرآن مجید کا بھی یہی ارشاد ہے واللہ یزید فی الخلق مایشاء۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے جواہر کی حقیقت کا دارومدار ان کی ہستی پر نہیں۔ ہستی تو وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ جواہر کو عطا کرتا ہے جب تک یہ صفت عطا نہیں ہوتی جواہر گویا قدرت الٰہیہ کے پردے میں مخفی رہتے ہیں وہ ہستی میں آتے ہیں تو اس وقت جب یہ قدرت مرئی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ لہٰذا باعتبار ماہیت جواہر قدر سے عاری ہیں گویا یوں کہنا چاہیے کہ اس کا ایک محل بھی ہے لیکن مکان سے بے نیاز، کیونکہ یہ صرف جواہر کا اجتماع ہے جس سے ان میں امتداد کی صفت پیدا ہوئی اور مکان کا ظہور ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم نے اس نظریے کی تنقید کرتے ہوئے نہایت صحیح کہا ہے کہ باصطلاح قرآنی عمل تخلیق اور شے مخلوق میں کوئی فرق نہیں ہم جسے شے کہتے ہیں وہ صرف ان اعمال کا مجموعہ ہے جن کا اظہار جوارہ کی شکل میں ہو رہا ہے۔ رہی یہ بات کہ اس جوہری عمل کا تصور کیسے کیا جائے سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ان کی کوئی ذہنی تصویر قائم نہیں کر سکتے۔ مگر پھر یہ جدید طبیعیات میں بھی تو عالم طبیعی کی ہر

مقدار کے اصل جواہر کا بطور عمل ہی کے کیا جاتا ہے۔ بقول پروفیسر اڈنگٹن نظریہ مقادیر عمل کی ٹھیک ٹھیک تشکیل ابھی باقی ہے تو خیال یہی ہے کہ اس میں جوہریت عمل ہی کا قانون کارفرما ہے اور اس لیے برقیوں کا ظہور بھی کسی نہ کسی طرح اسی قانون سے وابستہ ہے۔

پھر جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں جوہر کا ایک محل تو ہوگا لیکن مکان سے آزاد لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اندریں صورت میں حرکت کے بارے میں کیا رائے قائم کرنی چاہیے۔ کیونکہ حرکت کے معنی ہیں جوہر کا مرور فی المکان۔ لیکن اشاعرہ کے نزدیک مکان چونکہ بجائے خود نتیجہ ہے جواہر کے اجتماع کا لہٰذا وہ حرکت کی توجیہ یوں تو کر نہیں سکتے تھے کہ اس کا مطلب جسم کا ان سب نقطہ ہائے مکانی سے گزر کرنا جو کسی مقام کی ابتدا سے انتہا تک واقع ہوں اور جس سے بالآخر یہ ماننا لازم آتا ہے کہ خلا ایک قائم بالذات حقیقت ہے، یہ مشکل تھی جس کے حل میں نظام نے طفرہ یعنی زقند یا جست کا تصور قائم کیا۔ نظام کا کہنا یہ تھا جب کوئی جسم حرکت کرتا ہے۔ تو ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ ایک نقطہ مکانی سے دوسرے نقطہ مکانی تک جو ظاہر ہے اس سے منفعل ہوگا۔ گزر کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے۔ ہمیں یہ کہنا چاہیے وہ اس سے کود جاتا ہے گویا حرکت کی رفتار، خواہ تیز ہو خواہ سست، ہمیشہ یکساں رہتی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ اگر نقاط سکون زیادہ ہیں تو حرکت بھی سست رہے گی۔ اب ذاتی طور پر تو میرا یہی خیال ہے کہ نظام کا یہ تصور ہماری اس مشکل کا کوئی حل نہیں لیکن یہاں یہ عرض کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ جدید طبیعیت کے نظریہ جواہر میں بھی اس مشکل کا کچھ ایسا ہی حل تجویز کیا گیا ہے۔ چنانچہ پلانک کے نظریہ مقادیر کے تحت جو تجربات کیے گئے۔ ان کی رو سے اب یہ کہنا ناممکن ہے کہ جوہر مکان میں بہ تسلسل اپنا راستہ طے کرتا رہتا ہے اپنی تصنیف ''سائنس اور عصر حاضر'' میں پروفیسر وائٹ ہیڈ نے لکھا ہے کہ ''ہم اس امر کی توجیہ شاید یہ فرض کرتے ہوئے زیادہ کامیابی سے کر سکتے ہیں کہ جوہر مکان سے اس طرح گزر نہیں کرتا کہ برابر ایک راستے پر چلتا رہے۔ اس کی ہستی قائم ہے تو اس طرح کہ مکان بسیط میں ایک مدت زمانی کے بعد دوسری مدت زمانی کے دوران میں علی التواتر مختلف جگہوں پر کوئی موٹر گاڑی جو تیس میل فی گھنٹہ کی رفتار سے چل رہی ہے برابر کسی سڑک پر تو چلتی نہ رہے بلکہ ایک سنگ میل کے بعد دوسرے سنگ میل پر باری باری سے ظاہر ہو کر دو دو منٹ کے لیے رکی رہے۔

جدید مسلم فکر میں علامہ اقبال کے سوا کسی فلسفی یا متکلم نے علمی سطح پر مغرب کے فکری منابعوں کا سراغ لگانے کی کوشش نہیں کی اگر کسی نے تھوڑی بہت کوشش کی بھی تو بڑی سطحی قسم کی تھی۔ علامہ اقبال نے جدید طبیعیات کے وسیع مطالعہ کے بعد اس کے نظریہ جواہر (ایٹم) کا موازنہ اشاعرہ کے تصور ایٹم سے کیا اشاعرہ سے قبل دیموقریطس نے بھی ایٹم کا نظریہ پیش کیا تھا مگر وہ کئی اعتبار سے ناقص اور کمزور تھا۔ اشاعرہ نے اس نظریے کو محکم علمی بنیادوں پر استوار کیا اور ان اجزائے لاتجزی۔ (ایسے ذرات، ایٹم جن کی مزید تقسیم نہ ہو سکے) کے خواص اور ان میں حرکت کے سوال کو حل کیا۔ پھر علامہ اقبال نے جس عمدگی سے اشاعرہ کے نظریہ ایٹم کو پیش کیا اور اس کا موازنہ جدید ماہرین طبیعیات کے تصورات سے کیا اس سے اشاعرہ کے اس نظریہ جواہر کی اصل اہمیت بھی واضح ہوئی علامہ اقبال اشاعرہ کے نظریہ تخلیق پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا دوسرا اہم پہلو وہ ہے جس میں اعراض کا مسئلہ زیر بحث آجاتا ہے۔ اشاعرہ کا خیال تھا کہ جوہر کی ہستی قائم رہتی ہے تو اعراض کی مسلسل تخلیق سے بالفاظ دیگر اگر اللہ تعالیٰ اعراض کا سلسلہ تخلیق روک لے تو جوہر کی ہستی بطور جوہر ختم ہو جائے گی۔ اب ہر جوہر اپنی جگہ کچھ صفات سے مستلزم ہے، خواہ یہ صفات مثبت ہوں یا منفی، جن کا اظہار ہمیشہ دو دو کے مجموعوں اور اضداد کی شکل میں ہوتا ہے۔ مثلاً موت و حیات یا حرکت اور سکون کی شکل میں، مگر جن کو عملاً کوئی ثبات حاصل نہیں۔ یوں دو قضیے ہمارے سامنے آتے ہیں: ا۔ باعتبار ماہیت کسی شے کو قرار نہیں۔ ۲۔ جواہر کا صرف ایک ہی نظام ہے۔ لہٰذا روح بھی مادے ہی کی ایک لطیف شکل ہے یا محض عرض۔

جہاں تک اول الذکر قضیے کا تعلق ہے، میں سمجھتا ہوں تخلیق مسلسل کے اس نظریے کی رو سے جو اشاعرہ کو قائم کرنا منظور تھا ہمیں ان سے ایک حد تک اتفاق کرنا پڑے گا۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے بھی عرض کر آئے ہیں۔ قرآن مجید کا نقطہ نظر بحیثیت مجموعی یونانیت کے منافی ہے اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشاعرہ نے مشیت مطلقہ یا قدرت مطلقہ کی بنا پر فی الواقعہ اس امر کی کوشش کی کہ تخلیق عالم کا ایک ایسا نظریہ قائم کریں جو اپنی خامیوں کے باوجود ارسطو کے اس تصور کی نسبت کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے، قرآن مجید کے نقطہ نظر کی زیادہ صحت کے ساتھ ترجمانی کرے۔ لہٰذا اب یہ کام مستقبل کے علمائے الٰہیات کا

ہے کہ اس نظریے کو پھر سے اس طرح پیش کریں کہ وہ علم حاضر سے جس کا اپنا رجحان بھی اسی جانب ہے قریب تر ہو جائے۔ رہا موخر الذکر، سو اس کی روح سرتا سر مادی ہے۔ یوں بھی اشاعرہ کا یہ خیال کہ نفس کی حقیقت عرض سے زیادہ نہیں خود ان کے اپنے نظریے کے حقیقی تقاضوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس نظریے کی رو سے جوہر کی مسلسل ہستی کا دارو مدار اعراض کی مسلسل تخلیق پر ہے۔ اب زمانے کے بغیر یہ ممکن ہی نہیں کہ حرکت کا تصور کیا جا سکے اور زمانے کا تعلق حیات نفسی سے ہے۔ اس لیے ثابت ہوا کہ زمانے کا وجود بمقابلہ حرکت زیادہ اساسی ہے یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ حیات نفسی کی نفی زمانے کی نفی ہے اور زمانے کا انکار حرکت کا انکار ہے۔ لہٰذا اشاعرہ جس چیز کو عرض کہتے ہیں اسی سے تو جوہر کی ہستی کا تسلسل بحیثیت جواہر قائم رہتا ہے، کیونکہ جوہر قید مکانی میں آتا یا آتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ تو صفت ہستی کی بدولت، جس کا مطلب پھر یہ ہے کہ بحیثیت قدرت الٰہیہ کی ایک شان کے جوہر کی ماہیت خالصاً روحانی ہے۔ گویا نفس محض عمل ہے اور جسم اس عمل کی مرئی صورت، اس لیے قابل پیمائش، شکل بایں ہمہ میرا خیال ہے کہ اشاعرہ کے ذہن میں اگرچہ، لمحے کا جدید تصور موجود تھا لیکن وہ ان کے باہمی تعلق کو سمجھنے سے قاصر رہے۔ انہیں سمجھنا چاہیے تھا کہ نقطے کو لمحے سے الگ سمجھنا ناممکن ہے کیونکہ لمحہ مشہود ہوتا ہے تو نقطے ہی کی شکل میں، نقطہ شے نہیں، اسے ایک انداز نگاہ کہیے، ایک طریق، لمحے کو دیکھنے کا۔

علامہ اقبال اگرچہ اشاعرہ کے اس نظریہ جواہر کے حوالے سے تشکیل پانے والے نظریہ تخلیق کو معتبر اور مستند تسلیم کرنے کی بجائے اسے کمزور اور ضعیف تصور کرتے تھے تاہم وہ اشاعرہ کے نظریہ کو خدا کی صفت دیموت کو سمجھنے کے لیے ضروری تصور کرتے تھے۔ علامہ اقبال کے نزدیک یہ اشاعرہ ہی تھے جنہوں نے مسلمانوں میں سب سے قبل زمانے کی حقیقت پر فلسفیانہ اعتبار سے غور کیا۔ اشاعرہ کے نزدیک زمانہ منفرد آنات کے تواتر سے عبارت ہے۔ علامہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ تھا کہ زمانے کی ہر دو منفرد آنات یا لمحوں کے درمیان ایک ایسا لمحہ بھی موجود ہوتا ہے جو خالی ہے۔ اس طرح زمانہ بھی خلا رکھتا ہے۔ اشاعرہ کے اس نظریہ کے بارے میں علامہ کہتے ہیں کہ اشاعرہ نے چونکہ زمانے کی حقیقت پر خارج سے غور کیا تھا اور یونانی فلسفے کے تتبع میں جو اشیاء کو خارج سے دیکھتا تھا، اشاعرہ نے بھی خارج سے زمانے کی حقیقت پر غور کیا۔ چنانچہ وہ کوئی واضح نتیجہ مرتب نہ کر سکے۔ زمانے کی حقیقت پر علامہ نے اشاعرہ اور جدید طبیعیات کے حوالے سے اپنے باب ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا میں مفصل بحث کی ہے بلکہ نظرات اس باب میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ تاہم زمانے کو خارج سے دیکھنے کے اشاعرہ کے عمل کو علامہ زمان کے دو الگ الگ نظامات کے وجود میں آنے کا باعث تصور کرتے تھے جن میں ایک مادی جواہر اور دوسرا زمانی جواہر کا ہے اور جو ایک دوسرے سے لاتعلق ہیں، زمان کے موضوعی نقطہ نظر کو نظر انداز کرنے اور معروضی نقطہ نظر کو پیش نظر رکھنے ہی کو علامہ اس باب میں تمام مشکلات کا سبب گردانتے ہیں علامہ اقبال یونانی فلاسفہ کے برعکس جو کائنات میں سکون و قرار کے قائل تھے اشاعرہ کے نظریات حرکت کو پیش کر کے ایک طرف تو بتانا یہ چاہتے ہیں کہ مسلمانوں نے یونانی تفکر کو من و عن قبول نہیں کیا بلکہ اس سے انحراف کیا اس سے زیادہ ترقی پسندانہ نظریات قائم کیے اور سکون کے برعکس حرکت کے تصور کو اپنایا اس سے علامہ اقبال نے اشاعرہ کے نظریات پر تنقید و تنقیح کے بعد کائنات کے بارے میں اپنا حرکی تصور پیش کیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ علامہ کے حرکی نظریات کی اساس اشاعرہ کے حرکت کے بارے میں نظریات تھے تو یہ کوئی اچنبے کی بات نہ ہوگی۔ یوں علامہ کے حرکت اور زمان کے بارے میں نظریات خود اپنی مسلم کلامی روایت سے منسلک تھے تاہم انہوں نے ان جدید فلاسفہ کے نظریات کو بھی شرح و بسط سے اپنے نظریہ حرکت اور زمان کے حوالہ میں پیش نظر رکھا جو علامہ کے حرکی نظریات کے قریب یا اس کی تائید کرتے تھے۔

قدیم مسلم فلاسفہ اور مکاتب فکر کے مطالعہ سے علامہ کے افکار کے اسلامی منابع کا پتہ چلتا ہے اور ان لوگوں کی لاعلمی کا بھی احساس ہوتا ہے جو علامہ کے خطبات میں چند ایک مغربی فلاسفہ کے حوالے دیکھ کر تحقیق کیے بغیر کہہ دیتے ہیں کہ علامہ کے نظریات فلاں مغربی فلسفی سے متاثر ہیں حالانکہ اسلامی علم کلام اور فلسفہ کا علم ہو تو پتہ چلتا ہے کہ علامہ کی فکر ان کی اپنی مسلم روایت سے منسلک اور اس کی ارتقا پذیر صورت ہے اس ضمن میں اشاعرہ کا حوالہ بڑا معتبر ہے جنھوں نے علامہ کے افکار پر گہری چھاپ لگائی۔

کتابیات:

Synthesis ☆ ابو زہرہ مصری، حیات امام احمد بن حنبل ترجمہ غلام احمد حریری مکتبہ سلفیہ، لاہور ☆ شہرستانی الملل و النحل ☆ ایم۔ ایم۔ شریف، تاریخ مسلم فلسفہ (انگلش) پاکستان فلاسفیکل کانگرس ۱۹۴۴ء، ہور مطبع جرمنی

☆ایم۔سعید شیخ، مطالعہ فلسفہ اسلام، پاکستان فلاسفیکل کانگرس لاہور انگریزی ☆ابن خلکان، وفیات الاعیان ☆ابن عساکر بحوالہ علامہ شبلی نعمانی، علم الکلام ☆بیہقی، کتاب اسماء والصفات علامہ شبلی نعمانی، علم الکلام ☆امام احمد بن حنبل کے فقہی مذہب کے پیرو کار ☆القرآن علامہ شبلی نعمانی، علم الکلام ☆امام احمد بن حنبل کے فقہی مذہب کے پیرو کار ☆مذاہب اسلام پر محمد لطفی جمعہ ترجمہ میر ولی الدین ☆ڈاکٹر عبدالخالق یوسف شیدائی، مسلم فلسفہ ☆علامہ اقبال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء

وحید عشرت

اشتراکیت

اشتراکیت سے اقبال کی دلچسپی ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کے بعد شروع ہوتی ہے۔ اس سے پہلے انھوں نے نثر یا نظم میں اشتراکیت یا اس کے فلسفی کارل مارکس کے بارے میں اشارۃً بھی کوئی بات نہیں کہی۔

ان کی ایک ڈائری سٹرے ری فلیکشنز شائع ہوئی ہے جسے انھوں نے ۱۹۱۰ء میں لکھنا شروع کیا تھا۔ اس میں بہت سے اہم فلسفیوں اور شاعروں کے بارے میں اپنے تاثرات رقم کیے ہیں مگر کارل مارکس کا نام تک نہیں ملتا۔ اسی طرح اسرار خودی اور رموز بے خودی میں بعض ایسے مقامات تھے جہاں اشتراکیت کے ذکر کی گنجائش نکل سکتی تھی مگر یہاں بھی وہی صورت نظر آتی ہے۔

"خضر راہ" اقبال کی پہلی نظم ہے جس میں انقلاب روس کے اثرات موجود ہیں۔ شاعر نے خضر سے پوچھا تھا:

اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش؟

(کلیات اقبال اردو، ۲۵۲)

اس کے جواب میں خضر کی زبان سے دو بندوں میں سرمایہ داری نظام پر اسی شدید انداز میں حملے کیے گئے ہیں جو مارکس اینگلز اور لینن کا اسلوب رہا ہے۔ اس کے بعد چند فارسی اشعار جو "پیام مشرق" کے آخر میں موجود ہیں بندۂ مزدور کے تلخ ایام اور سرمایہ داری نظام کے ذریعے ان کے استحصال کی بہت عمدہ تصویر کشی کرتے ہیں۔ پھر زبور عجم میں وہ ایسے انقلاب کے طالب ہوتے ہیں جس میں خواجہ "خون رگ مزدور سے لعل ناب" نہ بنائے۔ بعد ازاں جاوید نامہ، بال جبریل اور ضرب کلیم میں جہاں اشتراکیت کے بہت سے پہلوؤں کو سراہا گیا ہے، وہیں اس کی خامیوں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کی آخری کتاب ارمغان حجاز کی نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" اشتراکیت سے متعلق اقبال کے تمام افکار کا خلاصہ ہے۔

ان تمام کتابوں میں جہاں اشتراکیت کے بارے میں اظہار خیال کیا گیا ہے۔ اقبال کا لہجہ کہیں ہمدردانہ اور کہیں ناقدانہ ہے۔ ہمدردی میں تو وہ کبھی کبھی بہت آگے نکل جاتے ہیں۔ لیکن تنقید میں بعض اوقات دو ٹوک اختلاف کے باوجود ان کے لہجے میں کہیں وہ تلخی اور شدت نظر نہیں آتی جو سرمایہ داری کے بارے میں لکھتے ہوئے پیدا ہو جاتی ہے۔ لہجے کا فرق دیکھیے۔ اشتراکیت کے بارے میں سب سے زیادہ مخالفانہ اشعار جاوید نامہ میں جمال الدین افغانی کی زبانی ہیں:

صاحب سرمایہ از نسل خلیل
یعنی آن پیغمبر بے جبرئیل
زانکہ حق در باطل او مضمر است
قلب او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جان پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دین آں پیغمبر حق ناشناس
بر مساوات شکم دارد اساس

(کلیات اقبال فارسی، ۶۵۲)

یہ انداز بیان اور زیادہ گوارا ہو جاتا ہے اگر اس بات کو مدنظر رکھا جائے کہ جمال الدین افغانی اپنی رائے بڑے جذباتی انداز میں دیا کرتے تھے اور اقبال مکالمے لکھتے ہوئے صاحب مکالمہ کی شخصیت کو مدنظر رکھتے تھے۔ اس کے برعکس سرمایہ داری کے بارے میں وہ یہاں تک کہہ دیتے ہیں:

گیا دور سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا
(بال جبریل، ۱۶۷)

سوال یہ ہے کہ اقبال کو اشتراکیت سے دلچسپی کیوں ہے؟ انھیں اس سے کس حد تک اختلاف ہے؟

اقبال کی اشتراکیت سے دلچسپی کے کچھ اسباب نفسیاتی ہیں۔ اقبال دنیا کی تاریخ، قوموں کے عروج وزوال اور اس کے اسباب وعلل سے گہرا لگاؤ رکھتے تھے۔ خصوصاً نئی تحریکیں انھیں متوجہ کرتی تھیں۔ ان کا ذہن ایک محدود فضا میں رہنا پسند نہیں کرتا۔ یکسانیت سے وہ جلد اکتا جاتے تھے۔ اس طرح کے اشعار کثرت سے ان کے کلام میں موجود ہیں جن میں جدت اور ندرت کو انتہا پسندانہ حد تک سراہا گیا ہے۔

طرح تو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی
(کلیات اقبال فارسی، ۳۲۵)

گر از دست تو کار نادر آید
گنا ہے ہم اگر باشد ثواب است
(کلیات اقبال فارسی، ۲۱۹)

اور چونکہ اشتراکیت یورپ کی صنعتی دنیا میں ایک نعرۂ انقلاب تھی اس لیے اقبال کا اس سے متاثر ہونا لازم تھا۔ اس کے علاوہ اشتراکیت میں بہت سے ایسے عناصر موجود تھے جو اقبال کی اپنی سوچ کے مطابق تھے پھر اس میں ایک سبب اور بھی شامل ہو جاتا ہے کہ اقبال اور اشتراکیت کی بہت سی دشمنیاں مشترک تھیں۔

اشتراکیت محض دوسرے فلسفیانہ نظریوں کی طرح ایک خیالی نظریہ نہیں ہے اس کے مبلغ اس پر اسی طرح اعتقاد رکھتے ہیں جس طرح مذاہب کے پیروکار اپنے عقائد کو حرف آخر سمجھتے ہیں۔ اس اعتقاد کے ساتھ ساتھ اس نظریے کی شدومد سے تبلیغ کی جاتی ہے۔ مخالفوں کو رجعت پسند اور حامیوں کو ترقی پسند کہا جاتا ہے اور مارکس کی پیش گوئیوں کو ناقابل تغیر قرار دیا جاتا ہے۔ جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کی زور شور سے مخالفت، کسانوں اور مزدوروں کی بھرپور حمایت ان کا منشور ہے اور طبقاتی اختلافات کو مٹانا ان کا مقصد حیات۔ کارل مارکس کا خیال تھا کہ محنت اور سرمایے کی کشمکش میں سرمایہ رفتہ رفتہ چند ہاتھوں میں مرتکز ہوتا چلا جائے گا اور بالآخر صرف دو طبقات باقی رہ جائیں گے۔ صنعت کار اور مزدور۔ اول الذکر تھوڑی تعداد میں مگر تمام ذرائع پیداوار پر قابض اور آخر الذکر بہت بڑی تعداد میں مگر ضروریات زندگی سے محروم۔ اس سے دولت کو سب کچھ سمجھنے کا رجحان بڑھتا چلا جائے گا اور لوگ معاشرتی انصاف کے حصول کی بجائے دولت سمیٹنے میں لگ جائیں گے۔ سرمایہ داری کے بارے میں مارکس کی رائے ہے:

''اس نے انسان اور انسان کے درمیان سوائے ننگی مفاد پرستی اور سوائے زہرناک زرگری کے کوئی رشتہ باقی نہیں رہنے دیا۔ اس نے نیکی کے جوش وخروش کو جرأت ومردانگی کے جذبے کو، اور بورژوا زاکت احساس کو خود غرضانہ حساب کتاب کے ٹھنڈے برف پانی میں غرق کر دیا ہے۔ اس نے عزت نفس کو زر نقد میں گم کر دیا ہے۔ خاندانی روابط کے چہرے پر پڑے ہوئے جذب ومحبت کے نقاب کو تار تار کر دیا ہے اور انہیں خالصۃً تعلقات میں ڈھال دیا ہے (ترجمہ حنیف رامے)

یہ محض معاشرتی تجزیہ نہیں بلکہ معاشرے کی خود غرضی اور منافقت کی پردہ دری ہے۔ اقبال بھی انسان سے انسان کی دشمنی کو تشویش کی نظر سے دیکھتے ہیں:

راز دان جزو کل از خویش نامحرم شد است
آدم از سرمایہ داری قاتل آدم شد است
(کلیات اقبال فارسی، ۳۶۶)

ابھی تک آدمی صید زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
(کلیات اقبال اردو، ۲۷۴)

اس کے علاوہ وہ کارل مارکس کے نقطۂ نظر کے عین مطابق مزدوروں سے روا رکھی جانے والی بے انصافیوں اور سرمایہ داروں کی بددیانتیوں کو خاص طور پر وضاحت سے پیش کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں بالخصوص پیام مشرق کی نظمیں ''قسمت نامہ سرمایہ دار ومزدور'' اور ''نوائے مزدور'' اور موسیولینن وقیصر ولیم بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ خضر راہ کے ایک

بند میں تلخ ترین لہجے میں مزدوروں کے استحصال کی مذمت کی گئی ہے۔

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا یہ ہے پیام کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دست دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

(کلیات اقبال اردو، ۲۶۲)

اشتراکیت اور اقبال میں دوسری بڑی قدر مشترک مغربی طرز کی جمہوریت کی مخالفت ہے۔ مارکس کے خیال میں لوگوں کو اظہار رائے کا آزادانہ حق دینا کئی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ انتخابات میں غریب طبقے کے ووٹوں سے برسر اقتدار آنے والا طبقہ اپنے مفادات سے وابستہ ہوتا ہے اور عوام کے حقوق سے بے پروا۔ عوام کو آزادی رائے کی نہیں معاشی انصاف کی ضرورت ہے اس لیے اگر عوامی نمائندوں کی بجائے غیر منتخب لوگ ایسا نظام حکومت رائج کرتے ہیں جو عوام کی بنیادی ضرورتیں پوری کرے اور انھیں جبر و استحصال سے بچائے تو یہی سچی جمہوریت ہے۔ اس کے برخلاف جہاں حکومت تو عوام کی رائے سے قائم ہو مگر حقیقتاً انھیں لوٹ کھسوٹ کر چند افراد کی تجوریاں بھری جائیں تو ایسے ظالمانہ نظام کو ہرگز جمہوریت نہیں کہا جا سکتا۔ اقبال کی رائے مارکس سے ملتی جلتی ہے

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے، اثر خواب آوری
گرمئ گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

(کلیات اقبال اردو، ۲۶۱)

جمہوریت کی اس مخالفت میں اقبال اشتراکیوں کے ہم نوا ہیں۔ میری اس رائے کو مزید تقویت اس بات سے ملتی ہے کہ اقبال نے بعد میں اشتراکیوں پر اعتراض بھی کیے ہیں مگر انھوں نے اپنی حکومتوں میں جو شخصی آزادیاں سلب کر لی ہیں ان پر کبھی اظہار خیال نہیں کیا۔

یہاں تک تو مغربی نظام سرمایہ داری کی مخالفت میں اقبال اور اشتراکیت کی ہم نظری واضح ہوئی ہے مگر اقبال اور اشتراکیت میں اتفاق رائے محض منفی اساس پر نہیں اس کی کچھ مثبت بنیادیں بھی ہیں۔ اشتراکیت نے ہمیشہ عینیت پسندی کی مخالفت کی ہے۔ مارکس اپنے معاصر فلسفیوں کو ''نظریہ ساز'' اور ''عینیت پسند'' جیسے القابات سے نوازتا رہا۔ وہ کہتا تھا:

''فلسفی دنیا کی تشریح و تفسیر کرنے میں لگے رہے ہیں، حالانکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ دنیا کو بدلا کیسے جائے۔''

اس لحاظ سے یہ کہنا بے جا نہیں کہ مارکس ان فلسفیوں سے زیادہ زمانے کا نبض شناس تھا جو نظریے پیش کر کے سمجھ لیتے ہیں کہ انہوں نے کوئی بڑا کارنامہ کیا ہے۔ نظریات کی پیش کش کی حد تک بہت سے فلسفی مارکس سے بہتر ہوں گے مگر کتنا ہی اچھا نظریہ ہو جب تک اسے آزما کر اس کا کھرا کھوٹا نہ پرکھا جائے وہ نوع انسانی کے کسی کام نہ آ سکے گا۔ فلسفے اور مذہب میں بنیادی فرق ہی یہ ہے کہ فلسفہ نظریاتی چیز ہے اور مذہب عقائد پر عمل کرنے کا نام۔ اگر مذہب سے عمل خارج کر دیا جائے تو اس کی حیثیت بھی فلسفے کی رہ جاتی ہے۔ بقول اقبال:

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بت کدہ تصورات

(کلیات اقبال اردو، ۱۱۲)

اسی طرح اگر کسی نظریے پر عمل کیا جائے تو ایک طرح کا مذہب

بن جاتا ہے۔اشتراکیت نے چونکہ عمل اور کشمکش پر زور دیا ہے اس لیے خدا اور مذہب سے منکر ہوتے ہوئے بھی یہ ایک طرح کا مذہب ہے۔خود اقبال نے ''پیام مشرق'' کے ایک حاشیے میں کارل مارکس کے متعلق لکھا ہے

''جرمنی کا مشہور ماہر اقتصادیات جس نے سرمایہ داری کے خلاف قلمی جہاد کیا۔اس کی مشہور کتاب موسوم بہ ''سرمایہ'' کو مذہب اشتراکیت کی بائبل تصور کرنا چاہیے'' (کلیات اقبال فارسی، ۱۹۶)

اقبال زندگی کی حرکت اور کشمکش کو جس نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں وہ ہیگل کا جدلیاتی نظریہ ہے، جس کے مطابق نظریات ارتقا پذیر ہوتے ہیں۔اسی میں اس کی تخریب کے سامان پنہاں ہوتے ہیں پھر یہ تخریب ایک نئی اور بہتر تعمیر کو وجود میں لاتی ہے اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔کارل مارکس نے اس جدلیاتی نظریے کو اپنا کر اسے جدلیاتی مادیت بنادیا ہے۔یعنی نظریات نہیں بلکہ تاریخ کے مختلف ادوار اس جدلیاتی حرکت اور اس مخصوص تعمیر وتخریب کے مظہر ہیں اور بالآخر یہ اشتراکی معاشرے پر منتج ہوں گے۔اس وقت نہ طبقات کا وجود رہے گا اور نہ حکومت کا۔اقبال نے زندگی کی ارتقاء پذیر حرکت کو اپنے بے شمار اشعار میں موضوع بحث بنایا ہے۔اس کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ناقص اشیاء زمانے کی رو کا ساتھ نہیں دے سکتیں اور مٹتی چلی جاتی ہیں۔

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب صیرفی کائنات
تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات
ہے مگر اس نقش میں رنگ ثبات دوام
جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام

(کلیات اقبال اردو، ۳۸۵)

اس کے ساتھ ہی ساقی نامہ کے یہ اشعار ملا کر پڑھیے تو جدلیاتی حرکت کے اس نظریے کی تصویر سامنے آجاتی ہے:

دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی

(کلیات اقبال اردو، ۴۱۷)

اگلے بند میں کہتے ہیں:

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
الجھ کر سلجھنے میں لذت اسے
تڑپنے پھڑکنے میں راحت اسے

(کلیات اقبال اردو، ۱۱۸)

یہاں خاص طور پر تین مصرے توجہ طلب ہیں۔''یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی''،''بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند'' اور ''الجھ کر سلجھنے میں لذت اسے'' ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ہیگل کا تھیسس، انٹی تھیسس، سنتھیسس والا نظریہ ہے۔کارل مارکس اور دوسرے اشتراکیوں کے یہاں اس بات پر یقین محکم ملتا ہے کہ سرمایہ داروں اور مزدوروں کی اس جنگ میں آخری فتح مزدوروں کی ہوگی۔اس لیے یہ فلسفہ مایوسی اور نامرادی پر منتج نہیں ہوتا۔بلکہ امید اور رجا کا پیغام لاتا ہے۔اشتراکی اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ حقیقت پسند ادیب زمانے کے دل شکن حالات کو بعینہٖ پیش کر کے نچلے طبقوں کو مایوس کرتے ہیں۔اس لیے حقیقت نگاری ناقص ادبی نظریہ ہے اقبال بھی رجائی شاعر ہیں۔انہیں بھی یقین ہے کہ آخری فتح نیکی اور خیر کی ہوگی۔یہی وجہ ہے کہ جہاں جہاں اقبال نے قنوطی شاعروں پر شدید تنقید کی ہے اسے ترقی پسند نقادوں نے ازحد سراہا ہے۔

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ سمجھے وہ نظر کیا
مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا

جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا؟
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا

(کلیات اقبال اردو، ۵۸۰)

ہے شعر عجم گرچہ طرب ناک و دلآویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز

(کلیات اقبال اردو، ۵۹۰)

اب تک جو استدلال کیا گیا ہے اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ اقبال بہت جگہ اشتراکیت کا ذکر سرمایہ داری اور ملوکیت کے مقابلے میں اچھے لفظوں میں کیوں کرتے ہیں؟ اس سے غلط طور پر یہ تاثر لیا جائے گا کہ اقبال اشتراکیت کے غیر مشروط حامی ہیں اور انہیں اس نظام سے کوئی اختلاف نہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اشتراکیت کی خوبیوں کو تسلیم کرنے کے باوجود وہ کئی باتوں میں اس سے شدید اختلاف رکھتے ہیں۔ میرے نزدیک اقبال اور اشتراکیت میں سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ اشتراکیت لادینی نظام ہے جو اگرچہ انسانوں کی فلاح و بہبود کے لیے کام کرتا ہے مگر اس دنیا کی زندگی کے بعد کسی زندگی کا قائل نہیں۔ مذہب اور خدا کا تصور اشتراکیوں کے نزدیک غریبوں کو دبانے کے لیے سرمایہ داروں کا ایک بنیادی حربہ ہے۔ ان کے خیال میں مذہب اور ملوکیت یا سرمایہ داری ہمیشہ ہاتھ میں ہاتھ ڈالے ساتھ ساتھ چلتے رہے ہیں۔ اس وجہ سے ترقی کے لیے مذہب سے پرہیز ضروری ہے۔ اس کے برعکس اقبال کا یہ خیال ہے کہ "اگر خدا اور مذہب کی قوت درمیان سے اٹھ جائے تو انسان زیادہ مفسد اور بددیانت ہو جاتا ہے" کسی نے کہا ہے: "طاقت بداخلاق بناتی ہے اور مکمل طاقت مکمل طور پر بداخلاق بناتی ہے"۔ اقبال بھی اس رائے سے متفق معلوم ہوتے ہیں۔

اگر نظام حکومت کی محض شکل بدل جائے اور اس میں تمام خرابیاں موجود رہیں تو اس تبدیلی کو کوئی اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ اقبال اور اشتراکیت میں اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اشتراکیت سمجھتی ہے کہ پرولتاری انقلاب کے بعد انسان اتنا نیک ہو جائے گا کہ وہ کسی کا حق نہیں مارے گا، اور کسی سے دھوکا نہیں کرے گا، مگر اس سلسلے میں حتمی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے۔ کیا پرولتاری دور میں انسان شہرت، لالچ اور نفسانی خواہشات سے اتنا بے نیاز ہو جائے گا کہ فرشتوں کی طرح ان سے پاک رہے گا۔ اشتراکیوں کے خیال میں اس کا جواب اثبات میں اور اقبال کے نزدیک نفی میں ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ طاقت جس کے ہاتھ میں آ جائے اسی میں خاص قسم کی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں:

اگر تاج کئی جمہور پوشد
ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
نماند ناز شیریں بے خریدار
اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

(کلیات اقبال فارسی، ۳۸۰)

اقبال کے خیال میں انسان کی فطرت میں ہے کہ وہ پرانے خداؤں سے بیزار ہو کر اپنے لیے نئے خدا تراشتا ہے۔

می تراشد فکر ما ہر دم خداوندے دگر
رست از یک بند تا افتاد در بندے دگر

(کلیات اقبال فارسی، ۳۱۵)

یہی وجہ ہے کہ اشتراکی ممالک میں خدا کا تصور ختم ہوا تو لینن مارکس، سٹالین، ماؤزے تنگ وغیرہ جیسے کئی مقامی خدا وجود میں آئے جن کی ہر بات درست اور ہر رائے حرف آخر سمجھی جاتی اور یہ تصور ہی نہ رہا کہ وہ انسان ہیں اور غلطی کر سکتے ہیں۔ اس لیے خداوند تعالیٰ کی ذات کو درمیان میں رکھا جائے تو زیادہ بہتر ہے۔ اس طرح انسان یہ سمجھتا رہتا ہے کہ میں اپنے اعمال کے لیے کسی کے سامنے جواب دہ ہوں۔ پھر اقبال یہ بھی سمجھتے ہیں کہ انسانی زندگی محض چند بنیادی ضروریات تک محدود نہیں۔ جب بنیادی ضروریات پوری ہو جاتی ہیں تو زندگی گذارنے کے لیے کچھ اور اقدار کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ چنانچہ یہاں اشتراکیت پچھلے مرحلے ہی میں رہ جاتی ہے۔ اقبال کو یہ بھی یقین تھا کہ ایک دن ایسا آئے گا جب اشتراکیت کا یہ نظام روزمرہ کی ضروریات کو پورا کر چکنے کے بعد روحانیت کو

اپنا لے گا، لیکن ابھی سے اس سلسلے میں کچھ کہنا اتنا ہی قبل از وقت ہے جتنا کہ انسانوں کے فوق البشر بن جانے کے بارے میں کوئی قطعی رائے دینا۔

بہر حال اقبال کا خیال یہ ہے کہ:

روس را قلب و جگر گردیدہ خوں
از ضمیرش حرف لا آمد بروں
آں نظام کہنہ را برہم زدست
تیز نیشے بر رگ عالم زدست
کردہ ام اندر مقاماتش نگاہ
لا سلاطیں ، لا کلیسا ، لا الہ
فکر او در تند باد لا بماند
مرکب خود را سوئے الّا نراند
آیدش روزے کہ از زور جنوں
خویش را زیں تند باد آرد بروں
در مقام لا نیاساید حیات
سوئے الا می خرامد کائنات

(کلیات اقبال فارسی، ۸۱۵)

اقبال کے فلسفے کا تار و پود اسلام کے عقائد سے بنا ہے اس لیے خدا اور مذہب سے متعلق اشتراکی نقطہ نظر انہیں قبول نہیں۔ لیکن اس سلسلے میں ایک انتہائی اہم مسئلہ حل طلب ہے۔ اقبال اسلام کے نظام کو دنیا میں پھر سے رائج کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ یہ عقائد کا مجموعہ اور روحانیت کا نظام ہے جو لوگوں کی دنیا اور آخرت دونوں کو بہتر بنانا چاہتا ہے، مگر بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ چودہ سو سال پہلے کا اقتصادی ڈھانچہ اس قدر سادہ تھا کہ موجودہ زمانے کے پیچیدہ صنعت کاری اقتصادی نظام کے ساتھ چل نہیں سکتا۔ اقبال نے اس بات پر بھی غور کیا ہے۔ تفصیل سے نہ سہی مجملاً سہی۔ اس سلسلے میں اہم ترین تحریر ان کا ایک خط ہے جو انہوں نے ۱۹۳۷ء میں قائداعظم کو لکھا تھا: ''روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان محسوس کرنے لگا ہے کہ گذشتہ دو سو سال میں وہ نیچے سے نیچے گرتا رہا ہے۔ عام طور پر وہ سمجھتا ہے کہ اس کے افلاس کا باعث ہندوؤں کی سودخوری یا سرمایہ داری ہے جواہر لال نہرو کی لادین سوشلزم سے توقع نہیں کہ مسلمانوں کے لیے کوئی خاص کشش رکھے۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس کے مسئلے کے حل کا کیا امکان ہے۔ خوش بختی سے اسلامی قانون کے نفاذ اور جدید افکار کے تحت اس کے مزید پھیلاؤ میں اس مسئلے کا حل موجود ہے (اقبال کے خطوط جناح کے نام، مئی، ۱۹۳۷ء) پھر چند سطروں کے بعد اقبال لکھتے ہیں'' میں نہیں کہہ سکتا کہ ہندوستان میں سوشلزم کا مقدر وہی ہے جو بدھ مت کا مقدر تھا لیکن اتنی بات میرے ذہن میں صاف ہے کہ اگر ہندو مت اشتراکی جمہوریت کو قبول کرتا ہے تو پھر یہ ہندو مت نہیں رہتا۔ البتہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اشتراکیت کی کسی ایسی صورت کو قبول کرنا جو اسلام کے قانونی اصولوں سے ہم آہنگ ہیں اسلام کی اصل پاکیزگی کی جانب لوٹنے کے مترادف ہوگا''۔

اقبال نے ہر اس مسئلے پر غور کیا ہے جو ان کے زمانے میں مسلمانوں کے ذہنی خلجان کا باعث تھا یا مستقبل میں ہو سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب، سیاست، اقتصاد وغیرہ کے بے شمار مسائل پر انہوں نے اپنے خطوط، بیانات اور تقاریر میں اظہار رائے کیا ہے مگر ہر جگہ ایک مسلمان کے نقطہ نظر سے انہوں نے تمام مسائل کو قرآن مجید کی روشنی میں دیکھا ہے اور شریعت سے ان کا حل تلاش کیا ہے۔ ان کی نظم و نثر میں بار بار اور شدت کے ساتھ قرآن حکیم اور شریعت کو سرچشمہ ہدایت کہا گیا ہے اور اس بات پر اصرار کیا گیا ہے کہ تمام مسائل کا حل قرآن مجید میں موجود ہے حتیٰ کہ پورا اقتصادی نظام بھی اس سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے جس مسئلے پر بھی اظہار رائے کیا ہے ہمیشہ قرآن و شریعت کے مطابق اس کا حل پیش کیا ہے۔ خواہ وہ قانون وراثت ہو یا قانون ازدواج۔ نظام تعلیم ہو یا قانون پردہ، سائنسی مسائل ہوں یا سماجی روابط اقبال کی نثر کے ہر صفحے پر اس طرح کی آراء موجود ہیں۔

۴ مارچ ۱۹۲۷ء کو موچی دروازہ لاہور کے ایک جلسہ عام میں انہوں نے فرمایا: سائنس اور مذہب کے تصادم کا خیال غیر اسلامی ہے۔ قرآن کریم کے ہر صفحے پر انسان کو مشاہدے اور تجربے کے ذریعے علم حاصل کرنے کی تلقین کی گئی ہے اور منتہائے نظر یہ بتایا گیا ہے کہ قوائے فطرت کو مسخر کیا جائے۔ چنانچہ قرآن پاک تو صاف الفاظ میں انسان کو یہ

تعلیم دیتا ہے کہ اگر وہ قوائے فطرت پر غلبہ پالیں تو ستاروں سے بھی پرے پہنچنے کے قابل ہو جائیں گے۔

نومبر ۱۹۲۹ء میں علی گڑھ میں طلبہ سے خطاب کرتے ہوئے کہا: ''میں گزشتہ بیس برس سے قرآن شریف کا بغور مطالعہ کرتا ہوں۔ ہر روز تلاوت کرتا ہوں مگر میں ابھی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ اس کے کچھ حصوں کو سمجھ گیا ہوں۔ اگر خدا نے توفیق دی اور فرصت ہوئی تو میں ایک دن کامل تاریخ اس بات کی قلم بند کروں گا کہ دنیائے جدید اس سطح حیات سے کس طرح ترقی کرتی ہوئی بنی ہے جو قرآن شریف نے ظاہر کیا ہے''

۱۲ ستمبر ۱۹۳۱ء کو دہلی کے ایک اجتماع میں خطاب کرتے ہوئے اقبال نے کہا: ''نہ میرے ساتھ کوئی پرائیویٹ سیکرٹری ہے جو میرے لیے ضروری مواد فراہم کرے نہ میرے پاس سیاسی لٹریچر کا کوئی پلندہ ہے جس پر میں اپنی بحثوں کی اساس قائم کروں۔ میرے پاس حق وصداقت کی ایک جامع کتاب (قرآن پاک) ہے جس کی روشنی میں میں مسلمانان ہند کے حقوق کی ترجمانی کرنے کی کوشش کروں گا۔'' عرشی امرتسری کے نام ۱۹ مارچ ۱۹۳۵ء کے خط میں لکھتے ہیں: ''میں ایک مدت سے مطالعہ کتب ترک کر چکا ہوں اگر کبھی کچھ پڑھتا ہوں تو صرف قرآن یا مثنوی رومی'' ان تحریروں کی روشنی میں نیز سیاق وسباق کو مدنظر رکھ کر'' اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کے متنازعہ فیہ اقتباسات کو بغور دیکھا جائے تو اصل حقیقت بآسانی معلوم ہو جاتی ہے۔ اس لیے سب سے پہلے محولہ بالا خطوط میں سے ایک خط کا مکمل متن درج کرتا ہوں۔

لاہور

۲۸ مئی ۱۹۳۷ء

محترم جناح صاحب

آپ کے نوازش نامے کا شکریہ جو مجھے اس اثنا میں ملا۔ مجھے یہ جان کر بے حد خوشی ہوئی کہ مسلم لیگ کے دستور اور پروگرام میں جن تبدیلیوں کے متعلق میں نے تحریر کیا تھا وہ آپ کے پیش نظر رہیں گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانان ہند کی نازک صورت حال کا آپ کو پورا پورا احساس ہے۔ مسلم لیگ کو آخر کار یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ وہ ہندوستان کے مسلمانوں کے بالائی طبقے کی ایک جماعت بنی رہے گی یا مسلم جمہور کی جنھوں نے اب تک بعض معقول وجوہ کی بنا پر اس میں کوئی دلچسپی نہیں لی۔ میرا ذاتی خیال یہی ہے کہ کوئی سیاسی تنظیم جو عام مسلمانوں کی حالت سدھارنے کی ضامن نہ ہو ہمارے عوام کے لیے باعث کشش نہیں ہو سکتی۔ نئے دستور کے تحت اعلیٰ ملازمتیں تو بالائی طبقوں کے بچوں کے لیے مختص ہیں اور ادنیٰ ملازمتیں وزراء کے اعزہ اور احباب کی نذر ہو جاتی ہیں۔ دیگر امور میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے مسلمانوں کی فلاح وبہبود کی طرف کبھی غور کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ روٹی کا مسئلہ روز بروز نازک ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان محسوس کر رہے ہیں۔ کہ گزشتہ دو سالوں سے وہ برابر تنزل کی طرف جا رہے ہیں عام خیال یہ ہے کہ اس غربت کی وجہ ہندو کی ساہوکاری (سودخوری) اور سرمایہ داری ہے۔ یہ احساس کہ اس میں غیر ملکی حکومت بھی برابر کی شریک ہے ابھی پوری طرح نہیں ابھرا لیکن آخر ایسا ہو کر رہے گا۔ جواہر لال نہرو کی بے دین اشتراکیت مسمانوں میں کوئی تاثر پیدا نہیں کر سکے گی۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت کا علاج کیا ہے؟ مسلم لیگ کا سارا مستقبل اس بات پر منحصر ہے کہ وہ اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے۔ اگر مسلم لیگ نے اس ضمن میں کوئی وعدہ نہ کیا تو مجھے یقین ہے کہ مسلم عوام پہلے کی طرح اس سے بے تعلق رہیں گے۔ خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے نفاذ میں اس کا حل موجود ہے اور موجودہ نظریات کی روشنی میں (اس میں) مزید ترقی کا امکان ہے۔ اسلامی قانون کے طویل وعمیق مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے تو ہر شخص کے لیے کم از کم حق معاش محفوظ ہو جاتا ہے۔ لیکن شریعت اسلام کا نفاذ اور ارتقاء ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک میں ناممکن ہے۔

سالہا سال سے یہی میرا عقیدہ رہا ہے اور اب بھی میرا ایمان ہے کہ مسلمانوں کی روٹی کا مسئلہ اور ہندوستان میں امن وامان کا قیام اسی سے حل ہو سکتا ہے۔ اگر ہندوستان میں یہ ممکن نہیں ہے تو پھر دوسرا متبادل

راستہ خانہ جنگی ہے جو فی الحقیقت ہندو مسلم فسادات کی شکل میں کچھ عرصے سے جاری ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ ملک کے بعض حصوں مثلاً شمال مغربی ہند میں فلسطین کی داستان دہرائی جائے گی۔ جواہر لال نہرو کی اشتراکیت کا ہندوؤں کی ہیئت سیاسیہ کے ساتھ پیوند بھی خود ہندوؤں کے آپس میں خون خرابے کا باعث ہوگا۔ اشتراکی جمہوریت اور برہمنیت کے درمیان وجہ نزاع برہمنیت اور بدھ مت کے درمیان وجہ نزاع سے مختلف نہیں ہے۔ آیا اشتراکیت کا حشر ہندوستان میں بدھ مت کا سا ہوگا یا نہیں؟ میں اس بارے میں کوئی پیش گوئی نہیں کر سکتا، لیکن میرے ذہن میں یہ بات صاف ہے کہ اگر ہندو دھرم اشتراکی جمہوریت اختیار کر لیتا ہے تو خود ہندو دھرم ختم ہو جاتا ہے۔ اسلام کے لیے اشتراکی جمہوریت کو مناسب تبدیلیوں اور اسلام کے اصول شریعت کے ساتھ اختیار کر لینا کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع ہوگا۔ موجودہ مسائل کا حل مسلمانوں کے لیے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔ لیکن جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے مسلم ہندوستان کے ان مسائل کا حل آسان طور پر کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ملک کو ایک یا زیادہ مسلم ریاستوں میں تقسیم کیا جائے جہاں پر مسلمانوں کی اکثریت ہو۔ کیا آپ کی رائے میں اس مطالبے کا وقت نہیں آ پہنچا؟ شاید جواہر لال کی بے دین اشتراکیت کا آپ کے پاس یہ بہترین جواب ہے...

آپ کا مخلص

محمد اقبال

یہ سارا خط ایک مخصوص پس منظر میں لکھا گیا ہے یعنی جواہر لال نہرو نے مسلمانوں کو مسلم لیگ سے برگشتہ کرنے اور متحدہ ہندوستان کی تحریک میں ملانے کے لیے ایک لائحہ عمل طے کیا۔ مسلم لیگ منقسم ہندوستان کے مطالبے کی سمت میں بڑھتی چلی جا رہی تھی جبکہ کانگرس مسلمانوں کو کسی قسم کے تحفظات دیے بغیر انہیں متحدہ ہندوستان میں ایک دوسرے درجے کی اقلیت کی حیثیت سے رکھنا چاہتی تھی مگر انہوں نے مسلم عوام کی غربت کو مدنظر رکھ کر یہ سوچا کہ اگر انہیں سوشلزم کے نام پر کہا جائے کہ سارا مسئلہ مذہبی نہیں اقتصادی ہے تو مسلمان اس کے دام میں آ جائیں گے اور یہ کانگرس کے لیے مفید ہوگا۔ اقبال نے اس سازش کو تاڑ لیا چنانچہ انہوں نے ایک طرف قائداعظم کو یہ مشورہ دیا کہ غریب مسلم عوام کے اقتصادی مسائل کے حل کے لیے کوئی پروگرام پیش کریں اور دوسری طرف یہ لکھا کہ لادین اشتراکیت مسلمانوں کے لیے قابل قبول نہیں ہے البتہ اگر اسلام کا مطالعہ کیا جائے تو اس میں سب اقتصادی مسائل کا حل موجود ہے جو اشتراکیت نے پیش کیا ہے اس لیے مسلمانوں کو اسلام کے اقتصادی نظام کے ہوتے ہوئے اشتراکیت کی ضرورت نہیں ہے۔ چنانچہ ہمیں اشتراکیت سے خائف نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ قرآن حکیم سے غریبوں کے اقتصادی مسائل کا حل پیش کر کے اشتراکیت کا جواب باصواب دینا چاہیے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اقبال اشتراکیت کو مسلمانوں کے لیے غیر ضروری سمجھتے تھے کہ اس کے اچھے نکات اسلامی نظام میں پہلے ہی سے موجود ہیں جبکہ اس میں لادینیت اور مادیت کے جو عناصر ہیں انہیں مسلمان اقتصادی خوش حالی کے نام پر کبھی قبول نہیں کر سکتے۔

اقبال نے کہیں بھی اسلامک سوشلزم کی اصطلاح استعمال نہیں کی۔ اس خط میں بھی سیکولر سوشلزم اور سوشل ڈیموکریسی کی اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں۔ جن کا ترجمہ اسلامی اشتراکیت نہیں ہو سکتا۔

اقبال کے آخری چند برسوں کی تحریروں کے مطالعے سے اس بات کی بھرپور تردید ہو جاتی ہے کہ وہ اسلام کو اشتراکیت کے مطابق پیش کرنے کے حامی تھے۔ ان کی پوری سوچ اسلام اور قرآن کی حدود سے باہر نہیں نکلتی۔ علاوہ ازیں وہ روسی اشتراکیت پر شدید تنقید کرتے ہیں۔ بولشوزم سے جو کمیونزم ہی کی متبادل اصطلاح ہے انہوں نے کھل کھلا کر نفرت کا اظہار کیا ہے وہ جانتے تھے سوشلزم سرمایہ داری کا دشمن ہے، نسل اور رنگ کی برتری کو تسلیم نہیں کرتا۔ انسان کی اقتصادی ضروریات کو بے حد اہمیت دیتا ہے۔ اسلام ان میں سے کسی چیز کو رد نہیں کرتا، بلکہ اس نے اشتراکیت سے بہت پہلے ان تمام باتوں کی تعلیم دی ہے۔ اندریں حالات اشتراکیت ان نظاموں کے لیے مہلک ثابت ہو سکتی ہے جن کی بنیاد ذات پات، نفع خوری اور تمیز بندہ و آقا پر ہے۔ اسلام تو پہلے ہی ان کے خلاف ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو مذہب کے ایسے ہی عناصر کو بروئے کار لانے کی ضرورت ہے تاکہ انہیں اشتراکیت کی ضرورت ہی محسوس نہ ہو۔ اقبال کا عقیدہ تھا کہ موجودہ زمانے کے تمام مسائل کا حل قرآن میں موجود ہے اس سلسلے میں ان کی تحریروں کے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔

۲۴ جون ۱۹۳۳ء میں اخبار زمیندار میں انہوں نے یہ بیان چھپوایا:
"میں مسلمان ہوں۔ میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت جب حد اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت ہے لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے۔ جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس وقت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانون میراث اور زکوۃ وغیرہ نظام تجویز کیا ہے اور فطرت انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابل عمل ہے۔ روسی بالشوزم یورپ کی ناعاقبت اندیش اور خودغرض سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست ردعمل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط وتفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے۔" آگے چل کے کہتے ہیں "مجھے یقین ہے کہ خود روسی قوم اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے۔ موجودہ صورت میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی محمود کیوں نہ ہو ان کے طریق عمل سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ کی پولیٹکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں۔ ان کے لیے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآن کریم کی اقتصادی تعلیم پر نظر غائر ڈالیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے۔"

اب اس امر میں کوئی شبہ نہیں رہنا چاہیے کہ اقبال اشتراکیت کا اقتصادی نظام رائج نہیں کرنا چاہتے۔ بلکہ اسلامی نظام کا احیاء چاہتے ہیں۔ اس صورت میں جب کبھی اقبال نے سوشلزم کا لفظ استعمال کیا ہے تو ایک طرح کا سوشلزم جیسے الفاظ استعمال کر کے یہ واضح کر دیا ہے کہ اس سے محض اسلامی نظام کے معاشی پہلو پر زور دینا مقصود ہے۔ اشتراکی نظام کی حمایت مقصود نہیں اس کے علاوہ اقبال ہر قانون کو اسلام کے شرعی قانون کے مطابق پرکھتے تھے۔ حتی کہ انہوں نے شاردا بل پر بھی تنقید ان الفاظ میں کی تھی: "اس قانون کے بعد مذہب کوئی چیز نہیں رہے گا اور جب اور جس طرح حکومت چاہے گی مذہب کو قانون کے ذریعے سے توڑ مروڑ لے گی۔"

اس لیے ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ اقبال تمام قوانین کو قرآن و سنت اور شریعت کے مطابق بنانا چاہتے تھے۔ اسی میں اقتصادیات کا ڈھانچہ بھی شامل ہو جاتا ہے۔ البتہ وہ ان علمائے دین سے شدید اختلاف رکھتے تھے جو اسلام کو محض عبادات تک محدود سمجھتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مذہب اسلام انسانوں کی دنیوی اور دینی فلاح کے لیے نازل کیا گیا ہے۔

کتابیات:

محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ اقبال کے خطوط جناح کے نام۔

خواجہ محمد زکریا

اصناف سخن

اقبال اور اصناف نظم کے موضوع پر بات چیت کرنے کے لیے سب سے پہلا سوال جو ہمارے سامنے آتا ہے یہ ہے کہ اقبال نے اپنی نظم میں کس کس صنف کو استعمال کیا ہے۔ اس کے بعد ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ کس صنف کے ساتھ اقبال کا کس طرح کا تعلق خاطر یا مزاجی ربط رہا اور اس کے کیا اسباب ہو سکتے ہیں۔ ان سوالات کے ساتھ ہی ساتھ ایک ضمنی سی بات یہ بھی سامنے آتی ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اصناف سخن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ہیئت کے اعتبار سے دوسری موضوع کے اعتبار سے۔ مثلاً ہیئت کے اعتبار سے اصناف سخن ہیں مثمن، مخمس، مسدس، مربع، مسبع، قطعہ، ترکیب بند، ترجیع بند، رباعی، مثنوی مستزاد وغیرہ اور موضوع کے اعتبار سے اصناف سخن ہیں مرثیہ، قصیدہ، غزل، واسوخت وغیرہ۔ اگرچہ قصیدہ ہیئتی اعتبار سے بھی ایک صنف سخن ہے۔

یوں تو اس موضوع پر بحث کے لیے اقبال کے فارسی کلام کو اردو کلام سے الگ نہیں کیا جا سکتا لیکن میں بوجوہ اپنے مقالے کو اقبال کے صرف اردو کلام ہی تک محدود رکھوں گا اور جہاں تک اردو کلام کا تعلق ہے

میں نے یہ مناسب سمجھا ہے کہ بانگ درا، بال جبریل، ضرب کلیم اور ارمغان حجاز کے حصہ اردو کے علاوہ اقبال کا وہ کلام بھی پیش نظر رکھوں جو اقبال نے ان تصانیف میں شامل نہیں کیا کیونکہ اقبال کی مختلف اصناف سخن کے ساتھ ذہنی یا وجدانی ہم آہنگی کا ایک ارتقائی مطالعہ اس کے بغیر ممکن نہیں۔

جب ہم اصناف نظم کو موضوع بنا کر کلام اقبال کا اول سے آخر تک مطالعہ کرتے ہیں تو یہ بات ہمارے سامنے آتی ہے کہ اقبال نے جن اصناف میں طبع آزمائی کی ہے وہ ہیں مسدس، قطعہ، مخمس، مثنوی، ترکیب بند اور رباعی۔ اس فہرست میں اگر ہم گیت کی صنف کو بھی شامل کرنا چاہیں تو یہ بھی غلط نہ ہوگا۔ قصیدے کے بارے میں اہل علم کا یہ خیال کہ اب قصیدے کا دور گذر چکا ہے، بڑی حد تک صحیح ہے (اگرچہ کسی نہ کسی انداز میں قصیدہ ہماری شاعری میں آج بھی باقی ہے) لیکن قصیدہ ہماری شاعری میں محض ایک مقصدی انداز کی نظم ہی کا نام نہیں ہے بلکہ بطور ایک پارۂ فن کے بھی اس کا مرتبہ بہت بلند ہے اور ہمارے اکثر شعرا محض قصیدے کی وجہ سے شعر و سخن کی دنیا میں نہایت ہی ارفع مقام تک پہنچے ہیں۔

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنی نظموں میں جن اصناف سخن کو برتا ہے ان کے بارے میں یہ بیان کر دیا جائے کہ کون سی صنف کتنی بار اقبال کے یہاں آئی ہے، تو یہ نقشہ یوں بنتا ہے مسدس ۱۵، مربع ۱، ترکیب بند ۳۶، قطعات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ بانگ درا میں قطعات کی تعداد ۶۱، بال جبریل میں ۴۷، ضرب کلیم میں ۱۶۹ اور ارمغان حجاز میں ۷۔ متروک کلام میں بھی قطعات کی تعداد خاصی زیادہ ہے۔ قصیدہ ۴ مخمس ۲، مراثی ۹، لیکن مراثی کی تعداد دوسری اصناف میں شامل ہے۔ مثلاً ملکہ وکٹوریا کا مرثیہ ترکیب بند ہے۔ ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' کو میں نے مثنوی کی صنف میں شامل کیا ہے، اگرچہ اس پر بعد میں بات ہوگی کہ یہ مثنوی ہے یا نہیں۔ اسی طرح چار قصیدوں میں ایک مسدس ہے۔

اے تاجدار خطۂ جنت نشان ہند
روشن تجلیوں سے تری اختران ہند
محکم ترے قلم سے نظام جہان ہند
تیغ جگر شگاف تری پاسبان ہند

(باقیات اقبال، ۳۱۹)

باقی تینوں قصیدے شکریہ دربار بہاول پور اور ٹ صاحب اور اردو ڈائرکٹر کا خیر مقدم دونوں اعتبار سے قصیدے ہیں، ہیئتی اعتبار سے بھی اور موضوعی اعتبار سے بھی۔ جہاں تک رباعی کا تعلق ہے۔ بحر ہزج کے مروجہ زحافات میں اقبال نے اردو میں صرف دو رباعیاں کہی ہیں۔

مشہور زمانے میں ہے نام حالی
معمور مے حق سے ہے جام حالی
میں کشور شعر کا نبی ہوں گویا
نازل ہے مرے لب پہ کلام حالی

(باقیات اقبال اردو، ۲۴۵)

(۲)

تو قیس نہیں تو تجھ کو بن سے کیا کام
زر پاس نہیں تو راہزن سے کیا کام
مسلم کی بنائے قومیت ہے اسلام
مسلم ہے اگر تو تو وطن سے کیا کام

(باقیات اقبال اردو، ۲۰۷)

اور جہاں تک مفاعیلن مفاعیلن فعولن کا تعلق ہے ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ بانگ درا اور ضرب کلیم تو بحر ہزج کے اس زحاف کی رباعیات سے خالی ہیں لیکن بال جبریل ان سے لبریز ہے اور چند رباعیات اس زحاف میں کہی ہوئی ''ارمغان حجاز'' (حصہ اردو) میں بھی شامل ہیں۔ مزاحیہ انداز میں اقبال نے جتنا کچھ بھی کہا ہے ''بانگ درا'' میں بھی اور متروک کلام میں بھی، وہ سب قطعہ کے انداز میں کہا ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ قطعے کے لیے کوئی طے شدہ ہیئت نہیں ہے سوائے اس شرط کے کہ مطلع کے بغیر ہو لیکن ہماری اردو شاعری میں ایسے قطعات کی تعداد بھی کم نہیں ہے جن میں مطلع شامل ہے اور ہم پھر بھی انہیں قطعہ ہی کہتے ہیں۔ مثنویوں کی تعداد ۴۵ تک پہنچتی ہے۔ مخمس صرف دو ہیں۔

اب اگر ہم صرف تعداد کو دیکھتے ہیں تو قطعات کی تعداد اقبال کی برتی ہوئی دوسری تمام اصناف سے زیادہ ہے۔ باباطاہر عریاں کے تتبع میں کہی ہوئی رباعیت کی تعداد بھی کم نہیں ہوگی اگرچہ میں نے ان کی گنتی نہیں کی ہے اور ہمارے بعض عروضی حضرات ان رباعیات کو رباعیات

کہنے سے انکار کرتے ہیں اور انہیں قطعات کہنے پر مصر ہیں۔ تو کیا اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ قطعہ ہی اقبال کی محبوب صنف سخن ہے۔

تعداد کو پیش نظر رکھ کر جب ہم بات کرتے ہیں تو نگاہ مثنوی اور ترکیب بند پر جا کر ٹھہرتی ہے۔ جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں مثنویوں کی تعداد اقبال کے یہاں ۵۴ ہے اور ترکیب بند کی ۳۶، مسدس کی تعداد پندرہ ہے۔ لیکن اس حقیقت کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ اسی صنف سخن میں شکوہ اور جواب شکوہ ایسے شاہکار موجود ہیں اور صرف یہی نہیں بلکہ جب ہم اقبال کے ابتدائی کلام کا مطالعہ کرتے ہیں تو سب سے پہلے جو قابل ذکر نظم ہمارے سامنے آتی ہے وہ بھی ایک مسدس ہی ہے۔ میری مراد ''نالہ یتیم'' سے ہے۔ ''نالہ یتیم'' پہلی نظم ہے جو اقبال نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے پندرہویں سالانہ اجلاس (۱۹۰۰ء) میں پڑھی اور بقول غلام رسول مہر اس سے ان کی شاعرانہ شہرت کا آغاز ہوا۔ یہ وہی نظم ہے جسے سن کر صدر جلسہ مولانا نذیر احمد خان نے کہا تھا: ''میں نے دبیر اور انیس کی بہت سی نظمیں سنی ہیں مگر واقعی ایسی دل شگاف نظم کبھی نہیں سنی''۔ یوں تو ایک مسدس ''ہمالہ'' اسی زمانے کی نظم ہے لیکن ۱۹۰۱ء میں یعنی دوسرے برس اقبال نے جو نظم انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں پڑھی وہ ایک ترکیب بند ہے۔

اے مہ عید بے حجاب ہے تو
حسن خورشید کا جواب ہے تو

(باقیات اقبال، ۶۴)

''نالہ یتیم'' ۱۰۵ اشعار کی نظم ہے اور ''یتیم کا خطاب ہلال عید سے'' ۱۵۰ اشعار کی۔ گویا جہاں تک کسی صنف سے گہرے تعلق کا معاملہ ہے، یہ دونوں اصناف، مسدس اور ترکیب بند، شروع شروع میں اقبال کی محبوب اصناف سخن تھیں۔ ''ہمالہ'' (مسدس) بھی ۱۹۰۰ء یا ۱۹۰۱ء کی نظم ہے جو ۱۹۰۱ء کے ''مخزن'' میں چھپی۔ اس کے بعد گل رنگین، عہد طفلی، مرزا غالب اور ابر کوہسار (یعنی بانگ درا کی پہلی پانچوں نظمیں) مسدس ہیں اور متروک کلام کی چار خاص اہم نظمیں یعنی یتیم کا خطاب ہلال عید سے، اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے، ابر گہربار، یا فریاد امت اور برگ گل (بر مزار مقدس حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء دہلوی) ترکیب بند ہیں اور یہ وہ نظمیں ہیں جن میں اس طرح کے اشعار آتے ہیں:

ہم سخن ہونے کو ہے معمار سے تعمیر آج
آئینے کو ہے سکندر سے سر تقریر آج
نقش کے نقاش کو اپنا مخاطب کر لیا
شوخی تحریر سے گویا ہوئی تصویر آج
سن کے کیا کہتی ہے دیکھیں باد عنبر بار صبح
لب کشا ہونے کو ہے اک غنچہ دلگیر آج

اور یہ نعت اسی نظم ہی کا حصہ ہے:

اے کہ بر دلہا رموز عشق آساں کردۂ
سینہ ہا را از تجلی یوسفستاں کردۂ
اے کہ صد طور است پیدا از نشان پائے تو
خاک یثرب را تجلی گاہ عرفاں کردۂ

(باقیات اقبال، ۲۹)

آسماں مجھ کو بجھادے جو فروزاں ہوں میں
صورت شمع سر گور غریباں ہوں میں
ضبط کی جا کے سنا اور کسی کو ناصح
اشک بڑھ بڑھ کے یہ کہتا ہے کہ طوفاں ہوں میں
ہوں وہ مضمون کہ مشکل ہے سمجھنا میرا
کوئی مائل ہو سمجھنے پہ تو آساں ہوں میں

(باقیات اقبال، ۱۴۳)

یہ ۱۹۰۳ء تک کی تصویر ہے۔ ۱۹۰۴ء میں اقبال نے پھر ایک معرکہ آرا ترکیب بند لکھا جس کا عنوان ہے ''تصویر درد''۔ نہیں منت کش تاب شنیدن داستاں میری۔ یہ نظم اقبال نے اسی سال یعنی ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں پڑھی لیکن ابھی چند برسوں میں اقبال نے چند قطعات نما نظموں کے علاوہ چند مثنوی نما نظمیں بھی کہیں، مثلاً ایک پہاڑ اور گلہری، ایک گائے اور بکری، بچے کی دعا، ہمدردی، ماں کا خواب، پرندے کی فریاد، خفتگان خاک سے استفسار، شمع و پروانہ، صدائے

درد، آفتاب، شمع، درد عشق، گل پژمردہ، سید کی لوح تربت، ماہ نو، انسان اور بزم قدرت، رخصت اے بزم جہاں اور طفل شیر خوار، دو ایک مسدس بھی کہے۔ آفتاب صبح اور موج دریا اور اگر آپ نظم بعنوان ''شاعر'' کو جو ایک ہی بند پر مشتمل ہے مسدس ہی سمجھیں تو گویا تین مسدس اور ایک چھوٹا سا ترکیب بند کہا جس کا عنوان ہے ''عشق اور موت'' تو گویا متروک کلام کو اگر پیش نظر رکھیں تو یہ اقبال کا آخری مسدس ورنہ دراصل آخری مسدس جواب شکوہ ہے جو ۱۹۱۲ء کی تخلیق ہے۔

جہاں تک اقبال کا تعلق ہے انہوں نے طویل فارسی مثنویوں مثلاً اسرار خودی، رموز بے خودی، گلشن راز جدید، بندگی نامہ، مسافر اور پس چہ باید کرد اے اقوام شرق وغیرہ میں روایت کی پابندی کی ہے لیکن مختصر مثنویوں میں خواہ وہ فارسی میں ہوں خواہ اردو میں، انہوں نے اس پابندی کو پیش نظر نہیں رکھا۔ اردو کلام کی بات یہ ہے کہ ساقی نامہ، پیر و مرید اور ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام تو مثنوی کی مروجہ بحروں میں ہیں لیکن باقی مثنویاں غیر مروجہ بحروں میں ہیں۔ غالباً یہی سبب ہے کہ ان مثنویوں کو جو مثنوی کی مروجہ بحروں میں ہیں، اونچے پائے کی شاعری ہونے کے باوجود اہل نظر نے مثنویوں کے زمرے میں شامل نہیں کیا اور اقبال کی اردو مثنویوں کا ذکر جب بھی آیا، والدہ مرحومہ کی یاد میں یا گورستان شاہی کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ ساقی نامہ، پیر و مرید اور ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام ہی کو درخور اعتنا سمجھا گیا اور پھر ان مثنویوں کی ایک خصوصیت اور بھی ہے کہ اقبال نے چند اشعار کے بعد ٹیپ کا شعر لا کر انہیں مختلف بندوں میں تقسیم کر دیا ہے حالانکہ مثنوی اس طرح کے ضابطے سے بے نیاز ہوتی ہے۔ کہیں کہیں اقبال کا یہی رویہ ترکیب بند کی جانب بھی رہا ہے۔ اب ضابطہ تو یہ کہتا ہے کہ ترکیب بند کے ہر بند میں اشعار کی تعداد یکساں ہو لیکن اقبال نے اس ضابطے سے کہیں کہیں انحراف کیا ہے۔ مثلاً ''سیر فلک'' ایک چھوٹا سا ترکیب بند ہے جو صرف دو بندوں پر مشتمل ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے بند میں چار شعر ہیں اور دوسرے میں دس۔

مثنوی کی غیر مروجہ بحروں میں مثنوی لکھنے اور انہیں کہیں کہیں مختلف بندوں میں تقسیم کر دینے سے یا ترکیب بند کے مختلف بندوں میں تعداد اشعار میں کمی بیشی کرنے سے اقبال کے شاعرانہ مزاج کا ایک نمایاں پہلو ہمارے سامنے آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ روایت کا احترام اور روایت سے بغاوت کا ایک حسین امتزاج اقبال کے احساس میں موجود ہے۔ اس طرح کی بغاوت اقبال نے صنف غزل میں بھی کی ہے مثلاً انہوں نے ضابطے کے خلاف کہیں کہیں غزل کو ٹیپ کے شعر پر ختم کیا ہے۔

قطعے کا ذکر آ گیا ہے تو اس سلسلے میں دو ایک باتیں اور بھی کہنا چاہوں گا۔ اقبال نے کہیں تو اپنے قطعے پر عنوان کے طور پر لفظ قطعہ ہی لکھا ہے اور اس طرح کے تمام قطعے مطلع کے بغیر شروع ہوتے ہیں۔ کہیں عنوان کے طور پر لفظ قطعہ نہیں لکھا لیکن اس طرح کی بعض منظومات بھی ہیں قطعات بھی۔ یہ اور بات ہے کہ یہ منظومات خاصے طویل قطعے ہیں اور کہیں کہیں یہ منظومات مطلع سے شروع ہو جاتی ہیں۔ گویا ان قطعات کے مطالعے سے بھی مزاج اقبال کا وہی پہلو سامنے آتا ہے جس کا ذکر میں پہلے کر چکا ہوں یعنی بیک وقت روایت کا احترام اور روایت سے اختلاف۔ اقبال نے اوزان اور بحر میں تحریف نہیں کی۔ ''نظم آزاد'' نظم معرا یا نثری نظم نہیں کہی لیکن مختلف اصناف کے تعلق سے مروجہ اور مسلمہ ضابطوں کی پابندی نہ کر کے اور بعض اصناف کو اپنے بنائے ہوئے سانچے میں ڈھال کر نئی نسل کو یقیناً اوزان اور بحر میں تحریف کرنے کا رستہ دکھایا ہے۔

قصیدہ ہیئتی اعتبار سے بھی ایک صنف سخن ہے اور موضوعی اعتبار سے بھی۔ اقبال نے ساری زندگی میں چار قصیدے لکھے۔ جہاں تک ہیئتی اعتبار سے قصیدے کا تعلق ہے یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اقبال کو اس صنف میں بھی وہ قادر الکلامی حاصل ہے جو ہمارے اہم قصیدہ نگار شعرا مثلاً ذوق اور سودا کو حاصل ہے۔ اس ضمن میں اقبال فارسی شعراء میں بھی بڑا اونچا مقام رکھتے ہیں۔ اقبال پتھریلی زمین کو کس طرح پانی کر دیتے ہیں یہ کمال فن ان کا صرف ان کے قصائد ہی میں نظر آتا ہے۔ اگر اقبال نواب بہاول پور کی شان میں قصیدہ نہ لکھتے تو ان کے کمال فن کا یہ پہلو قارئین اقبال کی نظر میں پوشیدہ رہتا۔ اس قصیدے کی ردیف ''زمیں'' ہے اور قافیہ ہے اختر، مصدر، گوہر، اسکندر، احمر وغیرہ۔

قصیدہ نومبر ۱۹۰۳ء کے ''مخزن'' میں شائع ہوا تھا۔

بزم انجم میں ہے گو چھوٹا سا اک اختر زمیں

آج رفعت میں ثریا سے بھی ہے اوپر زمیں
اوج میں بالا فلک سے مہر سے تنویر میں
کیا نصیبہ ہے رہی ہر معرکے میں سرزمیں
انتہائے نور سے ، ہر ذرہ اختر خیز ہے
مہر و ماہ و مشتری صیغے ہیں اور مصدر زمیں

یہ تشبیب کے اشعار ہیں۔اب گریز کا حصہ دیکھیے:

چاندنی کے پھول پر ہے ماہ کامل کا سماں
دن کو ہے اوڑھے ہوئے مہتاب کی چادر زمیں
آسماں کہتا ہے ظلمت کا جو ہو دامن میں داغ
دھوئے پانی چشمۂ خورشید سے لے کر زمیں

گریز کے بعد حسب دستور مدح کے اشعار ہیں

چومتی ہے دیکھنا جوش عقیدت کا کمال
پائے تخت یادگار عم پیغمبر زمیں

(باقیات اقبال،۱۸۵)

اب دیکھیے قصیدے کے تمام لوازم اس قصیدے ''دربار بہاول پور'' میں جمع ہیں۔تشبیب بھی ہیں۔گریز بھی، مدح بھی، پندونصائح بھی اور دعا بھی لیکن ایک شے اگر نہیں ہے تو وہ قصد ہے۔قصیدے میں یا اپنی زندگی میں اس طرح کا قصد جو قصیدے کا جزو لاینفک ہے، اقبال کے درویشانہ مزاج سے ہم آہنگی نہیں رکھتا اور اسی قصیدے میں یہی فقدان قصد اس قصیدے کا شاعرانہ مرتبہ بلند تر کردیتا ہے اور اسی فقدان اشعار قصد میں اقبال کے نظریہ فن پر بھی روشنی پڑتی ہے اور اصناف نظم کی جانب ان کے رویے پر بھی۔

قصیدے کے ساتھ ہی مرثیے کا ذکر بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔فارسی شاعری میں مرثیے بالعموم ترکیب بند کے انداز میں لکھے گئے ہیں یا ترجیع بند کے انداز میں۔ترجیع بند تو خیر اقبال کے یہاں سرے سے معدوم ہے اور میری ناقص رائے میں اس کا جو سبب ہوسکتا ہے وہ اسی مقالے میں اپنے صحیح مقام پر میں عرض کردوں گا۔یہاں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ انیس نے مرثیے کو مسدس کا لباس پہنا کر مرثیے کے موضوع اور مسدس کو یک جان کردیا ہے۔اقبال نے اس ضمن میں میرانیس کی پیروی نہیں کی۔

میں نے شروع میں ان اصناف سخن کی نشان وہی کرتے وقت جن میں اقبال نے اپنا کلام ہمیں دیا ہے،تاریخ گوئی کا ذکر نہیں کیا ہے۔معلوم نہیں تاریخ گوئی کوئی الگ صنف سخن ہے یا نہیں لیکن اقبال کا کلام اس صنف سے بھی خالی نہیں اور اگرچہ اس صنف میں اقبال نے کسی ایسی تحریف یا تصرف سے کام نہیں لیا جس سے انہوں نے مثنوی، ترکیب بند، قصیدے اور مرثیے میں لیا ہے لیکن فن تاریخ گوئی میں انہیں جو ید طولی حاصل تھا اس کی مثال اقبال کے ہمعصروں یا اقبال کے بعد آنے والے شاعروں کے یہاں بہت کم ملے گی۔دراصل اقبال نے زیادہ تر تاریخیں فارسی شعر میں نکالیں۔عربی میں بھی انہوں نے مادہ ہائے تاریخ نکالے لیکن شاید ایک دو سے زیادہ نہیں۔اقبال کی مزاحیات سب کی سب قطعے کے انداز میں ہیں۔''بانگ درا'' کے مزاحیہ قطعات تو ہم سب کے سامنے ہیں۔

اب اقبال کی مثنوی اور ترکیب بند کے بارے میں ایک آدھ بات اور کہنا چاہوں گا اور وہ بھی محض اپنے اس نقطے پر زور دینے کے لیے کہ اقبال نے اصناف نظم کے مروجہ ضابطوں کی جس قدر پابندی کی ہے اتنا ہی ان سے انحراف بھی کیا ہے۔

''ستارہ'' ایک چھوٹا سا ترکیب بند ہے،صرف آٹھ شعر پر مشتمل، اگر ترکیب بند کے صرف ایک ہی بند کو ترکیب بند کہا جاسکتا ہے تو اقبال کے یہاں کتنے ہی قطعات ہیں جو ترکیب بند کے انداز سے شروع ہوئے ہیں اور اگر ان میں ایک ایک بند اور ہوتا تو ہم انہیں ترکیب بند کی ذیل میں رکھ سکتے تھے۔مثلاً نظم ''دل'' کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے۔یہ ایک ترکیب بند ہی کا حصہ ہے لیکن چونکہ اس نظم میں سے اقبال نے یہی ایک بند ہی منتخب کیا اور باقی قلمزد کردیے، اس لیے ضابطے کے تحت یہ ترکیب بند نہ رہا ورنہ اسے ترکیب بند کہنے میں کوئی تامل نہیں۔''بزم انجم'' بھی ترکیب بند ہے لیکن اسی صنف سخن کے تحت آنے والی اکثر نظموں کی طرح اس نظم میں یہ پابندی نہیں کی گئی کہ ہر بند میں اشعار کی تعداد یکساں ہو۔اگر صرف ''بانگ درا'' کی نظموں کو پیش نظر رکھا جائے اور چھوٹے چھوٹے ترکیب بندوں کو جو دس دس بارہ بارہ اشعار پر مشتمل ہیں نظر انداز کردیا جائے تو ''تصویر درد'' پہلا ترکیب بند ہے جو بالالتزام ترکیب بند کے طور پر لکھا گیا ہے۔اگر متروک کلام کو بھی سامنے رکھیں تو اس سے پہلے چھے طویل ترکیب بند موجود ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ صنف اقبال کی خاصی محبوب

صنف رہی ہے۔ مخمس، اگر میں غلطی نہیں کرتا تو اقبال کے یہاں صرف دو ہیں۔ ایک "بانگ درا" میں اور دوسرا "بال جبریل" میں۔ اب تعداد کے پیش نظر تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مخمس اقبال کی محبوب صنف نظم ہے لیکن یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ انہی دو میں ایک میخانہ الہام کی حیثیت رکھتا ہے اور وہ مخمس یہ ہے:

کھول آنکھ، زمیں دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ
مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایام جدائی کے ستم دیکھ، جفا دیکھ
بیتاب نہ ہو معرکہ بیم و رجا دیکھ

(بال جبریل، ۱۳۲/۴۲۴)

ایک عجیب بات یہ ہے کہ جو اصناف نظم اردو میں نایاب یا کمیاب ہیں، اقبال نے انہیں بھی ہاتھ لگایا ہے مثلاً مثلث اور مسبع۔ اول الذکر کی ایک مثال "ابن سینا" ہے اور ثانی الذکر کی "حسن و عشق" اگرچہ اقبال نے گیت کی صنف کو نہیں اپنایا لیکن جہاں تک ان کے کلام کے صوتی آہنگ کا تعلق ہے وہ اول سے آخر تک ایک گیت ہی کی دلکشی رکھتا ہے۔ خیر اس بات سے قطع نظر، اگر اقبال کے کلام کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو ایسی نظموں کا سراغ مل جاتا ہے جو گیت کے مزاج کی پرورش کر رہی ہیں اور جن سے گیت کے دھارے پھوٹتے نظر آتے ہیں مثلاً ایک تو ہے "او غافل افغان" جس کی زبان گیت کی زبان سے زیادہ قریب ہے بہ نسبت اقبال کی زبان سے۔ سرور صاحب کا کہنا ہے کہ اگر اقبال کے نزدیک یہ گیت نہ ہوتا تو یہ مصرع اس نظم میں نہ آتا:

اونچی جس کی لہر نہیں ہے وہ کیسا دریا

(ضرب کلیم، ۱۶۹/۶۳۱)

سرور صاحب کا یہ نکتہ خاصا وزن دار ہے لیکن اس کے ساتھ میں یہ بھی اضافہ کروں گا کہ اپنے بچپن میں پشتو کا ایک گیت ہم پٹھانوں کی زبان سے سنا کرتے تھے اور اس گیت کا انداز بالکل یہی ہوتا تھا جو اپنی خودی پہچان کا ہے۔ فعلن فعلن، فعلن، فعلن، فعلن، فعلن، فعل کے دو مصرعوں کے بعد دو مصرعے فعلن، فعلن فعل کے۔ اب مجھے ٹھیک سے یاد نہیں جب ہم گیت کا ذکر کرتے ہیں تو خیال "اے وادی لولاب" کی جانب بھی جا نکلتا ہے جس میں ہر دو مصرعوں کے بعد "اے وادی لولاب" کا ٹکڑا آتا ہے۔ گیت نما نظموں یا گیتوں کی مثالیں فارسی شاعری میں زیادہ ہیں "بانگ درا" کی نظم "حسن و عشق" کو بھی اسی ذیل میں رکھا جا سکتا ہے۔ جب چھے مصرعوں کے بعد ایک تنہا مصرع بند کو مکمل کرتا ہے اور اس مصرعے کی بدولت اس نظم کا آہنگ گیت کے ساتھ جا ملتا ہے۔ ایک اور صنف جسے ہم تمثیلی نظم کہتے ہیں اقبال کے ہاتھ میں آ کر خوب پھلی پھولی۔ ان نظموں کے مکالماتی پہلو نے اردو شاعری کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا ہے۔ جہاں تک ان نظموں کا تعلق ہے اقبال نے کہیں تو ایک ہی بحر کو اپنا ذریعہ اظہار بنایا جیسے "تقدیر" (ابلیس و یزداں) یا جبریل و ابلیس یا ابلیس کی مجلس شوریٰ، اور کہیں مختلف کرداروں کے لیے مختلف بحریں استعمال کر کے موسیقی کا جادو جگایا جیسے "عالم برزخ"۔

فقر ایک ایسا چھوٹا سا قطعہ ہے جسے ہم مسدس بھی کہہ سکتے ہیں اور مثنوی بھی۔ اس میں چھے مصرعے ہیں مقفیٰ (اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری) ضرب کلیم میں بھی اس طرح کی مثالیں ہیں مثلاً "جدت" اور "رومی" اقبال کی مثنوی کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک تو اقبال نے اکثر عظیم مثنویاں مثنوی کی بحروں میں نہیں لکھیں دوسرا انہیں ضابطے کے خلاف مختلف بندوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

اقبال نے جب طویل مثنویاں کہیں فارسی میں مثلاً اسرار و رموز گلشن راز جدید، بندگی نامہ، جاوید نامہ، مسافر اور پس چہ باید کرد اے اقوام شرق یا اردو میں ساقی نامہ تو اس صنف کی مروجہ بحروں میں کہیں لیکن جب انہوں نے مروجہ بحروں سے انحراف کیا تو یہ اتفاقی امر نہیں رہا ہوگا بلکہ انہوں نے بالالتزام ایسا کیا ہوگا۔ کیونکہ اس طرح کی تحریف کی مثالیں ایک دو نہیں ہیں، بہت ہیں۔ مثلاً "رات اور شاعر" ایک مکالمہ ہے رات اور شاعر کے درمیان۔ اس نظم کے دونوں حصے دو الگ الگ بحروں میں ہیں۔ رات یوں بات کرتی ہے:

کیوں میری چاندنی میں پھرتا ہے تو پریشاں

(بانگ درا، ۱۷۳)

اورشاعر یوں جواب دیتا ہے:

میں ترے چاند کی کھیتی میں گہر بوتا ہوں

(بانگ درا،۱۷۳)

"غرہ شوال" یا "ہلال عید" مثنوی کے انداز میں شروع ہوئی ۔ پہلا بند مثنوی ہے لیکن دوسرے بند میں شاعر کی طبیعت ترکیب بند کی جانب چل نکلی۔ "انسان" ایک ایسی مثنوی ہے جس کے شروع میں صرف ایک مصرع ہے ۔ قدرت کا عجیب ستم ہے اور یہ کوئی ضمنی عنوان نہیں ہے بلکہ باقاعدہ نظم کا حصہ ہے یعنی یہ نظم اسی مصرعے سے شروع ہو رہی ہے: "فلسفہ غم" مسدس کے طور پر شروع ہوتی ہے

گو سراپا کیف عشرت ہے شراب زندگی

(بانگ درا،۱۵۵)

لیکن پہلے ہی بند کے بعد اس نے مثنوی کی صورت اختیار کر لی ہے اور آخر تک مثنوی کے طور پر چلی ہے۔ یہ اسی نظم کا آخری شعر ہے جو آج زباں زد خاص و عام ہے:

مرنے والوں کی جبیں روشن ہے اس ظلمات میں
جس طرح تارے چمکتے ہیں اندھیری رات میں

اقبال کے یہاں اصناف نظم میں یہ تمام تحریفیں ہمیں شاعری کے متعلق اقبال کے اس قول کی یاد دلاتی ہیں جس میں وہ کہتے ہیں کہ فن کا مقصد حسن ہے نہ کہ سچائی ۔لیکن اقبال نے اپنے فن میں سچائی کو صرف برقرار ہی نہیں رکھا بلکہ شعر کی زبان دیتے وقت اسے خوبصورت اور دلکش بنانے کی طرف متوجہ رہے ہیں اور اس کے پیش نظر مروجہ اصناف نظم میں طرح طرح کی تبدیلیاں انہوں نے کیں ۔ یہ تبدیلیاں جو روایت کے احترام اور روایت سے بغاوت کا ایک حسین امتزاج ہیں انواع میں اتنی زیادہ ہیں کہ ان سے مروجہ بحروں میں تصرف کے نئے جادے کھلتے نظر آتے ہیں اور ان تمام تصرفات اور تحریفات کا جواز اقبال کے ان شعروں موجود ہے۔

دیکھے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے
افلاک منور ہوں ترے نور سحر سے
خورشید کرے کسب ضیا تیرے شرر سے
ظاہر تری تقدیر ہو سیمائے قمر سے
دریا متلاطم ہوں تری موج گہر سے
شرمندہ ہو فطرت ترے اعجاز ہنر سے
اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

(ضرب کلیم،۵۸۴)

کتابیات:

اقبال، کلیات اقبال فارسی ،شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۹۰ء☆اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۹۰ء☆غلام رسول مہر(مرتب)سرود رفتہ ☆کلوروی، صابر، باقیات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان لاہور،۲۰۰۴ء

جگن ناتھ آزاد

افریقہ

ملت اسلامیہ کے مفکر اور شاعر کی حیثیت سے اقبال کی دلچسپی ایشیا کے بعد سب سے زیادہ افریقہ سے رہی ہے بالخصوص مسلم افریقہ سے جوان دنوں شدید کرب و بلا کی کیفیت سے گذر رہا تھا۔ اس پر برطانیہ، اٹلی اور فرانس کے استعماری سائے بڑے دبیز تھے۔ الجزائر، تیونس اور مراکش پر فرانس غالب تھا جبکہ مصر، سوڈان اور جنوبی افریقہ پر برطانوی اثرات تھے۔ برصغیر کی آزادی، مسلم روس کی آزادی، فلسطین کی آزادی کے ساتھ ساتھ اقبال کو افریقہ کے مسلمان علاقوں کی آزادی سے بھی خصوصی دلچسپی تھی۔ ۱۹۱۲ء میں طرابلس کی جنگ میں فاطمہ بنت عبداللہ نامی عرب مسلمان لڑکی غازیوں کو پانی پلاتے ہوئے شہید ہوگئی جس پر اقبال نے نظم رقم کی اور اسے زبردست خراج تحسین پیش کیا۔

فاطمہ تو آبروئے امت مرحوم ہے
ذرہ ذرہ تیری مشت خاک کا معصوم ہے

فاطمہ گو شبنم افشاں آنکھ تیرے غم میں ہے
نغمۂ عشرت بھی اپنے نالۂ ماتم میں ہے
ہے کوئی ہنگامہ تیری تربت خاموش میں
پل رہی ہے ایک قوم تازہ اس آغوش میں

(کلیات اقبال اردو،۲۱۴)

اقبال نے فاطمہ کو خزاں رسیدہ گلستان میں امید کی کلی قرار دیا اور کہا کہ خرمن خاکستر اسلام میں ایسی کتنی ہی چنگاریاں ابھی پوشیدہ ہیں۔ اس المناک واقعہ سے بھی اقبال نے امید اور روشنی کی ایک کرن ڈھونڈ نکالی۔شکوہ میں بھی اقبال نے افریقہ میں تبلیغ اسلام کا ذکر کیا ہے کہ مسلمان کبھی یورپ اور کبھی افریقہ میں دعوت دین دیتے اور اسلام کی روشنی لیے پھرتے رہے۔

تھے ہمیں ایک ترے معرکہ آراؤں میں
خشکیوں میں کبھی لڑتے کبھی دریاؤں میں
دیں اذانیں کبھی یورپ کے کلیساؤں میں
کبھی افریقہ کے تپتے ہوئے صحراؤں میں

(کلیات اقبال اردو،۱۶۴)

اس طرح جواب شکوہ میں بھی افریقہ کا ذکر کیا ہے جس میں حبشہ کے حوالے سے حضرت بلالؓ حبشی کا ذکر کرتے ہوئے افریقہ کو کالی دنیا اور بلالی دنیا کہا ہے اور اسے بلالؓ جیسی صاحب ایمان شخصیات پیدا کرنے والا مردم خیز خطہ قرار دیا ہے:

مردم چشم زمیں ، یعنی وہ کالی دنیا
وہ تمہارے شہدا پالنے والی دنیا
گرمیٔ مہر کی پروردہ ہلالی دنیا
عشق والے جسے کہتے ہیں بلالی دنیا
تپش اندوز ہے اس نام سے پارے کی طرح
غوطہ زن نور میں ہے آنکھ کے تارے کی طرح

(کلیات اقبال اردو،۲۰۷)

افریقہ کو کالی دنیا، شہدا پالنے والی دنیا، بلالی دنیا کہہ کر اقبال نے اس سرزمین سے بھی عقیدت کا اظہار کیا کیونکہ اس میں حبشہ ہے جہاں مسلمانوں نے پہلی بار ہجرت کی اور وہاں کے عیسائی بادشاہ نجاشی نے حضور ﷺ کی رسالت کی تصدیق کی، مسلمانوں کو پناہ دی، حضرت جعفر بن طیار کے منہ سے افریقہ میں پہلی بار سورہ مریم کی تلاوت ہوئی اور نجاشی نے مسلمانوں کو قریش مکہ کے حوالے کرنے سے انکار کر دیا۔حضرت بلالؓ کا تعلق بھی اسی حبشہ سے تھا جسے آج کل ابی سینیا کہا جاتا ہے۔حبشہ پر جب اٹلی (اہل یورپ) نے ۱۹۳۵ء میں چڑھائی کی تو اقبال نے اس کو انتہائی خطرناک قرار دیا کہ ابی سینیا پر حملہ بلا جواز ہے اور اس کا مقصد مسلمانوں کے وسائل کی لوٹ کھسوٹ ہے۔یہ حملہ یورپ کے اخلاقی زوال کی علامت ہے جو کمزور اقوام کو ہڑپ کرنے کے لیے بلاوجہ غارت گری کر رہے ہیں۔اقبال نے یہ نظم ۱۸ اگست ۱۹۳۵ء کو لکھی جس کا عنوان ہی ابی سینیا تھا۔

یورپ کے کرگسوں کو نہیں ہے ابھی خبر
ہے کتنی زہر ناک ابی سینیا کی لاش
ہونے کو ہے یہ مردہ دیرینہ قاش قاش
تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال
غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش
ہر گرگ کو ہے برہ معصوم کی تلاش
اے وائے آبروئے کلیسا کا آئینہ
روما نے کر دیا سر بازار پاش پاش
پیر کلیسیا ، یہ حقیقت ہے دلخراش

(کلیات اقبال اردو،۶۰۷)

اقبال کی یہ نظم اٹلی کے خلاف بلکہ پورے یورپ کے خلاف غم و غصہ سے بھری ہوئی ہے۔یورپ کو اقبال نے بھیڑیا کہا جس نے عیسائی اخلاقیات کی دھجیاں بکھیر کر رکھ دی ہیں اور محض غارت گری اور اقتصادی لوٹ کھسوٹ کے لیے کمزور قوموں پر حملہ شرافت کے منہ پر طمانچہ کے مصداق ہے۔اس نظم سے یورپی سامراجیت پر جہاں اقبال نے حملہ کیا ہے وہاں اسے سیاسی اور اخلاقی اقدار سے بھی بے بہرہ قرار دیا ہے۔اقبال کی اس نظم کو مظلوموں سے دردمندی اور مسلمانوں سے محبت کا بھی آئینہ کہا جا سکتا ہے جو افریقہ کی تحریکوں سے اقبال کو تھی۔اس ضمن میں مہدی سوڈانی کا ذکر بھی بے محل نہ ہوگا جس کے خلاف انگریزوں نے فوج کشی کی۔

فلک زہرہ پر اقبال نے "نمودار شدن درویش سوڈانی" کے عنوان کے تحت اس دور کی سیاست، اسلامی تحریکوں اور مغرب کا ان پر شدید اضطراب دکھایا ہے اور اقبال کہتے ہیں کہ مہدی سوڈانی جو ایک انقلابی درویش تھا اس سے ٹکرانے والے کو قبر نصیب نہ ہوئی وہ دریا میں فرعون کی طرح ڈوب کر مرا۔ اسی حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ اے فواد، اے فیصل اور اے ابن سعود کب تک تم غیر کے دست نگر بنے رہو گے۔ خاک بطحا کاش کسی اور خالد بن ولید کو جنم دے تا کہ وہ عالم کفر پر حملہ آور ہو۔ لکھتے ہیں:

اے جہان مومنان مشک فام
از تو می آید مرا بوئے دوام
زندگانی تا کجا بے ذوق سیر
تا کجا تقدیر تو در دست غیر

(کلیات اقبال فارسی، ۶۸۵)

اقبال مہدی کی زبانی مسلمان حکمرانوں کو حرکت اور جہاد کا درس دیتے ہیں۔ افریقہ کے مسلمانوں میں بیداری اور مسلم تشخص کے لیے تحریک میں مہدی سوڈانی کے اثرات گہرے طور پر موجود ہیں۔ اس نظم میں اسے کہتے ہیں کہ تم نے سرگذشت مصر و فرعون وکلیم کے آثار بھی دیکھے ہیں کہ فرعون دریا میں غرق ہوا کے چـنـر بھی۔ اقبال روح عرب کو بیدار کرنے کے لیے کہتے ہیں:

گفت اے روح عرب بیدار شو
چوں نیاگاں خالق اعصار شو
اے فواد اے فیصل اے ابن سعود
تا کجا بر خویش پیچیدن چو دود
زندہ کن در سینہ آں سوزے کہ رفت
درجہاں باز آور آں روزے کہ رفت

(جاوید نامہ، ۹۷)

فلک زہرہ پر ہی حضرت کلیم اللہ (موسیٰ) اور فرعون کو بھی اقبال نے دکھایا ہے جس سے رومی مکالمہ کرتے ہیں کہ بے ید بیضا ملوکیت حرام ہوتی ہے (جاوید نامہ، ۹۵) یعنی قوت کے بغیر حکومت ممکن نہیں۔

اقبال نے اپنے فارسی اور اردو کلام میں حضرت موسیٰ کلیم اللہ کا بے شمار مرتبہ ذکر کیا ہے۔ اسی طرح طور اور وادی سینا کو بھی بطور استعارہ استعمال کیا ہے جس سے حضرت موسیٰ کی عظمت اور جلالت کو فرعونی طاقتوں کے مقابل لا کر خدا کے کلام اور دین کی صداقت کا اظہار کیا ہے۔ کہتے ہیں:

عصر من دانندۂ اسرار نیست
یوسف من بہر این بازار نیست
نا امیدستم ز یاران قدیم
طور من سوزد کہ می آید کلیم

(اسرار خودی، ۷۶)

یعنی میرا عہد وقت اور تاریخ کے اسرار کو نہیں سمجھتا اور اس سے عبرت حاصل نہیں کرتا۔ میرے افکار کا طور آج بھی جل رہا ہے کہ شاید کوئی کلیم آ کر فرعونی قوتوں کو پامال کرے (مزید تفصیل کلیم اللہ کے عنوان کے تحت دیکھیے)۔

اقبال کے کلام میں افریقہ کے ایک بڑے ملک مصر کا بہت زیادہ حوالہ ہے جس کی تفصیل مصر کے مضمون میں بیان ہوگی۔ یہاں صرف اتنا ذہن میں رہے کہ اقبال، پورٹ سعید پر بھی گئے اور جامعہ ازہر بھی تشریف لے گئے جہاں کے ایک عالم مصطفیٰ المراغی برصغیر کے اچھوتوں میں تبلیغ اسلام کے لیے بھی آئے جس پر اقبال نے کہا کہ یہ کام برصغیر کے علما کو خود کرنا چاہیے۔ اقبال نے کئی خطوط پورٹ سعید سے اپنے دوستوں کو لکھے۔ اقبال نے سید جمال الدین افغانی کے ساتھی مفتی محمد عبدہ کا بھی کئی جگہ ذکر کیا ہے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنے ایک مقالہ میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حکومت ہند نے اقبال کو جنوبی افریقہ میں اپنا پولیٹیکل ایجنٹ بنا کر بھیجنا چاہا اور یہ عہدہ ان کے سامنے باقاعدہ پیش کیا، مگر شرط یہ تھی کہ وہ اپنی بیوی کو پردہ نہ کرائیں اور سرکاری تقریبات میں لیڈی اقبال کو ساتھ لے کر شریک ہوا کریں گے۔ اقبال نے اس شرط کے ساتھ یہ عہدہ قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا اور خود لارڈ ولنگڈن کو کہا کہ میں بے شک ایک گناہ گار آدمی ہوں احکام اسلامی کی پابندی میں بہت کوتاہیاں مجھ سے ہوئیں ہیں مگر اتنی ذلت اختیار نہیں کر سکتا کہ محض آپ کا عہدہ حاصل کرنے کے لیے شریعت کا حکم توڑ دوں (اقبال اور مودودی، ۳۵)

اس واقعہ کا حوالہ جوہر اقبال مرتبہ انجمن اتحاد جامعہ ملیہ اسلامیہ

دہلی مطبوعہ محبوب المطابع دہلی ص ۳۸۔۳۹ پر اور اقبال کا سیاسی کارنامہ از محمد احمد خان ص ۲۰۲ پر بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ آسامی علامہ اقبال کے ہم جماعت فضل حسین کی کوششوں سے پیش ہوئی جو چاہتے تھے کہ علامہ برطانوی سرکار کی ملازمت میں آجائیں تاکہ وہ برطانوی ہند میں ان کی مخالفت نہ کریں اور برصغیر کے سیاسی معاملات سے الگ ہو جائیں۔ فضل حسین کے بیٹے عظیم حسین نے سر فضل حسین کی انگریزی سوانح کے ص ۳۲۰ پر بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ افریقہ کے لیے اقبال کی دردمندی سے افریقہ کے مسلمان بھی آگاہ ہو چکے تھے چنانچہ انہوں نے اقبال کو افریقہ آنے کی دعوت بھی دی تھی، سید نذیر نیازی کے نام خط میں لکھتے ہیں:

''کل جنوبی افریقہ سے دعوت آئی ہے وہاں کے مسلمان مصر ہیں کہ یہاں کا دورہ ضروری ہے'' (کلیات مکاتیب اقبال، ۵۱۶)

کتابیات:

اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ اقبال، کلیات اقبال، فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ فاروقی، ابوراشد، اقبال اور مودودی، مکتب تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۸۰ء ☆ محمد احمد خان، اقبال کا سیاسی کارنامہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ عظیم حسین، فضل حسین، ایک سیاسی سوانح، مطبوعہ جمشید پریس، بمبئی، ۱۹۳۵ء ☆ جوہر اقبال، مرتبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی، مطبوعہ محبوب المطابع دہلی، ☆ برنی، مظفر حسین، کلیات مکاتیب اقبال، جلد سوم، ۵۱۶ اردو اکادمی، دہلی

وحید عشرت

افغانستان

علامہ اقبال نے نہ صرف برصغیر پاکستان و ہند کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ مملکت کا تصور پیش کیا بلکہ انہوں نے عالم اسلام کو بھی خواب غفلت سے بیدار کیا۔ علامہ نے عالم اسلام کو مغربی تسلط سے نجات دلانے کے لیے شاعری کو ذریعہ اظہار بنایا اور مختصر عرصے میں ایک عمدہ پیرایہ میں اتنا بڑا ذہنی انقلاب برپا کیا کہ انسانی عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ مسلم ممالک میں جہاں جہاں آزادی اور بیداری کی تحریکیں چل رہی تھیں، علامہ اقبال نے ان کو سراہا اور ان کو خراج تحسین پیش کیا۔ چنانچہ پورے عالم اسلام نے ان کے پیغام کو گہری توجہ کا مستحق جانا اور ان کے خیالات و افکار سے اثر قبول کیا۔ اس کے نتیجے میں ممالک اسلامیہ میں زندگی کی لہر دوڑ گئی۔ ان کے حوصلے بلند ہوئے اور ان میں باہم اشتراک و اتحاد اور ملت اسلامیہ کے احیا کا نیا شعور پیدا ہوا۔

اقبال اس بات کے داعی تھے کہ اگر ممالک اسلامیہ اغیار کے تسلط سے اور اپنے حکمرانوں کے ظلم اور جبر و استبداد سے نجات حاصل کر کے آزاد اور طاقتور بن جائیں تو وہ دن دور نہیں جب ابلیس کی کفن چور ذریت پر مشتمل انجمن اقوام کی جگہ اسلامی ممالک پر مشتمل ایک آزاد اور غیر جانبدار ''اسلامی جمعیت اقوام'' وجود میں آجائے گی جس سے کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے گی اور پوری دنیا اتحاد و یکجہتی اور امن و آشتی کا گہوارہ بن جائے گی۔

اتحاد اسلامی کے اس وفاقی اور جمہوری تصور میں افغانستان مرکزی اہمیت کا حامل ہے۔ دنیائے اسلام کی حیات نو کے لیے اقبال دہلی کی بجائے کابل کی جانب دیکھتے ہیں۔ ہزار مرتبہ کابل نکوتر از دلی است۔ کابل سے پھوٹنے والے طاقت کے سرچشمے اسلامیان ہند کو ہمیشہ سے قوت بخشتے چلے آرہے ہیں۔ بقول مولانا عبیداللہ سندھی

''دہلی کی سلطنت آخر میں ضعیف ہو گئی تھی لیکن اس پر ہاتھ ڈالنے کی ہمت انگریزوں کو اس وقت تک نہ ہو سکی جب تک انہوں نے پنجاب پر قبضہ کر کے دہلی اور کابل کا اتصال نہ توڑ دیا۔'' اقبال کو افغانستان کی جغرافیائی اہمیت کا احساس بھی تھا اور وہ اس حقیقت پر بھی نازاں تھے کہ یہ سرزمین طلسم فرنگ سے آزاد ہے اور اس کے باشندے غیرت دین سے بہرور ہیں'' (اقبال اور افغانستان، ۹) Modern Afghanistan (جدید افغانستان) نامی کتاب کے تعارف نامہ میں اقبال نے افغانستان کی اس جغرافیائی اہمیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''قدیم افغانستان دنیا کا بڑا تجارتی مرکز تھا اور ازمنہ وسطیٰ تک اس کا یہی حال رہا۔ ایشیا کی تاریخ اور سیاست میں اس ملک کی حیثیت بنیادی رہی ہے اور رہے گی (Thoughts and Reflections-231)۔

حضرت علامہ اقبال نے افغانوں (پٹھانوں) کی تاریخ، ان کی سیرت و کردار اور علاقائی اور عالمی سیاست میں ان کے منفرد مقام کے

بارے میں درج ذیل اشعار میں ایک طرح سے پیش گوئی کی ہے کیونکہ صدیوں سے ان کی تاریخ اسی حقیقت کی مظہر رہی ہے:

افغان باقی ، کہسار باقی
الحکم للہ، الملک للہ

(کلیات اقبال اردو، ۶۲۸)

اقبال نے ایک اور موقعہ پر اس عالمگیر حقیقت کو عیاں کیا ہے کہ فطرت اپنے مخصوص مقاصد رکھتی ہے جن کو وہی قوم پورا کر سکتی ہے جو فطرت کے قریب تر ہو، جس کی زندگی بے داغ اور بود و باش کے طریقے سادہ ہوں، جس کو تہذیب کی ظاہری چمک، تصنع اور بناوٹ نے پامال نہ کیا ہو، جس کی زندگی پر تکلفات کے پردے نہ پڑے ہوئے ہوں۔ اقبال کہتے ہیں:

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی یا مرد کہستانی

(ضرب کلیم، ۱۴۹)

ایشیا کی تمدنی تاریخ کے ایک عالم ہونے کے ناطے اور عالم گیر اسلامی اخوت کے مبلغ ہونے کی حیثیت سے اقبال نے افغانوں سے ہمیشہ بڑی توقعات وابستہ کیں اور مستقبل میں عالم اسلام کی قوت و ثروت میں افغانوں کے کلیدی کردار کو اجاگر کرنے کے لیے انہوں نے ملت افاغنہ کو مرکز و محور کا درجہ دیا۔ "جدید افغانستان" نامی کتاب کے پیش لفظ میں افغانوں کی تین نمایاں خصوصیات کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"ان کا گہرا مذہبی شعور، نسل اور مرتبہ کے امتیازات سے مکمل خلاصی اور کامل توازن جسے انہوں نے اپنے قومی اور مذہبی آدرشوں میں ہمیشہ برقرار رکھا۔ قدامت پسندی کا یہ جوش افغانوں کے لیے ہمیشہ قوت کا سرچشمہ رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اس کے ذریعے ماضی سے ان کا رشتہ زندہ و سلامت رہتا ہے اور وہ نئے زمانے کے مطالبات سے بے بہرہ نہیں ہو پاتے۔ ان کی قدامت پسندی نے انہیں اپنی روایات پر فخر کرنا سکھایا ہے لیکن روایت کے بوجھ سے ان کے اندر کی روح کے ارتقا میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی" (مقالات اقبال، ۲۰۷)۔

اقبال کے نزدیک افغان اور پٹھان ایک ہی قوم ہے اور وہ مغربی تہذیب و تمدن کے اثرات سے پاک ہیں۔ ان میں وہ تمام عناصر موجود ہیں جو کسی بھی خوددار، جفاکش اور بہادر قوم میں ہو سکتے ہیں۔ اسلحہ کا استعمال، قربانی کا جذبہ اور اپنی آن پر مر مٹنے کا حوصلہ اس قوم میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ افغان ایک ایسی قوم ہے جس نے کسی بھی غیر ملکی حکمران کی غلامی کا طوق اپنی گردن میں نہیں پہنا مگر اقبال کے نزدیک ان تمام خوبیوں کے باوجود وہ اپنی قوت اور بہادری کو اعلیٰ اور ارفع مقاصد کے لیے استعمال نہیں کر رہے ہیں۔ ان میں تعلیم کی کمی ہے۔ عالمی حالات سے انہیں آگاہی نہیں، ان کے ہاں صنعت و حرفت نہیں، قوت لایموت کے لیے انہیں شدید محنت کرنی پڑتی ہے، وہ حکمرانوں اور اپنے گرد و پیش کی سازشوں سے آگاہ نہیں۔ چنانچہ اقبال انہیں جھنجھوڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اے افغانو، اپنی خودی پہچانو، اور اپنی اصلیت اور حقیقت سے آگاہ ہو، اقوام عالم کی بساط پر اور مسلمانوں کی سیاست کے حوالے سے اپنا کردار ادا کرو کیونکہ مسلمانوں میں تم ہی آزادی کی نعمت سے بہرہ یاب ہو۔

اقبال نے "محراب گل افغان" کے کردار سے افغانوں کو درس خودی دیا۔ اقبال افغانستان اور سرحد کے علاقوں میں اسلامی اقتدار، مسلم تہذیب اور اسلامی روایت و ثقافت کی مرکزیت اور گہرا نفوذ دیکھتے ہیں اور ان کے نزدیک چند جزوی نقائص کے باوجود افغانی قبائلیت اور افغان معاشرہ انہیں اسلامی معاشرہ نظر آتا تھا۔ پروفیسر فتح محمد ملک اپنی کتاب "اقبال اور افغانستان" میں کہتے ہیں:

"اقبال کے ہاں اس سلسلے میں بظاہر اسلامیت سے افغانیت اور آفاقیت سے مقامیت کی جانب مراجعت دکھائی دیتی ہے مگر فی الواقع یہ مراجعت نہیں پیش قدمی ہے۔ یہ اسلامی اتحاد کے انقلابی تصور کو دنیائے اسلام میں عملاً جلوہ گر دیکھنے کی آرزو کا کرشمہ ہے۔ بات یہ ہے کہ اقبال اوپر سے مسلط کیے ہوئے کسی سامراجی اتحاد کے نہیں بلکہ اندر سے پھوٹنے والے رضاکارانہ اتحاد فکر و عمل کے داعی ہیں" (اقبال اور افغانستان، ۱)۔

"علامہ اقبال جہاں پوری حیات و کائنات کی گتھیاں سلجھانے میں مصروف و کوشاں تھے وہاں ان کو اپنے اردگرد کا بھی مکمل علم حاصل تھا۔ انہیں مسلمانوں کے تمام شعوب و قبائل اور ان کی خصوصیات کا حیرت انگیز حد تک صحیح علم تھا۔ وہ ان دانشوروں میں سے نہیں تھے جو پٹھانوں (افغانوں) کے لفظ کے ساتھ مسلمان کا لاحقہ لگا کر اپنی انتہائی بے خبری کا

ثبوت مہیا کرتے ہیں۔ علامہ اقبال جانتے تھے کہ ہر افغان (پٹھان) لازماً مسلمان ہوتا ہے۔ اس لیے افغان یا پٹھان کہہ دیا تو اس سے مراد مسلمان ہی ہے (اقبال اور افغانستان، ۳۵)۔

افغانستان جغرافیائی حیثیت سے اسلامی دنیا میں مرکزیت رکھتا ہے۔ افغانستان کے مشرق میں پاکستان، ریاست آزاد جموں و کشمیر، ہندوستان، بنگلہ دیش، ملائشیا، برونائی اور انڈونیشیا کے مسلمان ممالک ہیں تو شمال میں ازبکستان، آذربائیجان، ترکمانستان، تاجکستان، کرغزستان اور قازقستان کی نو آزاد اسلامی ریاستیں ہیں۔ مغرب کی جانب ایران، ترکی اور دنیائے عرب ہے اور جنوب میں بھی ایران اور پاکستان کا صوبہ بلوچستان ہے۔ یہ پورا مرکزی خطہ افغان یا پختون قبائل پر مشتمل ہے۔

افغانستان میں اس وقت ۲۱ سے زائد قبیلے اور قومیتیں پائی جاتی ہیں اور یہاں ۳۰ سے زائد زبانیں بولی جاتی ہیں۔ ان ۲۱ بڑے نسلی گروہوں میں شامل ہر قبیلہ اور ہر گروہ اپنی جگہ پر مستقل اکائی ہے۔ ان مشہور قبائل میں مندرجہ ذیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

پشتون، تاجک، فارسی واں، ازبک، ہزارہ، قزلباش، ایمک، مغل، ترکمن، کرغیز، بلوچ، پامیری، براہوی، نورستانی، گجر، جٹ، تاجی، عرب، ہندو سکھ اور یہود۔

ایک نامور عالم اور مورخ مولوی نجم الغنی خان رامپوری اپنی تصنیف "اخبار الصنادید" میں لکھتے ہیں:

"افغانوں میں یہ متفق علیہ تاریخی امر ہے کہ قیس مورث اعلیٰ ان کا بنی اسرائیل میں سے تھا۔ یہ بات یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں یعنی تینوں فرقوں نے بالاتفاق تسلیم کی ہے کہ حضرت عیسیٰ سے قریباً سات سو برس پہلے اشوریوں اور بخت نصر بابلی نے بنی اسرائیل کو گرفتار کر کے نینوا اور بابل میں پہنچا دیا تھا اور اس حادثے کے بعد بنی اسرائیل کے بارہ قبائل میں سے صرف دو قبیلے یہود اور بن یامین اپنے ملک واپس آئے اور دس قبائل ان کے (کلہم) مشرق میں رہے اور چونکہ اب تک یہود نہیں بتلا سکتے کہ وہ قبائل کہاں ہیں اور نہ انہوں نے ان سے خط و کتابت کے رشتہ کا تعلق رکھا۔ اس لیے اس واقعہ سے یہ احتمال پیدا ہوتا ہے کہ انجام کار وہ قومیں مسلمان ہو گئی ہوں گی۔ پھر جب ہم اس قصے کو اس جگہ چھوڑ کر افغانوں کے سوانح پر نظر ڈالتے ہیں کہ وہ اپنے باپ اور دادوں سے قدیم زمانے سے سنتے آئے ہیں کہ دراصل وہ اسرائیلی ہیں تو اس امر میں کچھ بھی شک وشبہ نہیں رہتا کہ یہ لوگ انہی جلاوطن دس قبائل میں سے ہیں جو مشرق میں ناپید نشانی بتلائے جاتے ہیں اور انہی اسرائیلیوں میں کشمیری بھی ہیں جو اپنی شکل اور پیرایہ میں افغانوں سے بہت کچھ ملتے ہیں (اخبار الصنادید، ۱۳۳)

بلاشبہ پختون، پشتون، روہیلہ، سلیمانی، پٹھان اور افغان سب ایک ہی قوم کے مختلف نام ہیں۔ یہ ان گمشدہ اسرائیلیوں کی اولاد ہیں جنہیں آشوریوں اور بابل والوں نے باری باری شام کے علاقوں سے مشرق کی طرف جلاوطن کیا تھا اور جن کا تذکرہ کتاب مقدس اور دیگر مشہور تاریخی کتابوں میں اکثر آتا ہے۔

"ایک قرینہ افغانوں کے بنی اسرائیل ہونے پر یہ ہے کہ افغانوں کا یہ بیان کہ قیس ہمارا مورث اعلیٰ ہے ان کی بنی اسرائیل ہونے کی تائید کرتا ہے کیونکہ یہودیوں کی کتاب مقدس میں جو کتاب تاریخ کے نام سے موسوم ہے، اس میں باب ۹ آیت ۳۹ میں قیس کا ذکر ہے اور وہ بنی اسرائیل میں سے تھا (اخبار الصنادید، ۱۳۱)۔

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ مولوی نجم الغنی خان رامپوری نے اپنی متذکرہ کتاب علامہ اقبال کی خدمت میں ارسال کی تھی۔ جس کے پڑھنے کے بعد علامہ اقبال کا بھی یہ یقین ہو چلا تھا کہ افغان بت پرست نہیں رہے۔ ۱۴ دسمبر ۱۹۱۸ء کو لاہور سے مولوی نجم الغنی رامپوری کے نام اپنے ایک مکتوب میں اقبال نے اس خیال کا بڑے ہی دلچسپ انداز میں اظہار کیا جس سے ایک طرف یہ بات بھی بخوبی آشکار ہوتی ہے کہ اقبال واقعی افغان شناس تھے اور انہیں ملت افاغنہ اور پشتو زبان کے بارے میں کس قدر معلومات حاصل تھیں۔ اور دوسری طرف علامہ نے لفظ افغان کی جو وضاحت کی ہے وہ بھی قابل ذکر ہے: (اقبال اور افغانستان"، ۳۳، بر خط کا متن) افغان یا پختون کو کسی بھی نام سے یاد کریں وہ اصلاً سامی ہیں اور نسل ابراہیمی سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ قوم پہلے شریعت موسوی پر اور پھر دعوت عیسوی پر قائم تھی اور جب ان تک خاتم النبیین حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کی دعوت اسلام پہنچی تو اس پر لبیک کہتے ہوئے مشرف بہ اسلام ہوئے۔

برصغیر پاکستان و ہند سے افغانوں کا، خواہ وہ افغانستان کے

ہوں یا سرحد کے، گہرا تعلق رہا ہے۔ برصغیر پر افغانوں نے ایک طویل عرصہ تک حکومت کی۔ خلجی، تغلق، لودھی اور سوری خاندان افغانوں سے تعلق رکھتے تھے اور ان کا برصغیر پر گہرا اثر رہا۔ بالخصوص شیر شاہ سوری برصغیر پاک و ہند کی تاریخ کا ایک ایسا حکمران ہے جس کا جواب پیدا نہیں ہوسکتا اور جو مغلوں کی تمام تر ترقیوں کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ خود مغل بھی افغانستان کے راستے برصغیر میں داخل ہوئے اور آریوں سے لے کر احمد شاہ ابدالی درانی تک تمام فاتحین برصغیر پر افغانستان کے راستے ہی آتے جاتے رہے۔ احمد شاہ ابدالی درانی نے مسلمانوں کی منتشر قوت اور خلفشار کے دور میں جب مرہٹے چھا رہے تھے، برصغیر پر حملہ کر کے ان کی قوت کو پاش پاش [illegible]۔

حضرت داتا گنج بخش سے لے کر دور جدید تک بے شمار صوفیائے کرام افغانستان ہی سے برصغیر پاک و ہند میں اسلام کی تعلیم اور تصوف پھیلانے آئے۔ ان میں حضرت حسین زنجانی، حضرت قطب الدین بختیار کاکی، بابا فرید الدین گنج شکر اور خواجہ حضرت معین الدین چشتی اجمیری جیسی عظیم ہستیاں بھی شامل ہیں۔

محمود غزنوی اور محمد غوری نے برصغیر میں [illegible] حکومت کی بنیاد رکھی [illegible] پاکستان [illegible] پہلی اینٹ بھی ان دونوں کی فتوحات سے رکھی گئی تو بے جا نہ ہوگا۔ افغان یا پٹھان برصغیر میں اسلامی تہذیب و تمدن اور ثقافت کے لانے والے ہیں۔ افغانستان سے تعلق رکھنے والے مسلمان بھی افغانوں کی وجہ سے ہی برصغیر میں فارسی زبان مروج ہوئی۔ برصغیر میں فارسی کا جو لب و لہجہ پایا جاتا ہے وہ افغانی ہے۔ برصغیر کے اسلامی مدارس میں جو فارسی میں [illegible] نزدیک افغانستان کی اہمیت کیا ہے؟ [illegible] ہے کہ ۱۹۳۳ء میں سفر افغانستان [illegible] موجودگی میں وسطی ایشیا کے [illegible] یہ پیش گوئی کی تھی کہ مستقبل میں تجارتی راستوں [illegible] اہمیت اختیار کر جائیں گے۔ اقبال نے کہا

''آئندہ سنٹرل ایشیا کا راستہ مشرق کو مغرب سے ملائے گا اور چونکہ یہ پورا راستہ اسلامی ملکوں سے ہو کر گزرے گا اس لیے اس انقلاب سے ان اسلامی ملکوں میں عظیم الشان اقتصادی و سیاسی انقلاب رونما ہوگا اور اس وقت پہلے کی طرح پھر افغانستان کو دنیا کی شاہراہ بننے کا موقع ملے گا۔ اس لیے ابھی سے اس کی تیاری کرنا چاہیے''(سیر افغانستان، ۸۹)

اقبال کے نزدیک افغانستان ایشیا کا دل ہے۔ افغانستان کی امن و سلامتی میں پورے ایشیا کا امن و استحکام اور سلامتی مضمر ہے اور افغانستان کے اندر افراتفری، بدامنی، فساد اور عدم استحکام کی وجہ سے پورے براعظم ایشیا میں عدم استحکام اور فساد ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال اپنی شاہکار کتاب ''جاوید نامہ'' میں افغانوں اور سرزمین افغانستان کی اہمیت کے بارے میں واضح پیشگوئی کرتے ہیں:

آسیا یک پیکر آب و گل است
ملت افغاں در آں پیکر دل است
از فساد او فساد آسیا
در کشاد او کشاد آسیا

(کلیات اقبال فارسی، ۶۵ے۔۶۶ے)

افغانستان کا مؤسس احمد شاہ ابدالی درانی کو قرار دیا جاتا ہے اس لیے کہ انہوں نے مختلف گروہوں اور قبائل میں بٹے ہوئے افغانوں کو متحد کر کے ایک مضبوط افغان حکومت کی بنیاد رکھی۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی نظم ''مسافر'' میں اقبال نے احمد شاہ ابدالی کا پورا ذکر بحیثیت ''مؤسس ملت افاغنہ'' کیا ہے ''از ضمیرش ملتے صورت پذیر'' جبکہ ''جاوید نامہ'' میں بھی [illegible] پانی پت کے فاتح کی حیثیت سے نہیں بلکہ ملت افاغنہ کو منظم و متحد کرنے والے کی حیثیت سے کی ہے۔ احمد شاہ ابدالی وہ شخص ہیں جنہوں نے مختلف قبائل کے تصور کو ختم کر کے افغان قومیت اور مملکت کے تصور کو افغانستان میں رائج کیا۔ چنانچہ اقبال احمد شاہ [illegible] تحسین پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں:

مرد ابدالی [illegible] [illegible]
داد افغاں را اساس ملتے

(کلیات اقبال فارسی، ۶۰ے)

اقبال ابدالی کی اس شان بے نیازی اور ادائے درویشانہ کا نقشہ اپنے اس شعر میں کچھ اس طرح کھینچتے ہیں:

از دل و دست گہر ریزے کہ داشت
سلطنت ہا برد و بے پروا گذاشت

(کلیات اقبال فارسی،۷۵۴)

احمد شاہ ابدالی سے علامہ اقبال کو ایک گونہ عقیدت تھی چنانچہ سفر افغانستان کے دوران علامہ اقبال احمد شاہ ابدالی کے مزار پر بھی گئے۔ اقبال نے اس واقعہ کو ''بر مزار احمد شاہ ابدالی بابا مؤسس ملت افغانیہ'' کے عنوان سے اپنی ''مثنوی مسافر'' میں درج کیا ہے۔ اس میں علامہ اقبال نے احمد شاہ ابدالی کی شخصیت اور اس کی فتوحات کا ذکر کیا ہے اور احمد شاہ ابدالی کو محمد فاتح کا ہم پلہ قرار دیا ہے کہ دونوں صف شکن، شمشیر زن اور صاحب سخن تھے۔

علامہ اقبال نے امیر امان اللہ خان فرمانروائے افغانستان کے نام ''پیام مشرق'' میں ''پیشکش'' کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے۔ اس کا عنوان اور اشعار کچھ یوں ہیں:

(بحضور اعلیٰ حضرت امیر امان اللہ فرمان روائے دولت مستقلہ افغانستان خلد اللہ ملکہ وجلالہ):

اے امیر کامگار اے شہریار
نوجوان و مثل پیراں پختہ کار
چشم تو از پردگیہا محرم است
دل میان سینہ ات جام جم است
عزم تو پائندہ چوں کہسار تو
حزم تو آساں کند دشوار تو
ہمت تو چوں خیال من بلند
ملت صد پارہ را شیرازہ بند

(کلیات اقبال فارسی،۱۸۵)

یہ نظم ۱۸۱ اشعار پر مشتمل ہے اور اس میں اقبال نے اعلیٰ حضرت امیر امان اللہ خان کو عصر جدید میں، جب مسلمان غلامی میں گرفتار تھے ایک ایسے مسلمان حکمران کے طور پر پیش کیا ہے جسے مثالی قرار دیا جا سکتا ہے اور اسے اسلامی روایات کا امین قرار دیا ہے۔

اقبال کے ملت افاغنہ اور سرزمین افغانستان کو اس قدر اہمیت دینے کے باعث افغان حکمرانوں میں اقبال کے لیے کشش اور محبت کے جذبات پیدا ہوئے، چنانچہ ۱۹۳۳ء میں افغانستان کے حکمران نادر شاہ نے افغانستان کی ہمہ جہتی ترقی اور ایک مربوط تعلیمی نظام وضع کرنے کے سلسلے میں علامہ سر محمد اقبال، علامہ سید سلیمان ندوی، اور سر راس مسعود کو افغانستان کے دورے کی دعوت دی۔ اکتوبر ۱۹۳۳ء میں یہ تینوں حضرات افغانستان تشریف لے گئے۔

کتابیات:

☆اقبال، ضرب کلیم، الفیصل ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆فتح محمد ملک، اقبال اور افغانستان، قومی ادارہ برائے مطالعہ پاکستان، قائداعظم یونیورسٹی اسلام آباد ۱۹۸۹ء ☆اقبال، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی، محمد عبداللہ قریشی، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۲ء ☆اللہ بخش یوسفی، یوسف زئی پٹھان محمد علی ایجوکیشنل سوسائٹی کراچی، ۱۹۷۳ء ☆اولف کیرو، پٹھان، اردو ترجمہ، سید محبوب علی، یونیورسٹی بک ایجنسی، پشاور، ۱۹۸۸ء ☆میر عبدالصمد خان، اقبال او رافغان، یونیورسٹی بک ایجنسی، پشاور، ۱۹۹۰ء ☆ریاض احمد سید، المیہ افغانستان، ہسٹاریکل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، اسلام آباد، ۱۹۸۱ء ☆عبدالغفار خان، زما ژوند اور جدوجہد، کابل دولتی مطبع، ۱۹۸۳ء ☆مدرار اللہ نقشبندی، خان عبدالغفار خان، سیاست اور عقائد، مرتبہ اکرام اللہ شاہد ابن مدرار، ادارہ اشاعت، مدرار العلوم، مردان، ۱۹۹۵ء ☆نجم الغنی خان رامپوری، اخبار الصنادید، جلد اول، مطبوعہ لکھنو، ۱۹۱۸ء ☆انوار اقبال، مرتبہ بشیر احمد ڈار، اقبال اکیڈمی پاکستان، کراچی ۱۹۶۷ء ☆اکرام اللہ شاہد، ایک تعارف ایک جائزہ، سلسلہ مطبوعات، ۱۹۸۷ء ☆اخوند درویزہ ننگرہاری، تذکرہ الابرار و الاشرار، ہند پریس باہتمام پیارے لال، دہلی، ۱۳۰۹ء ☆نعمت اللہ ہروی، تاریخ خانجہانی و مخزن افغانی، اردو ترجمہ، ڈاکٹر محمد بشیر حسین، اردو سائنس بورڈ، لاہور، ۱۹۸۶ء ☆سید سلیمان ندوی، سیر افغانستان، مجلس نشریات اسلام کراچی، ۱۹۸۷ء ☆اقبال، کلیات اقبال، جاوید نامہ، فارسی، خصوصی ایڈیشن، اقبال اکیڈمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء

☆ کلیات اقبال، مثنوی مسافر، ☆ قاضی ہدایت اللہ، مرتب، دیوان احمد شاہ ابدالی، پشتو اکیڈمی پشاور، ۱۹۶۳ء ☆ مصطفیٰ کمال پاشا، فتح افغانستان، جنگ پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۲ء ☆ الٰہ بخش یوسفی، سرحد اور جدوجہد آزادی، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ☆ روزنامہ مشرق، پشاور، ۲۷ نومبر ۱۹۹۷ء

اکرام اللہ شاہد

(۲)

افغانستان کے نادر شاہ سے اقبال کے دیرینہ تعلقات تھے۔ اقبال نادر شاہ کو اس زمانے سے جانتے تھے جب وہ جرنیل محمد نادر خان کی حیثیت سے پیرس میں افغانستان کے سفیر تھے۔ نادر شاہ بقول اقبال نصف پنجابی تھے کیونکہ ان کی والدہ کی جائے ولادت لاہور تھی اور لاہور ہی میں رہائش پذیر رہیں۔ نادر شاہ خود بھی ڈیرہ دون کے پڑھے ہوئے تھے اور اردو بڑی اچھی بولتے تھے۔ بلکہ اقبال کے ساتھ اردو ہی میں بات چیت کرتے تھے۔ اقبال کی ملاقات نادر شاہ سے کب ہوئی؟ اس کے متعلق وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ یہ بات مشہور ہے کہ وہ پہلی مرتبہ ۱۹۲۹ء میں ایک دوسرے سے لاہور ریلوے اسٹیشن پر ملے، جب نادر شاہ افغانستان جاتے ہوئے یہاں رکے تھے۔ نادر شاہ کا قد زیادہ لمبا نہ تھا اور ویسے بھی وہ دبلے پتلے سے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ نادر شاہ نے اقبال کو دیکھ کر کہا کہ میں تو سمجھتا تھا کہ آپ ایک لمبی چوڑی داڑھی والے بزرگ ہوں گے۔ اس پر اقبال نے جواب دیا کہ میرا خیال بھی یہ تھا کہ آپ کوئی قوی ہیکل قسم کے پہلوان ہوں گے مگر نہ تو شاعر اسلام نادر شاہ کی توقع کے مطابق نکلا نہ ہی غازی اسلام کی صورت اس ذہنی تصور سے مطابقت رکھتی تھی جو اقبال نے بنا رکھی تھی۔ اس کے بعد ایک روایت تو یہ ہے کہ اقبال نادر شاہ کو ایک طرف لے گئے اور انہیں بتایا کہ میں نے زندگی بھر میں دس ہزار کی ایک پونجی جمع کر رکھی ہے میں چاہتا ہوں کہ آپ اپنی مہم کے لیے اسے چندہ کے طور پر قبول فرمالیں۔ نادر شاہ کو اگرچہ روپے کی ضرورت تھی، مگر انہوں نے اقبال کی پونجی لینے سے معذرت کر دی۔ جب اقبال نے اصرار کیا تو یہ طے پایا کہ اقبال یہ روپیہ اپنے پاس رکھیں اور نادر شاہ کو جب اشد ضرورت پڑے گی وہ منگوالیں گے۔ نادر شاہ کو اس روپے کی ضرورت نہ پڑی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ گاڑی کی روانگی سے قبل اقبال نے نادر شاہ کو علیحدگی میں لے جا کر کہا تم ایک بڑی مہم سر کرنے جارہے ہو۔ میں ایک فقیر آدمی ہوں صرف دعاؤں ہی سے تمہاری خدمت کر سکتا ہوں۔ اتفاق سے اس وقت میرے پاس پانچ ہزار روپے موجود ہیں۔ اگر یہ حقیری رقم تمہارے کسی کام آسکے تو مجھے خوشی ہوگی۔ اس پر نادر شاہ کی آنکھوں میں آنسو آ گئے اور انہوں نے فقیر کی اس دین کو نیک شگون سمجھتے ہوئے بڑے احترام سے قبول کر لیا۔ خدا جانے یہ روایتیں کہاں تک درست ہیں۔ نادر شاہ نے افغانستان کی تباہ حالی کے متعلق ہندوستانیوں سے ہر قسم کی امداد و اعانت کی اپیل کر رکھی تھی اور راقم کی معلومات کے مطابق تو اقبال نے انہیں اپنی جیب سے پانچ سو روپے کی رقم پیش کی تھی جو انہوں نے اس وقت لوٹا دی بعد میں اقبال نے کئی طریقوں سے ان کی امداد جاری رکھی۔ نادر خان نے ہلال احمر فنڈ کھولا اور مالی امداد فراہم کرنے کے لیے سرمایہ اکٹھا کرنے کی غرض سے جلسے بھی منعقد کیے۔ یہ سب اس لیے کیا گیا کہ اقبال کے نزدیک افغانستان کی سالمیت اور آزادی مسلمانان ہند اور وسطی ایشیا کی بقا کے لیے اشد ضروری تھی۔

ستمبر ۱۹۳۳ء میں نادر شاہ نے تعلیمی امور کے بارے میں مشورے کے لیے اقبال، سید راس مسعود اور سید سلیمان ندوی کو افغانستان آنے کی دعوت دی۔ تعلیمی مقاصد کے حصول کے سلسلہ میں ہندوستان سے ان تین شخصیتوں کا انتخاب نہایت موزوں تھا، کیونکہ ان میں ایک تو مفکر تھا، دوسرا منتظم امور تعلیمی اور تیسرا عالم۔ افغان قونصل جنرل کی خواہش تھی کہ وہ تینوں ۱۳ اکتوبر ۱۹۳۳ء کو جشن استقلال کے موقع پر کابل پہنچیں، مگر اس قدر جلد پاسپورٹ تیار ہو سکنے کا امکان نہ تھا۔ بالآخر ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۳ء کو اقبال اور سید راس مسعود کے پاسپورٹ تو مل گئے اور ان دونوں نے ۲۰ اکتوبر ۱۹۳۳ء کو لاہور سے پشاور روانگی کا پروگرام بنالیا۔ روانگی سے قبل ۱۹ اکتوبر ۱۹۳۳ء کو اقبال نے ایک اخباری بیان میں اپنے سفر افغانستان کے مقصد کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

"تعلیم یافتہ افغانستان ہندوستان کا بہترین دوست ہو سکتا

ہے۔ کابل میں ایک نئی یونیورسٹی کا قیام اور ہندوستان اور افغانستان کی مغربی سرحد پر اسلامیہ کالج پشاور کو ایک دوسری یونیورسٹی میں منتقل کرنے کی اسکیم ہندوستان اور افغانستان کے درمیانی علاقہ میں آباد ہوشیار افغان قبائل کی فلاح و بہبود کے لیے بہت زیادہ ممد ثابت ہوگی۔ شاہ افغانستان نے ہمیں اس لیے دعوت دی ہے کہ ہم وہاں وزیر تعلیم کو کابل میں یونیورسٹی کے قیام کے سلسلہ میں مشورہ دیں۔ ہم نے اس دعوت کو قبول کرنا اپنا فرض سمجھا۔ کابل میں شائع ہونے والے مختلف رسالوں سے پتہ چلتا ہے کہ افغانوں کی نئی نسل نئے علوم کی تحصیل اور انہیں اپنے دین و تمدن کے سانچے میں ڈھالنے کی بے حد خواہشمند ہے۔ افغان فطرتاً بہت خلیق لوگ ہیں اور ہندوستانیوں کی حیثیت سے ہمارا فرض ہے کہ ہم ان کی ترقی میں ان کا ہاتھ بٹائیں۔ یہ امر بالکل واضح ہے کہ افغانوں میں ایک نئی بیداری پیدا ہو رہی ہے اور ہمیں امید ہے کہ ہندوستان کے اندر تعلیمی تجربہ کی روشنی میں ہم انہیں تعلیمی مسائل میں مفید مشورہ دے سکیں گے۔ میرے ذاتی خیال میں خالص سیکولر تعلیم سے خصوصاً مسلم ممالک میں اچھے نتائج در آمد نہیں ہوئے۔ بہرحال کسی نظام تعلیم کو قطعی نہیں کہا جا سکتا۔ ہر ملک کی اپنی ضروریات ہوتی ہیں اور ان ضروریات کی روشنی ہی میں اس کے نظام تعلیم کا تعین کیا جا سکتا ہے۔"

اقبال اور سید راس مسعود پشاور میں ٹھہرے، ۲۳ اکتوبر ۱۹۳۳ء کو کابل پہنچے اور انہیں کابل کی نئی آبادی دارالامان کے شاہی مہمان خانے میں ٹھہرایا گیا۔ سید راس مسعود کے ہمراہ پروفیسر ہادی حسن بطور سیکرٹری آئے تھے اور اقبال کے ساتھ سیکرٹری کی حیثیت سے غلام رسول خان بیرسٹر آئے تھے۔ علی بخش بھی ان کی خدمت کے لیے ہمراہ تھا۔ دو تین روز میں تعلیمی معاملات کے متعلق مشورہ کے سلسلہ میں چند اجلاس ہوئے جن میں اقبال، سید راس مسعود اور حکومت افغانستان کے بعض سرکردہ نمائندوں نے شرکت کی اور سید راس مسعود نے تمام کارروائی کے نوٹس بھی لیے، لیکن بدقسمتی سے ان حضرات کی تجاویز کا کوئی ریکارڈ موجود نہیں۔ کابل میونسپلٹی نے ان کے لیے ایک دعوت چائے کا اہتمام کیا۔ اقبال، سرور خان گویا کی معیت میں بابر کے مزار پر فاتحہ خوانی کے لیے بھی گئے۔ بابر کا مقبرہ کابل سے باہر ایک ویران سی پہاڑی کے دامن میں ہے۔ چھوٹی سی عمارت ہے اور قبر پر ایک بے گنبد سقف سی کھڑی کی ہوئی ہے۔ بعد ازاں اقبال اور سید راس مسعود کی ایک ملاقات نادر شاہ قصر دلکشا میں ہوئی۔ اس ملاقات کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اقبال نے نادر شاہ کو قرآن مجید کی ایک جلد تحفہ کے طور پر دی۔ اسی دوران عصر کی نماز کا وقت آ گیا اور نادر شاہ نے اقبال سے امامت کی درخواست کی، مگر بقول ظہیر الدین، اقبال نے کہا:

"نادر میں نے اپنی عمر کسی شاہ عادل کی اقتداء میں نماز پڑھنے کی تمنا میں گذار دی۔ آج جبکہ خدا نے فقیر کی اس مراد کو پورا کرنے کے اسباب مہیا کر دیئے ہیں تو کیا تو مجھے اس نعمت سے محروم کرنا چاہتا ہے۔ آج میں تیری اقتداء میں نماز پڑھوں گا۔ امامت تجھ کو کرنی ہوگی"۔

۲۶ اکتوبر ۱۹۳۳ء کی رات کو سید سلیمان ندوی ان سے آملے۔ اس شب سردار ہاشم خان صدر اعظم کے ہاں کھانا تھا۔ سید سلیمان ندوی تحریر کرتے ہیں کہ سردار ہاشم خان ہندوستانی مہمانوں کو کھانے کے کمرے میں لے گئے۔ کھانا میزوں پر لگا تھا اور ہر چیز یورپین طریقے سے آراستہ تھی۔ میز پر مختلف قسم کی باتیں شروع ہوئیں۔ سرور خان گویا نے سید سلیمان ندوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ مولانا پوچھ رہے ہیں کہ افغانستان کے ارباب کمال کے حالات تو رسالہ "کابل" میں شائع ہوتے رہتے ہیں، لیکن جس شخص نے سب سے پہلے اہل کابل کو اسلام کی دعوت دی اس کا ذکر ابھی تک نہیں کیا گیا۔ سب نے پوچھا کہ وہ کون بزرگ تھے۔ سید سلیمان ندوی نے بتایا، خراسان کے مقاتل بن حیان۔ بعد ازاں سردار فیض محمد خان وزیر خارجہ نے افغانستان کی تاریخ پر گفتگو شروع کی اور پنجاب کی قدیم سلطنتوں اور افغانستان کے تعلقات کا ذکر بڑی تفصیل کے ساتھ کیا۔ سید راس مسعود نے اپنے جاپان کے سفروں کی روئیداد سنائی اور اقبال نے فلسفہ و سیاست کے مختلف پہلوؤں پر بحث کی۔

کھانے سے فارغ ہو کر مہمان ملاقات کے پہلے کمرے میں اکٹھے ہوئے اور چائے، کافی، سگریٹ وغیرہ سے ان کی تواضع کی گئی۔ سردار ہاشم خان نے دریافت کیا کہ گانا سننے میں کوئی حرج تو نہیں، سید سلیمان ندوی نے فرمایا کہ بلا ساز کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن سردار ہاشم خان نے لفظ ساز کو سمجھے بغیر ارشاد کیا: ہمارے یہاں رنڈی منڈی نہیں ہوتی۔ مرد گاتے ہیں۔ اقبال نے ان کی تائید کی۔ اسی اثنا میں گویوں کا ایک دستہ آداب بجا لا کر قالین پر بیٹھ گیا اور نغمہ طرازی شروع کی۔ انہوں نے حافظ اور بیدل کی غزلیں سنائیں۔ رات کے گیارہ بجے تک محفل سماع گرم رہی۔

۲۷ اکتوبر ۱۹۳۳ء جمعہ کا دن تھا۔ نادر شاہ بمطابق معمول مختلف مسجدوں میں نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے جاتے تھے، مگر اس روز شہر کی سب سے بڑی جامع مسجد پل خشتی میں نماز پڑھنے آ رہے تھے۔ اقبال اپنے رفقا سمیت اسی مسجد میں نماز ادا کرنے کے لیے گئے۔ نمازی مسجد کے صدر دروازے سے لے کر محراب تک بھرے ہوئے تھے اور غریب مسلمانوں کی کمی نہ تھی۔ منبر پر ایک مولوی فارسی میں وعظ فرما رہے تھے۔ مہمانوں کو مقصورہ یعنی مسجد کے اس حفاظتی حصہ میں لے جایا گیا جو بادشاہ کے نماز پڑھنے کے لیے مخصوص تھا۔ تھوڑی دیر بعد نادر شاہ نہایت سادگی کے ساتھ مقصورہ میں داخل ہوئے اور مہمانوں سے مصافحہ کیا۔ وعظ کے اختتام پر اذان کے بعد سب سنتیں پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے تو خطیب نے عربی زبان میں خطبہ شروع کیا۔ آخر میں خطیب نے شاہ غازی و مجاہد شاہ نادر خان کا نام لیا تو نادر شاہ نے اپنے سینہ پر ہاتھ رکھ کر تواضعاً سر کو جھکا دیا۔ خطبہ کے بعد دوگانہ جمعہ اور اس کے بعد حسب معمول سنتیں ادا ہوئیں۔ دعا کے بعد نادر شاہ نے مہمانوں سے کہا کہ میں نے ابھی تک کھانا نہیں کھایا ہے، اگر آپ لوگ پسند فرمائیں تو میرے ساتھ چل کر کھانا تناول کریں، مگر دیگر ضروری کاموں کے سبب سب نے معذرت چاہی اور اس کے بعد نادر شاہ ان سے مل کر رخصت ہوئے۔

واپسی پر اقبال اور سید سلیمان ندوی کے ساتھ کار میں ایک اور شخص بھی بیٹھ گئے جن سے چینی ترکستان کے متعلق باتیں ہوتی رہیں۔ گفتگو کے دوران اقبال نے فرمایا: ”یورپ نے اپنی اس نئی ترقی میں اپنا سارا زور بحری طاقت پر صرف کیا اور ہر قسم کی تجارتی آمد و رفت اور سیر و سیاحت کے رستے دریائی رکھے اور اپنے انہی جہازوں کے ذریعہ سے مشرق و مغرب سے ملا دیا، لیکن اب یہ نظر آ رہا ہے کہ ان بحری راستوں کی یہ حیثیت جلد فنا ہو جانے کی۔ اب آئندہ مشرق وسطی (سنٹرل ایشیا) کا رستہ مشرق و مغرب کو ملائے گا اور تری کے بجائے خشکی کا راستہ اہمیت حاصل کرے گا۔ تجارتی قافلے اب موٹروں، لاریوں ہوائی جہازوں اور ریلوں کے ذریعہ مشرق و مغرب میں آئیں جائیں گے اور چونکہ یہ پورا رستہ اسلامی ملکوں سے ہو کر گذرے گا اس لیے اس انقلاب سے ان اسلامی ملکوں میں عظیم الشان اقتصادی، سیاسی انقلاب رونما ہوگا اور اس وقت پہلے کی طرح پھر افغانستان کو دنیا کی شاہراہ بننے کا موقع ملے گا، اس لیے ابھی سے اس کی تیاری کرنی چاہیے“۔

کھانا سب نے دارالامان پہنچ کر سردار فیض محمد خان، اللہ نواز خان اور سرور خان گویا کے ساتھ کھایا۔ چار بجے شام مجددی سلسلہ کے روحانی پیشوا ملا شور بازار نور المشائخ سے ملاقات کا وقت مقرر تھا۔ ملا شور بازار کا اصلی نام فضل عمر تھا اور کابل شہر، قبائل اور فوج میں بکثرت ان کے مرید تھے۔ ۱۹۱۸ء کی جنگ افغانستان میں وہ جرنیل محمد نادر خان کے ساتھ شریک جہاد رہ چکے تھے، لیکن جب امان اللہ خان نے اصلاحات کے اجراء کے معاملے میں حد اعتدال سے تجاوز کیا تو وہ افغانستان چھوڑ کر ہندوستان آ گئے۔ محمد نادر خان کی کامیابی کے بعد وہ واپس افغانستان گئے اور انہیں وزیر عدالت مقرر کیا گیا۔ انہوں نے کچھ عرصہ تک وزارت عدل کا کام انجام دیا، لیکن پھر اسے اپنی درویشی یا صوفیانہ مسلک کے خلاف تصور کرتے ہوئے عملاً اس سے دست کش ہو گئے۔ اقبال کے ساتھ سید سلیمان ندوی بھی انہیں ملنے کے لیے ان کی قیام گاہ پر تشریف لے گئے۔ ملا شور بازار ایک بار اقبال سے لاہور میں مل چکے تھے۔ ان کا مکان ایک تنگ گلی کے اندر تھا اور ہر قسم کے تزک و احتشام اور ظاہری آراستگی سے خالی تھا۔ باہر نشست گاہ بھی نہ تھی۔ زنانہ مکان تھا جہاں پردہ گرا کر ان لوگوں کو اندر جانے کی اجازت ملی۔ انہیں ایک لمبے کمرے میں لے جایا گیا، جس میں ایک طرف ایک پلنگ اور باقی زمین پر سادہ فرش بچھا تھا۔ پلنگ پر ملا شور بازار تشریف رکھتے تھے۔ اقبال اور سید سلیمان ندوی فرش پر جا کر بیٹھ گئے۔ ملا شور بازار کے پاؤں میں کوئی تکلیف تھی جس کے سبب چلنے سے معذور تھے۔ ہندوستان کے حالات اور افغانستان میں بچہ سقہ کے ہنگامہ کے متعلق باتیں ہوتی رہیں۔ چائے نوشی کے بعد انہوں نے اقبال کو خشک میوے (بادام اور انجیریں) تحفہ کے طور پر پیش کیے۔

ملا شور بازار کی قیام گاہ سے اقبال اور سید سلیمان ندوی اللہ نواز خان کے مکان پر گئے، جہاں افغانستان میں مقیم برصغیر کے تقریباً ڈیڑھ سو باشندوں نے ان کے اعزاز میں چائے کا انتظام کر رکھا تھا۔ سید راس مسعود وہیں پہنچ گئے تھے۔ دعوت باغ میں دی گئی تھی۔ کسی نے باغ کا فوارہ کھول دیا۔ چونکہ سردی خاصی تھی اور سید راس مسعود کو زکام تھا، اس لیے ان کے کہنے پر وہ بند کر دیا گیا۔ اس موقع پر سردار فیض محمد خان نے برجستہ یہ شعر پڑھا:

گوہر شہوار می سازد نثار مقدمت
ورنہ از فوارہ مقصود دگر کے دارد آب

پہلا مصرع کسی اور شاعر کا تھا، لیکن دوسرا مصرع ان کا اپنا تھا۔ اقبال نے احباب کے اصرار پر پہلے مصرع میں تبدیلی کر دی، مگر سید سلیمان ندوی کو پورا مصرع یاد نہ رہ سکا۔ فرماتے ہیں کہ شاید یوں تھا:

می شمارد قدر احسان شما
ورنہ از فوارہ مقصود دگر کے دارد آب

چائے سے فراغت کے بعد تصویریں اتاری گئیں اور تقریریں ہوئیں۔ میزبانوں کی طرف سے مولانا محمد بشیر نے مہمانوں کا خیر مقدم کیا اور انہیں مدعو کرنے پر حکومت افغانستان کا شکریہ ادا کیا۔ نیز ہندوستان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ مایوسی کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ مصیبت کے بعد راحت آتی ہے۔ مہمانوں کی طرف سے سید سلیمان ندوی نے تقریر کی اور کہا کہ تاریخ میں ہندوستان نے افغانستان کے معاملہ میں کئی دفعہ گناہ کا ارتکاب کیا ہے اور اب وقت ہے کہ ہمارے بھائی اپنے حسن خدمت سے ان گناہوں کا کفارہ ادا کریں۔ اس کے بعد اقبال نے ایک تقریر کی اور اسی پر جلسہ برخاست ہوا۔

۲۸، اکتوبر ۱۹۳۳ء کو سردار محمد ہاشم خان صدر اعظم مہمانوں کو ملنے کے لیے شاہی مہمان خانہ میں آئے اور دیر تک باتیں کرتے رہے۔ سید راس مسعود نے معدنیات اور سڑکوں کی اہمیت کا ذکر کیا اور اسی طرح اقبال نے بھی افغانستان میں سڑکوں کی تعمیر پر زور دیا اور فرمایا کہ آئندہ تجارتی آمد و رفت کے سلسلہ میں وسطی ایشیا اور افغانستان کی مرکزیت یقینی ہے۔ سردار محمد ہاشم خان نے کھانا ان کے ساتھ کھایا۔

سردار فیض محمد خان وزیر خارجہ اور اللہ نواز خان تقریباً روز انہیں ملنے کے لیے آتے تھے اور افغانستان کے انتظامی و تعلیمی امور پر گفتگو ہوتی تھی۔ اقبال اور سید راس مسعود تو ایک مرتبہ اکٹھے نادر شاہ سے [illegible] میں ملاقات کے لیے آئے تھے سید سلیمان ندوی بھی ان سے ملاقات کی خاطر قصر دلکشا گئے۔ نادر شاہ نے زیادہ تر گفتگو اردو میں کی اور انہیں یہ بھی بتایا کہ وہ ''معارف'' کو ہمیشہ پڑھتے ہیں۔ سید سلیمان ندوی نے مسئلہ تعلیم کے متعلق انہیں اپنے خیالات سے آگاہ کیا اور نوجوان افغانوں میں مذہبی شیفتگی و پابندی کے فروغ کے سلسلہ میں کابل میں دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ جیسی درسگاہ کے قیام کا مشورہ دیا۔ نادر شاہ نے آخر میں انہیں گذارش کی کہ وہ ہندوستان جا کر مسلمانوں کو یہ پیغام پہنچا دیں کہ آج ہم کو اور ان کو اتفاق اور اتحاد کی سب سے زیادہ ضرورت ہے اور ایک دوسرے کی حالت کو درست کرنے میں معاونت کی جائے تو بہتر ہے پھر فرمایا: ''میری کوشش ہے کہ افغانستان میں دین و دنیا کو جمع کر دوں اور ایک ایسے اسلامی ملک کا نمونہ پیش کروں جس میں قدیم اسلام اور جدید تمدن کے محاسن یکجا ہوں .... میں دین و ملت کا خادم ہوں اور افغانستان کو صرف افغانوں کا ملک نہیں بلکہ مسلمانوں کا ملک سمجھتا ہوں اور چاہتا ہوں کہ ہمارے مسلمان بھائی بھی اس کو اپنا ملک سمجھیں میرے بھائیوں کو کہہ دیجیے گا کہ دنیا میں ایک نئے انقلاب کا مواد تیار ہو رہا ہے۔ ضرورت ہے کہ مسلمان اپنی تعدادی، اقتصادی اور تعلیمی استعداد اس کے لیے پہلے سے تیار کر لیں۔ سید سلیمان ندوی نادر شاہ کی شخصیت کے بارے میں اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ نہایت شیریں اخلاق، منکسر المزاج، پرمحبت اور رقیق القلب تھے اور ان کی آنکھیں مولانا محمد علی کی طرح اشکباری کے لیے ہمہ وقت تیار رہتی تھیں۔

اسی روز یعنی ۲۸ اکتوبر ۱۹۳۳ء کو چار بجے شام شاہ محمود خان وزیر جنگ کے ہاں چائے کی دعوت تھی جس میں چیدہ چیدہ حضرات بلائے گئے تھے۔ چائے پر مختلف موضوعات پر گفتگو ہوتی رہی۔ سید سلیمان ندوی نے افغانستان میں مذہبی عربی تعلیم کے متعلق اپنی اسکیم کا ذکر تفصیل کے ساتھ کیا۔ ساڑھے سات بجے رات کابل کی انجمن ادبی یا یہاں کی رائل اکادمی نے ان کے اعزاز میں کابل ہوٹل میں ڈنر کا انتظام کیا ہوا تھا۔ سو سب کابل ہوٹل پہنچے۔ ادبی انجمن سے منسلک کابل کے اہل علم، اصحاب قلم اور تعلیم یافتہ نوجوان یہاں موجود تھے۔ انجمن کے سیکرٹری شہزادہ احمد علی خان درانی تھے جو اسلامیہ کالج لاہور کے تعلیم یافتہ تھے اور شاہی سیکرٹریٹ میں ایک معزز عہدے پر فائز تھے۔ یہ انجمن ہی ماہنامہ ''کابل'' بقول سید سلیمان ندوی بہت آب و تاب سے شائع کرتی تھی اور اقبال کے قیام کابل کے دوران اس ماہنامہ میں ایک نظم بعنوان ''پیام اقبال بملت کوہسار'' بھی چھپی تھی۔ جب سارے مہمان تشریف لے آئے تو صدر انجمن نے فارسی میں خطبہ استقبالیہ پڑھا، جس میں ہندوستان کے فضلاء اور سخنوراں کی تعریف و توصیف کے بعد اقبال کی علمی خدمات کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا

گیا تھا: ''ان کے قیمتی آثار تالیفات جن میں سے ہر ایک نے اخلاق، سعی و عمل، اجتماع، جذبات شرق و دولتی اور احساسات اسلام پرستی کی اہل ایشیا کے جسموں میں روح پھونکی ہے۔''

خطبہ استقبالیہ کے بعد افغانستان کے معروف شاعر عبداللہ خان نے مہمانوں کے اعزاز میں ایک طویل نظم پڑھی جس میں بہت سے اشعار اقبال سے متعلق تھے۔ پھر مہمانوں کی طرف سے پروفیسر ہادی حسن نے فارسی میں تقریر کی۔ بعد ازاں سید راس مسعود اٹھے اور اپنی برجستہ تقریر میں سید سلیمان ندوی کا بحیثیت عالم ذکر کرنے کے بعد اقبال کے متعلق فرمایا: ''میرے معزز دوست علامہ اقبال اس گروہ کے نمائندے ہیں جس نے قدیم و جدید عناصر کو ملا کر ان سے ایک روح پرور معجون تیار کیا ہے۔ میں نہ تو علماء کی جماعت سے ہوں اور نہ ہی شعراء کے فرقہ سے بلکہ میں نے اپنی تعلیم کا دور زیادہ تر یورپ کے ممالک میں ختم کیا ہے، لیکن میرا دل ان دونوں گروہوں کی عظمت و احترام سے سرشار اور لبریز ہے...... افغانستان کے نوجوانوں کو چاہیے کہ سفید بال والوں کی عزت و احترام کا ہر وقت خیال رکھیں۔ ایسا نہ ہو کہ اختلاف رائے سے ان کی قومی وحدت میں رخنہ پیدا ہو جائے۔ تاریخ شہادت دیتی ہے کہ مسلمانوں کے تمام نقصانات آپس میں نفاق اور تفرقہ کا نتیجہ رہے ہیں۔'' سید سلیمان ندوی نے اپنی جوابی تقریر میں ارشاد فرمایا ''سیاسی حالات ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور سیاسی تعلقات ٹوٹتے اور جڑتے رہتے ہیں، لیکن علمی و ادبی تعلقات دائم اور برقرار رہتے ہیں۔ سلطان محمود غزنوی کی تلوار عرصہ ہوا ٹوٹ گئی اور اس کی فتوحات کے اوراق صدیاں ہوئیں بکھر گئے لیکن حکیم سنائی غزنوی کا قلم اب تک باقی اور موجود ہے اور ان کی ادبی فتوحات کے اوراق کا شیرازہ اب تک منتشر نہیں ہوا۔ اہل سیاست کو ان کی شعبدہ بازیوں میں مصروف رہنے دیجیے اور آیئے کہ ہم علم و فن کے نام سے پیمان محبت و دوستی کو تازہ اور عہد رفاقت و آشنائی کو مستحکم کریں اور ہم دونوں اپنے اپنے وطن کے اندر رہ کر علم و ادب کے ایک جدید مشرق کی تعمیر میں دوش بدوش کام کریں۔'' سید سلیمان ندوی کے بعد اقبال نے تقریر کی جو بہت پر اثر ثابت ہوئی فرمایا:

''میرا عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا شاعری یا مصوری یا موسیقی یا معماری، ان میں سے ہر ایک زندگی کا معاون اور خدمت گار ہے۔ اسی بنا پر آرٹ کو ایجاد و اختراع سمجھتا ہوں نہ کہ محض آلہ تفریح۔ شاعر قوم کی زندگی کی بنیاد کو آباد بھی کر سکتا ہے اور برباد بھی۔ اس وقت جبکہ حکومت یہ کوشش کر رہی ہے کہ موجودہ زمانہ میں افغانستان کی تاریخ ایک نئی زندگی کی عظمت اور بزرگی کی بجائے موت کو زیادہ بڑھا کر نہ دکھائیں، کیونکہ جب آرٹ موت کا نقشہ کھینچتا ہے اور اس کو بڑھا چڑھا کر دکھاتا ہے اس وقت وہ سخت خوفناک اور برباد کن ہو جاتا ہے اور جو حسن قوت سے خالی ہو وہ محض پیام موت ہے:

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

شعر کا کمال بعض اوقات لوگوں پر برا اثر مرتب کرتا ہے۔ کسی قوم کی زندگی کی موقوف علیہ چیزیں محض شکل و صورت نہیں ہیں بلکہ جو چیز حقیقتاً قوم کی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے وہ تخیل ہے جس کو شاعر قوم کے سامنے پیش کرتا ہے اور وہ بلند نظریات ہیں جن کو وہ اپنی قوم میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ قومیں شعرا کی دستگیری سے پیدا ہوتی ہیں اور اہل سیاست کی پامردی سے نشوونما پا کر مر جاتی ہیں۔ پس میری خواہش یہ ہے کہ افغانستان کے شعرا اور انشا پرداز اپنے ہم عصروں میں ایسی روح پھونکیں جس سے وہ اپنے آپ کو پہچان سکیں۔ جو قوم ترقی کے راستے پر چل رہی ہے اس کی انانیت خاص تربیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے مگر وہ تربیت جس کا ضمیر احتیاط کے ساتھ اٹھایا جائے۔ پس اس انجمن کا کام یہ ہے کہ نوجوانوں کے افکار کو ادبیات کے ذریعہ سے متشکل کرے اور ان کو ایسی روحانی صحت بخشے۔

میں ایک نکتہ اور بھی کہنا چاہتا ہوں۔ مسولینی نے ایک اچھا نظریہ قائم کیا ہے کہ اٹلی کو چاہیے کہ اپنی نجات حاصل کرنے کے لیے ایک کروڑ پتی کو پیدا کرے جو اس ملک کے گریبان کو اینگلو سیکسن اقوام کے قرضہ سے نجات دلا سکے، یا کسی دوسرے دانتے کو پیدا کرے جو نئی جنت پیش کرے، یا کسی نئے کولمبس کو پیدا کرے جو ایک نئے براعظم کا پتہ لگائے۔ اگر آپ مجھ سے دریافت کریں تو میں کہوں گا کہ افغانستان کو ایک ایسے مرد کی ضرورت ہے جو اس ملک کو قبائلی زندگی سے نکال کر وحدت ملی کی زندگی سے آشنا کر سکے۔

تقریروں کے بعد کھانا کھایا گیا۔ کھانے سے فراغت کے بعد مجلس کچھ مدت تک قائم رہی۔ مہمانوں کی تواضع بھنے ہوئے بادام اور پستے سے کی گئی۔ چائے کے دور چلے جو بمطابق رواج پہلی پیالی میٹھی اور پھر دوسری پیالیاں بے شکر یا تلخ پر مشتمل تھیں۔ اقبال کا حقہ ان کا رفیق سفر تھا

اور وہ اسے دعوت میں بھی اپنے ساتھ لائے ہوئے تھے۔ رات گئے دارالامان واپس آئے۔

۲۹ اکتوبر ۱۹۳۳ء کی شام کو اقبال دوسری اور آخری بار سردار فیض محمد خان وزیر خارجہ کی معیت میں نادر شاہ سے ملنے کے لیے قصر دلکشا گئے۔ اس ملاقات پر کیا گفتگو ہوئی؟ اس کا کوئی ریکارڈ موجود نہیں۔ اقبال کے رفقاء کابل سے اٹھارہ میل دور پغمان کی سیر کے لیے چلے گئے۔ رات کو کئی لوگ رخصتانہ ملاقات کے لیے آئے کیونکہ اگلے روز اقبال، سید راس مسعود اور سید سلیمان ندوی کی کابل سے غزنین کو روانگی تھی۔

۳۰ اکتوبر ۱۹۳۳ء کو صبح آٹھ بجے وہ سرور خان گویا کی معیت میں غزنین روانہ ہوئے۔ حکومت افغانستان نے مہمانوں کے قیام و انتظام کے لیے متوقع رہائش گاہوں میں احکام بھجوا رکھے تھے۔ سواری اور بار برداری کے لیے دو موٹروں اور دو لاریوں کا بندوبست کیا گیا تھا۔ ایک موٹر میں اقبال، سید سلیمان ندوی اور غلام رسول بیرسٹر اور دوسری میں سید راس مسعود، پروفیسر ہادی حسن، سرور خان گویا اور عبدالمجید نمائندہ سفارت خانہ افغانستان دہلی سوار تھے۔ ایک لاری کھانے کے سامان اور کھانا پکانے اور کھلانے والے ملازموں کے لیے تھی اور دوسری لاری میں مہمانوں کا سامان و اسباب تھا۔ علاوہ اس کے مہمانوں کی حفاظت کے لیے دس بارہ سپاہی اور ان کے افسر بھی انہی لاریوں پر سوار تھے۔ کابل سے غزنین بیاسی میل ہے۔ راستہ بہت حد تک صاف تھا اور سڑکیں اچھی حالت میں تھیں۔ زمین زیادہ تر ہموار تھی گو دور دور پہاڑ بھی نظر آتے تھے۔ موٹریں ایک بجے دوپہر غزنین پہنچ گئیں۔ مہمانوں کو سرکاری مہمان خانہ میں اتارا گیا، لیکن پہلے سب بازار کی سیر کو گئے اور مسلم، ہندو اور سکھ دکانداروں سے ملے۔ واپس آ کر کھانا کھایا۔ کچھ دیر آرام کیا اور پھر چار بجے شام غزنین کے مزارات اور بقیہ عمارات کی زیارت کو نکلے۔ غزنین کے آثار قدیمہ کی سیر کے واسطے سرور خان گویا نے ایک نوے سالہ بزرگ ملا قربان کو بلایا جو غزنین کے کونہ کونہ اور گوشہ گوشہ کے واقف کار تھے اور بقول سید سلیمان ندوی اس خضر کی رہنمائی میں وہ قدیم غزنین کی سیر کو نکلے۔

اقبال حکیم سنائی کے مزار کی زیارت کے لیے بیتاب تھے اس لیے وہ رفقا سمیت مہمان خانہ سے پیدل ہی نکل کھڑے ہوئے۔ مقبرہ قریب ہی ایک چھوٹے سے احاطہ کے اندر تھا۔ قبر پختہ تھی اور گنبد تھا۔ اندر جانے کے لیے ایک چھوٹا سا دروازہ تھا۔ سب اندر داخل ہوئے اور مسنون دعا پڑھی۔ سید سلیمان ندوی تحریر کرتے ہیں: ''حکیم سنائی کی جلالت شان سے کون واقف نہیں۔ ہم سب اس منظر سے متاثر تھے۔ مگر چونکہ ہم میں سے سب سے زیادہ اثر ڈاکٹر اقبال پر تھا۔ وہ حکیم ممدوح کے سرہانے کھڑے ہو کر بے اختیار ہو گئے اور دیر تک زور زور سے روتے رہے۔''

اقبال کے استفسار پر بتایا گیا کہ حکیم سنائی کا مطب غزنین کی گمنام اور تنگ و تاریک گلیوں میں ہے۔ سید سلیمان ندوی تو وہاں نہ گئے البتہ اقبال اپنے رہبر کے ساتھ ڈھونڈتے ڈھونڈتے اس مطب پر پہنچ گئے جہاں حکیم سنائی طبابت کیا کرتے تھے۔

سید سلیمان ندوی کے بیان کے مطابق فقیروں کے جھونپڑے سے نکل کر قافلے نے قریب کھڑی موٹروں میں بادشاہوں کے محل یعنی سلطان محمود کے مزار کا رخ کیا۔ رستہ میں ملا قربان کی نشاندہی پر مختلف ٹیلوں پر انھوں نے بہلول دانا، سلطان ابراہیم اور سلطان محمود کے والد سلطان سبکتگین کے مزار دیکھے۔ سلطان محمود کا مزار ایک چھوٹے سے باغ میں ہے سب اندر داخل ہوئے۔ سلطان محمود کے مزار سے واپسی پر اقبال کو لاہور کی مناسبت سے حضرت علی ہجویری یعنی حضرت داتا گنج بخش کے والد ماجد کے مزار کی تلاش ہوئی۔ ملا قربان نے بتایا کہ انہیں مزار کا علم ہے۔ چنانچہ اقبال کی ہدایت پر ملا قربان نے قدیم غزنین کے ویرانوں میں قبر تلاش کی اور اقبال دعائے مسنونہ پڑھ کر وہاں سے لوٹے بعد ازاں ملا قربان سب کو مجذوب فقیر لائے خوار کی تربت پر لے گئے جو بازار کی ایک گلی کی مسجد کے اندر تھی۔ لائے خوار کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے حکیم سنائی کو دیکھ کر حقارت سے کہا تھا کہ سنائی سے بڑھ کر بیوقوف کون ہو گا جو اپنے ہی جیسے انسانوں کی مدح و ستائش میں خرافات نظم کرتا ہے اور ان کو جا کر سناتا ہے۔ مجذوب کے اس فقرے سے حکیم سنائی بے حد متاثر ہوئے اور توبہ کی۔ شام کو ان سب مقامات کی زیارت کے بعد اقبال اور ان کے رفقا مہمان خانے میں پہنچے۔ سردی خاصی تھی، اس لیے انگیٹھیاں جلائی پڑیں۔ رات بقول سید سلیمان ندوی سلطان محمود کے غزنین میں بسر کی۔

۳۱ اکتوبر ۱۹۳۳ء کو صبح آٹھ بجے غزنین سے آگے روانہ ہوئے اور نوے میل کا فاصلہ طے کر کے گیارہ بجے دوپہر کو مقر پہنچے۔ افغانوں کے نزدیک مقر دراصل پرانا تاریخی شہر بہق ہے۔ مقامی سرکاری

افسروں کو مہمانوں کی آمد کی اطلاع پہلے ہی سے تھی۔ سو جونہی موٹریں رکیں، انہیں اعزازی سلامی دی گئی۔ سرکاری مہمان خانہ کی دومنزلہ عمارت میں کھانا کھایا اور کچھ دیر آرام کیا۔ اس کے بعد ایک بجے موٹروں نے قلات غلزئی کی سمت حرکت کی اور چار بجے شام وہاں پہنچے۔ تیز ٹھنڈی ہوا چل رہی تھی کیونکہ قلات غلزئی کابل سے دو ہزار فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ رات مہمان خانہ میں کٹی۔

یکم نومبر ۱۹۳۳ء کو صبح آٹھ بجے ناشتہ کے بعد پھر سفر شروع ہوا۔ سردی کا وہی عالم تھا۔ تقریباً بارہ بجے قندھار پہنچے۔ یہاں موسم نسبتاً گرم تھا۔ شاہی قیام گاہ میں اترے۔ شہر کے بعض ممتاز افراد ملاقات کے لیے آئے۔ ان میں قابل ذکر عبدالحئی خان تھے جو قندھار میں وزارت خارجہ افغانستان کے نمائندے، یہاں کی ادبی انجمن کے ناظم اور پشتو رسالہ "طلوع افغان" کے مدیر تھے۔ وہ سندھ اور کراچی میں مقیم رہ چکے تھے اس لیے اردو خاصی بولتے تھے۔ وہ اس تحریک کے کہ افغانوں کی قومی زبان پشتو کو ترقی دے کر تعلیمی، علمی و سرکاری زبان بنایا جائے، علمبردار تھے۔ انہوں نے آتے ہی اقبال کے ساتھ اس موضوع پر بحث شروع کی۔ اقبال نے زبانوں کی نشوونما اور ترقی کے اصولوں پر اظہار خیال کیا اور اس بات پر زور دیا کہ زبان ایک قوم کے مختلف افراد کی باہم یوستگی کا سب سے ضروری اور موثر ذریعہ ہے لیکن اگر اس تحریک سے قوم میں اتحاد کی بجائے اختلاف رونما ہونے کا اندیشہ ہو تو یوستگی کا پیغام ہونے کی جگہ نزاعات اور اختلافات کا ترانہ جنگ ہے۔ ابھی گفتگو جاری تھی کہ گورنر قندھار اپنے عملہ سمیت مہمانوں کی ملاقات کے لیے تشریف لائے اور دیر تک مختلف امور پر باتیں کرتے رہے۔

چار بجے شام کے قریب جب ملنے والے رخصت ہو گئے تو وہ قندھار کی سیر کے لیے نکلے۔ خرقہ شریف کی زیارت گاہ اور احمد شاہ ابدالی کا مقبرہ قریب ہی تھا اس لیے قیام گاہ سے پیدل ہی روانہ ہوئے اور موٹروں کو مقبرہ کے دروازے پر لے جانے کی ہدایت کی۔ پہلے خرقہ شریف کی زیارت کی۔ اس کے متعلق مشہور ہے کہ یہاں آنحضورﷺ کا ملبوس اقدس ہے جو غالباً احمد شاہ ابدالی بخارا سے حاصل کر کے بڑے ادب و احترام سے اپنے دارالسلطنت میں لایا تھا اور قصر شاہی کے پاس ہی اس کے لیے خصوصی عمارت تعمیر کرائی۔ یہاں سے فراغت کے بعد سلطان احمد شاہ ابدالی کے مقبرہ پر گئے۔ احمد شاہ ابدالی دیندار، انصاف پسند اور پرجوش مجاہد تھا اور تاریخ اسلام کے آخری حصے میں اس کی شخصیت بہت نمایاں ہے۔ قبر پر عظیم الشان مقبرہ اس کے بڑے فرزند تیمور شاہ نے بنوایا۔ افغانوں میں اس مقبرے کا اس قدر احترام تھا کہ خونی مجرم بھی اگر بھاگ کر اس میں پناہ لیتا تو امان پاتا۔ قبر کے سرہانے قدرے بلندی پر قرآن مجید کا وہ نسخہ رکھا تھا جو خاص احمد شاہ ابدالی کی تلاوت کا تھا۔

مقبرے سے نکل کر وہ سب موٹروں پر سوار ہوئے اور قندھار کا سب سے دلکش منظر ارغنداب دیکھنے کے لیے روانہ ہوئے۔ موٹریں ایک پہاڑی پر چڑھیں اور تنگ تر مقام پر پہنچ کر رک گئیں۔ یہاں سے اتر کر پیدل چلے اور پھر ایک کشادہ مقام پر آ گئے۔ اب وہ قندھار کے سب سے بلند مقام پر کھڑے تھے۔ نیچے میدان میں دریائے ارغنداب بہہ رہا تھا جس کے تھوڑے فاصلے پر دو تین ندیاں بہہ رہی تھیں۔ ان کے کناروں کے برابر برابر تیس میل تک انار اور دوسرے میووں کے باغ در باغ کا سلسلہ نگاہ کے سامنے تھا۔ اس بلندی کے قریب ہی بابا ولی قندھاری کا مزار ہے جہاں پر سب نے فاتحہ پڑھی۔ واپسی پر ایک اونچی پہاڑی دیکھی جس کی قدرتی شکل ایسی تھی جیسے سیکڑوں گز لمبا چوڑا ہاتھی سامنے بیٹھا ہو۔ پہاڑی سے اتر کر دوسری سمت میں گئے اور ایک اور پہاڑی پر پہنچے جس کی چوٹی پر بابر نے اپنی ہندی فتوحات کا کتبہ نصب کرایا تھا۔ حکومت افغانستان نے اس پہاڑی تک سڑک بنا دی ہے اور دامن سے پہاڑی کی چوٹی تک پہنچنے کے لیے پتھر کاٹ کر زینے بنائے گئے ہیں جن کی تعداد چالیس مشہور ہے اس لیے اسے چہل زینہ کہا جاتا ہے۔ صرف سید سلیمان ندوی اور پروفیسر ہادی حسن پہاڑی پر چڑھے۔ چہل زینہ سے واپسی پر مغرب کا وقت ہو گیا تھا۔ انہوں نے سڑک کے ساتھ اس کے پہلو بہ پہلو پتلی سی نہریں ہر طرف رواں دیکھیں۔

سید راس مسعود کو واپسی کی سخت جلدی تھی اور وہ رات ہی کو قندھار سے رخصت ہو کر چمن پہنچنا چاہتے تھے تاکہ کوئٹہ سے دوپہر کی گاڑی پکڑ کر جلد سے جلد علی گڑھ پہنچ جائیں۔ اتفاق سے قندھار میں انگریزی حکومت ہند کی طرف سے قونصل سید صدیق حسن تھے جو اقبال کے پرانے دوست سید غلام بھیک نیرنگ کے بھائی تھے۔ وہ عصر کے وقت انہیں ملنے آئے اور سید راس مسعود نے ان سے اپنے سفر کی مشکل کے حل کرنے میں مدد چاہی۔ سید صدیق حسن نے ان کی مشکل آسان کر دی۔ سو سید راس مسعود اپنے شبینہ سفر پر روانہ ہو گئے اور باقی رفقاء نے رات قندھار ہی میں

گذاری۔ ۲ نومبر ۱۹۳۳ء کو صبح آٹھ بجے ناشتہ سے فارغ ہوئے۔ روانگی سے قبل گورنر قندھار نے خشک میووں اور قندھاری انار کے ٹوکرے مہمانوں کو تحفہ کے طور پر بھیجے۔ نو بجے کے قریب قندھار سے چمن کی طرف روانہ ہوئے۔ بارہ بجے قلعہ جدید پہنچے جو افغانستان کی آخری چوکی تھی۔ دوپہر کا کھانا یہیں کھایا۔ یہاں سرور خان گویا اور دیگر شاہی ملازمین نے اقبال اور ان کے رفقا کو الوداع کہی اور موٹریں چند منٹ کے اندر افغانستان کی سرحد کو پار کر کے انگریزی علاقہ میں داخل ہو گئیں۔

چمن میں اقبال اور ان کے رفقا کے آنے کی خبر پہنچ چکی تھی۔ چنانچہ شہر کے دروازے پر ہی مسلمانوں نے ان کا استقبال کیا اور ایک ریستوران میں لا کر بٹھایا۔ اہالیان شہر کا تقاضا تھا کہ اقبال اور سید سلیمان ندوی ایک شب چمن میں قیام کریں اور مسلمانوں کے سامنے تقریریں کریں لیکن ان حضرات نے معذرت کی۔ ریستوران میں مختلف خیال کے مسلمان جمع تھے جو سیاسیات کی مختلف راہوں سے آشنا تھے۔ وہ اقبال اور سید سلیمان ندوی سے طرح طرح کے سوالات کرتے رہے۔ اگرچہ چمن سے ریل شروع ہو جاتی ہے لیکن انہوں نے ایک دن بچانے کی خاطر چمن سے کوئٹہ تک موٹروں پر سفر کیا۔ وہ چار بجے شام چمن سے روانہ ہوئے۔ رستہ پہاڑی نشیب و فراز کے سبب بڑا دشوار گذار تھا اور موٹر کے پہیے خود بخود پھسلے جاتے تھے۔ ڈرائیور موٹر کو بے تکان بھگا رہا تھا تاکہ رات ہونے سے قبل وہ دشوار راہ کے خطروں سے باہر ہو جائے۔ اس جلدی پر بھی شام ہو ہی گئی۔ سید سلیمان ندوی کچھ خوفزدہ سے تھے اور اقبال نے روحانیت کے ذاتی مشاہدات و تجارب اور ایک سچے پیر کی تلاش پر گفتگو شروع کر دی۔ انہوں نے مختلف شیوخ اور بزرگان سلاسل کی باتیں کرتے ہوئے اپنے آغاز زندگی اور طالب علمی کے عہد کا ذکر چھیڑا۔ پھر اپنے والد ماجد کا تذکرہ کیا اور ان کی زندگی کے واقعات بیان کرتے رہے۔ پہاڑی رستہ اب ختم ہو چکا تھا اور میدان میں سے گزر رہے تھے۔ رات کی تاریکی خوب پھیل گئی تھی اور بجلی کے چراغوں کی روشنی دور سے قطار در قطار نظر آنے لگی۔ چند لمحوں بعد وہ کوئٹہ میں تھے۔ کوئٹہ میں خاصی سردی تھی۔ انہیں ڈاک بنگلہ میں اتارا گیا۔ کھانا یہیں کھایا اور رات ڈاک بنگلہ میں بسر کی۔

۳ نومبر ۱۹۳۳ء کو کوئٹہ ریلوے اسٹیشن سے گیارہ بجے صبح کی گاڑی پکڑی۔ ریل دن بھر اور رات بھر چلتی رہی۔ ۴ نومبر ۱۹۳۳ء کو بارہ بجے صبح ملتان پہنچے۔ یہاں تک سید سلیمان ندوی اور اقبال کا ساتھ رہا۔ سید سلیمان ندوی ملتان ٹھہر گئے۔ اقبال ملتان سے لاہور کی گاڑی میں بیٹھے اور اسی روز رات کو اپنے گھر پہنچ گئے۔ افغانستان کے نادر شاہ اور دیگر زعما نے انہیں بہت سے تحفے دیئے تھے۔ سردے، انگور، انار اور خشک میووں کی پیٹیوں کے علاوہ افغانی پتھر کی بنی ہوئی اشیاء، قالین اور خدا جانے کیا کیا کچھ ساتھ لائے تھے۔ جاوید اقبال کے لیے نادر شاہ نے ایک سونے کی گھڑی بھیجی تھی۔ کابل سے سردوں، انگوروں، اناروں اور خشک میووں کی پیٹیاں تو ان کے لیے کئی سالوں تک آتی رہی۔

۶ نومبر ۱۹۳۳ء کو اقبال نے سید راس مسعود اور سید سلیمان ندوی کی معیت میں سفر افغانستان کے متعلق ایک اخباری بیان دیا جس میں فرمایا ''حکومت افغانستان کا ارادہ ہے کہ سارے محکمہ تعلیم کو جدید طریقوں پر از سر نو ترتیب دیا جائے اور ساتھ ساتھ افغانستان اور ہمسایہ ممالک کے درمیان والی سڑکوں کی مرمت کی جائے۔ نئی یونیورسٹی بتدریج ترقی کر رہی ہے اور اس کے لیے پہلے ہی ایک خوبصورت اور وسیع محل مخصوص کر دیا گیا ہے۔ سب سے پہلے میڈیکل شعبہ قائم کیا گیا اور اس میں اعلیٰ تعلیم شروع ہو گئی ہے۔ دوسرا شعبہ جس کا قیام زیر غور ہے وہ سول انجینئرنگ کا ہو گا۔ افغانستان آج ایک متحد ملک ہے، جہاں ہر طرف بیداری کے آثار پائے جاتے ہیں اور حکام کافی سوچ بچار کے بعد نئے پروگرام بنا رہے ہیں۔ افغانستان سے ہم اس یقین کے ساتھ واپس ہوئے ہیں کہ اگر موجودہ حکام کو دس سال تک اپنا کام جاری رکھنے کا موقع مل جائے تو بلا شک و شبہ افغانستان کا مستقبل روشن ہے۔''

اس بیان کے اگلے ہی روز ۷ نومبر ۱۹۳۳ء کو یہ المناک خبر ہندوستان پہنچی کہ نادر شاہ کو کابل میں قتل کر دیا گیا ہے۔ یہ کسی شخص کی انتقامی حرکت تھی۔ افغانستان پر امن رہا اور نادر شاہ کے فرزند محمد ظاہر شاہ کو بادشاہ تسلیم کر لیا گیا۔ اقبال نادر شاہ سے محبت کرتے تھے اس لیے انہیں نادر شاہ کی اچانک موت کا بے حد صدمہ ہوا۔ انہوں نے ۱۵ نومبر ۱۹۳۳ء کو محمد ظاہر شاہ اور وزیر اعظم افغانستان کے نام تعزیتی پیغامات بھیجے۔

افغانستان کے اس مختصر دورے کے متعلق سید سلیمان ندوی نے تو اپنے تاثرات ''سیر افغانستان'' میں قلمبند کیے لیکن اقبال نے افغانستان کی چند روزہ سیاحت پر اپنے شاعرانہ جذبات کا اظہار اپنی تالیف ''مسافر''

میں کیا جو ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی۔ یہ فارسی مثنوی، ایک غزل کے سوا، زیادہ تر مثنوی معنوی کی بحر میں ہے اور بقول سید سلیمان ندوی خیبر و سرحد و کابل و غزنین و قندھار کے عبرت انگیز مناظر و مقابر پر شاعر اقبال کے آنسو ہیں اور بابر، سلطان محمود، حکیم سنائی اور احمد شاہ درانی کی خاموش تربتوں کی زبان حال سے سوال و جواب ہیں۔ اس کا آغاز نادر شاہ شہید کے مناقب سے اور اختتام محمد ظاہر شاہ سے اظہار توقعات پر ہے۔

کتابیات:

اختر راہی، علامہ اقبال کا سفر افغانستان اقبال ریویو، جنوری ۱۹۷۶ء ☆بشیر احمد ڈار، اقبال کے خطوط اور تحریریں، اقبال اکادمی، لاہور ☆بشیر احمد ڈار، انوار اقبال، اقبال اکادمی، پاکستان، کراچی، ۱۹۶۷ء ☆خورشید، عبدالسلام، سرگزشت اقبال، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆رفیق افضل، محمد، گفتار اقبال، ادارہ تحقیقات پاکستان، دانشگاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۹ء ☆سالک، عبدالمجید، ذکر اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۵ء ☆سلیمان ندوی، سید، سیر افغانستان، ☆صابر کلوروی، یاد اقبال، مکتبہ شاہکار، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ظہیر الدین، اقبال کی کہانی، اقبال ریویو، (حیدر آباد دکن) جنوری ۱۹۷۶ء ☆عبدالغنی، ڈاکٹر، علامہ اقبال، مزار بابر پر، صحیفہ، اقبال نمبر حصہ دوم، نومبر، دسمبر، ۱۹۷۷ء ☆عبدالواحد معینی، سید، مقالات اقبال، شیخ محمد اشرف، (ناشر) لاہور، ۱۹۶۳ء ☆عطاء اللہ شیخ، اقبال نامہ، شیخ محمد اشرف، (ناشر) لاہور، ۱۹۴۵ء ☆لطیف احمد شیروانی، اقبال کی تقریریں، تحریریں اور بیانات، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۹ء ☆محمود نظامی ملفوظات اقبال، اشاعت منزل، لاہور، ۱۹۴۹ء

جاوید اقبال

افغانی، سید محمد جمال الدین

پیدائش: شعبان ۱۲۵۴ھ/ اکتوبر۔ نومبر ۱۸۳۸ء،

وفات: ۹ مارچ ۱۸۹۷ء، استنبول۔

عالم، مفکر، سیاست دان اور صحافی، جن کے افکار اور جن کی سرگرمیوں نے انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی میں یورپی استعمار کے مقابل اسلامی نشاۃ ثانیہ کے لیے راہ ہموار کی۔

افغانی کی ابتدائی تیس سالہ زندگی کے احوال کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں۔ یہاں تک کہ جائے پیدائش کے بارے میں بھی حتمی علم نہیں۔ والد کا نام صفدر حسین۔ سلسلہ نسب ابو عیسی محمد علی ترمذی (متوفی ۸۹۲ء) کے توسط سے حضرت حسینؓ ابن علیؓ (۴ھ۔۶۱ھ/۶۲۵ء۔۶۸۰ء) سے ملتا ہے۔ خود ان کے بیان کے مطابق وہ ایک حنفی خاندان میں سعد آباد (نزد کنار، افغانستان) میں پیدا ہوئے (شیخ محمد عبدہ، رسالہ فی ابطال مذہب الدہریان، ص۲، نیز قاضی عبدالغفار، ص ۱۹، مقدمہ رسالہ۔) اس مصنف نے ایسے بیانات کو یکجا کیا ہے، (ص ۵۔۱۹) لیکن ایرانی مصنف ان کا مقام پیدائش ایران میں اسد آباد نزد ہمدان بیان کرتے ہیں (اس بیان کی تائید میں Keddie نے افغانی کی سوانح حیات پر اپنی مفصل تصنیف میں تمام شواہد اور بیانات کو یکجا کر دیا ہے۔ ضمیمہ ا، ص ۴۲۷۔۴۳۳)۔ اس کی توجیہ میں ان کا خیال ہے کہ افغانی نے خود کو ایرانی اس لیے نہ کہا کہ وہ زیادہ تر ان علاقوں میں سرگرم عمل رہے جو سنی عقائد کے حامل تھے اور دوسرے ایرانی حکومت کے خلاف اپنی جدوجہد کے نتیجے میں ممکنہ سرکاری عتاب سے بچ سکیں۔ (The Reign of Terror in Persia ص ۲۳۹) انہوں نے اپنی جائے پیدائش ہمدان بتائی اور یہ کہ ان کا تعلق آذری ترک خاندان سے تھا (شریف المجاہد، ۳۷)

ان کا بچپن اور نوعمری کا عرصہ افغانستان میں گزرا جہاں انہوں نے ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ پھر وہ ۱۸۵۴ء میں بمبئی (ہندوستان) گئے اور وہاں قریباً ایک برس قیام کر کے جدید تعلیم حاصل کی۔ ایرانی ماخذ کے مطابق ابتدائی عمر میں وہ دینی علوم اور فلسفہ کی تعلیم کے لیے کربلا اور نجف گئے (مثلاً ایرج افشار اور اصغر مہدوی، ص ۱۰۰۔۱۰۱) یہ بھی قوی امکان ہے کہ افغانی بمبئی کے قیام کے عرصے میں، ایران کے بابی مہاجرین سے جو یہاں آ کر مقیم ہو گئے تھے، رابطے میں رہے۔ اسی عرصے میں انہوں نے سید احمد بریلوی (۱۷۹۶۔۱۸۳۱ء) کی تحریک کے مجاہدین سے بھی قریب رہ کر اپنے برطانیہ مخالف جذبات کو پروان چڑھایا۔ ان کے قیام کی یہی

مدت تھی جب ہندوستان میں جنگ آزادی (۱۸۵۷ء) لڑی گئی اور اس میں مسلمان علماء اور مجاہدین بھی پیش پیش تھے۔ ہندوستان میں ان کے قیام کا یہ عرصہ آئندہ ان کی استعمار مخالف سرگرمیوں، اتحاد عالم اسلام اور ان کے جدید مذہبی نظریات کی تشکیل میں معاون رہا، کیوں کہ اتحاد عالم اسلامی کا تصور بھی، کم از کم خلیفۃ المسلمین سے اتحاد کی صورت میں افغانی کے پیش کردہ معروف تصور سے بہت پہلے ہندوستانی مسلمانوں میں فروغ پاچکا تھا۔

ہندوستان کے بعد وہ ۱۸۵۷ء میں حج کی غرض سے مکہ معظمہ چلے گئے اور واپسی پر ۱۸۵۹ء میں ایک بار پھر ان کے ہندوستان (بمبئی) آنے کی شہادت ملتی ہے۔ پھر وہ یہاں سے افغانستان گئے۔ مذکورہ بالا ایرانی مآخذ کی رو سے افغانی حج کے بعد عراق میں کربلا اور نجف اور ایران میں اسد آباد اور تہران ہوتے ہوئے خراسان اور پھر کابل پہنچے۔ ان کا یہ سفر ۱۸۶۵ء اور ۱۸۶۶ء میں مکمل ہوا۔ خیال ہے کہ وہ ۱۸۵۸ء اور ۱۸۶۵ء کے عرصے میں تقریباً ۳ سال ترکی میں بھی رہے، چنانچہ جب وہ کابل پہنچے تو استنبولی کے طور پر متعارف ہوئے۔ انہوں نے کابل میں امیر افغانستان دوست محمد خان (۱۲۴۲ھ/۱۸۲۶ء۔۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء) کی ملازمت اختیار کرلی اور ہرات پر اس کی لشکرکشی میں اس کے ساتھ رہے۔ دوست محمد خاں کے انتقال کے بعد اس کے تین بیٹوں محمد افضل خاں اور محمد اعظم خاں اور شیر علی خاں (۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء۔۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء) میں تخت نشینی کی جنگیں چھڑ گئیں۔ ۱۸۶۶ء کے آخر میں اعظم خان نے قندھار پر قبضہ کرلیا تو افغانی نے اس کے خفیہ مشیر کی حیثیت حاصل کرلی۔

وہ اس وقت تک اعظم خاں کے ساتھ رہے جب تک اعظم خاں معزول نہ ہوگیا۔ شیر علی خاں نے تخت پر قبضے کے بعد افغانی کو مشکوک سمجھ کر نومبر ۱۸۶۸ء میں ملک بدر کردیا۔ لھذا افغانی ۱۸۶۹ء میں ہندوستان پہنچے جہاں حکومت نے برطانیہ مخالف جذبات اور روس پسندانہ سرگرمیوں کے نتیجے میں انہیں اپنی نگرانی میں رکھا اور بہت جلد ہندوستان چھوڑنے پر مجبور کردیا۔ چنانچہ وہ دو ماہ سے بھی کم مدت قیام کے بعد قاہرہ چلے گئے اور وہاں جامعہ ازہر کے علماء سے روابط استوار کیے۔ یہاں سے ۱۸۷۰ء میں قسطنطنیہ پہنچے جہاں ان کی شہرت عام ہوچکی تھی۔ یہاں انہوں نے انجمن علم، میں ملازمت اختیار کرلی جو مغربی خطوط پر تعلیم دینے والی ایک جامعہ سے منسلک تھی اور یہاں مختلف علوم میں خطبات کا ایک سلسلہ جاری تھا۔ یہاں سے افغانی نے قسطنطنیہ کو بھی خیرباد کہا اور مارچ ۱۸۷۱ء میں قاہرہ چلے گئے۔

قاہرہ کے تعلیم یافتہ اور سرکاری حلقوں میں افغانی کی خاصی پذیرائی ہوئی، چنانچہ افغانی نے یہاں مستقل قیام کا فیصلہ کیا۔ حکومت مصر کی جانب سے ان کا وظیفہ مقرر ہوگیا۔ یہاں افغانی کو اپنے خیالات کے عام کرنے کا خوب موقع میسر آیا۔ انہوں نے ذہین نوجوانوں کا ایک حلقہ یکجا کرلیا، جسے وہ اپنے خیالات سے متاثر کرتے رہے، ان نوجوانوں کو وہ اسلامی فلسفے کی تعلیم دیتے اور ان کے فکر و نظر میں وسعت پیدا کرنے کی کوشش کرتے۔ ان کا ارادہ تھا کہ ایسے نوجوانوں کی ایک نسل تیار کردیں جو انشاپردازی اور صحافت کے وسیلے سے معاشرے میں ایک انقلاب برپا کردے۔ انہوں نے اپنی مساعی میں اس مقصد کو پیش نظر رکھا تھا کہ مسلمان ممالک غیر ملکی استعمار سے آزادی حاصل کریں اور عالم گیر اسلامی اتحاد قائم کرلیں۔ اس مقصد کے حصول میں ان کے شاگردوں اور پیروکاروں کا ایک وسیع حلقہ بن گیا۔ افغانی ان لوگوں کو حرکت و عمل پر ابھارتے اور انہیں قلمی جہاد کی راہ دکھاتے۔ ان ہی کے زیر اثر ادیب اسحاق (۱۲۷۲ھ/۱۸۵۶ء۔۱۳۰۲ھ/۱۸۸۵ء) نے اولاً ''مصر'' نامی جریدہ جاری کیا، پھر روزنامہ ''التجارۃ'' نکالا۔ ''مرآۃ الشرق'' نامی رسالے کی اشاعت میں بھی افغانی نے مدد کی۔ ان جرائد میں وہ خود بھی مضامین لکھتے اور اپنے شاگردوں سے بھی لکھواتے۔ ان کے ایسے ہی شاگردوں میں وہاں کے تحریک تجدید اسلامی کے رہنما اور مستقبل کے مفتی اعظم محمد عبدہ (۱۸۴۹ء۔۱۹۰۵ء) اور مصر کی قوم پرست جماعت ''وفد'' کے بانی سعد زغلول پاشا (۱۸۵۷ء۔۱۹۲۷ء) بھی شامل تھے۔ اس وقت مصر اسمعیل پاشا (۱۸۳۰ء۔۱۸۹۵ء) کی نظامت میں تھا، جو اگرچہ جہاں دیدہ اور تعلیم یافتہ ضرور تھا اور اس نے مصر کو ترقی سے بھی ہمکنار کیا، مگر اس کی معاشی حکمت عملی کی ناکامیوں نے مصر کو خسارے سے دوچار کردیا۔ چنانچہ سلطان عبدالحمید دوم (۱۸۴۲ء۔۱۹۰۹ء) نے اسے جون ۱۸۷۹ء میں معزول کردیا۔ اس عرصے میں افغانی نوجوانوں کے ساتھ درپردہ سیاست میں بہت فعال رہے۔ وہ ۱۸۷۸ء میں اسکاٹ لینڈ کی فری میسن جماعت کے رکن بن گئے تھے، لیکن جلد اس سے قطع تعلق کرکے خود ایک مصری حلقے کی بنیاد ڈالی جس کا الحاق فرانس کے حلقۂ عظیم مشرق (Great Orient) سے تھا۔ اس حلقے سے تعلق رکھنے والے تین سو نوجوان اراکین قوم پرست

تھے اور یہ سب سیاسی شعور رکھتے تھے اور پارلیمانی نظام حکومت کے حامی تھے۔ ان سب کے ایسے خیالات اور ان کی سرگرمیاں مصر کے قدامت پسند طبقے اور بالخصوص حکومت برطانیہ کے لیے قابل برداشت نہ تھیں۔ چنانچہ حکومت برطانیہ نے اگست ۱۸۷۹ء میں حکومت مصر پر دباؤ ڈال کر افغانی کو ملک بدر کرا دیا۔ افغانی مصر سے نکل کر ہندوستان چلے گئے اور اپریل ۱۸۸۰ء سے نومبر ۱۸۸۱ء تک حیدرآباد میں رہے۔ حیدرآباد سے قبل وہ کچھ دن بمبئی میں رہے اور وہاں ایسے افراد کے مہمان رہے جو سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ء۔۱۸۹۸ء) کی تحریک سے متاثر تھے۔ پھر حیدرآباد میں بھی ان کا رابطہ سرسید احمد خاں کی تحریک میں شامل اور ان کے نظریات سے متاثر افراد سے رہا۔ لیکن یہاں افغانی نے سرسید احمد خاں کے ''نیچری'' خیالات پر سخت تنقیدی مقالات تحریر کیے۔ مثلاً حقیقت مذہب نیچری و بیان حال نیچریاں'' مطبوعہ حیدرآباد ۱۸۸۰ء ''تفسیر مفسر'' مشمولہ: مقالات جمالیہ'' مرتبہ، عبدالغفور شہباز مطبوعہ، کلکتہ ۱۸۸۰ء'' الدہریون فی الہند، مشمولہ: ''العروۃ الوثقیٰ''، قاہرہ اشاعت ثانی ۱۹۵۷ء ص ۳۸۲۔۳۸۷) اور ان کے نظریات کو علانیہ دہریت سے تعبیر کیا۔ لیکن بعد کی تحریروں میں خود افغانی نے فطرت (نیچر) کو مساوی اہمیت دی۔ چنانچہ افغانی کے معروف مصنفین اور سوانح نگاروں نے یہاں افغانی کے نظریات میں ایک قابل غور تضاد کی نشاندہی کی ہے جیسے Elic Ked, Wilh کے مقالہ بہ عنوان Comprehensive مشمولہ Religion and Irreligion Studies in Society and History شمارہ ۴، جلد ۳، ۱۹۶۲ء افغانی کو حیدرآباد میں نہ صرف ایک سرکاری منصب کی پیش کش ہوئی بلکہ مالی اعانت بھی میسر آئی۔ اول الذکر کو افغانی نے اس خیال سے قبول نہ کیا کہ کسی منصب سے ان کی وابستگی مقامی افراد میں رقابت کا سبب بنے گی۔ حیدرآباد کے دوران قیام افغانی نے ایک عربی لغت کی تالیف شروع کی، لیکن یہ منصوبہ نامکمل رہا۔ اسی قیام کے دوران انہوں نے مسلمانوں کی ایک ایسی یونیورسٹی کے قیام کا منصوبہ پیش کیا جس میں تعلیم مادری زبان میں دی جائے۔ یہ تجویز حیدرآباد میں بہت مقبول ہوئی اور بعد میں جامعہ عثمانیہ کی تاسیس کا محرک بنی۔

۱۸۸۱ء میں افغانی حیدرآباد سے نکل کر بھوپال میں قیام کرتے ہوئے کلکتہ پہنچے۔ یہاں انہوں نے کلکتہ مدرسہ میں چند خطبات دیے۔ خیال ہے کہ یہاں انہوں نے سرکاری تعلیمی اداروں میں مدرسی کے حصول کی کوشش کی، لیکن ان کے سیاسی خیالات کی وجہ سے کامیابی نہ ہوئی۔ یہاں ان کا رابطہ مسلمان زعماء نواب بہادر عبداللطیف (۱۸۲۸ء۔۱۸۹۳ء) اور جسٹس سید امیر علی (۱۸۴۹ء۔۱۹۲۸ء) اور ان کے توسط سے پرجوش نوجوانوں سے رہا۔ یہاں حکومت نے ان پر کڑی نظر رکھی۔ وہ مصر جانے کے خواہش مند ہوئے لیکن حکومت نے انہیں روکے رکھا۔ کیوں کہ اس دوران مصر میں سیاسی حالات کشیدہ تھے۔ ۱۸۸۱ء میں اعرابی پاشا (۱۸۳۹ء۔۱۹۱۱ء) نے خدیو مصر اور فوج میں غیر ملکی افسروں کے خلاف بغاوت کر دی، جس کے پس پشت افغانی کے اثرات کارفرما تھے۔ ۱۸۸۲ء میں برطانیہ نے مصر میں مداخلت کی اور بغاوت کو فرو کر کے مصر پر قبضہ کر لیا۔ یہاں حالات معمول پر آ جانے کے بعد افغانی کو ہندوستان چھوڑنے کی اجازت مل گئی۔ چنانچہ افغانی یہاں سے نکل کر ۱۸۸۳ء کے موسم بہار میں لندن پہنچے اور لندن سے اسی سال پیرس چلے گئے۔ جہاں انہوں نے محمد عبدہ کے ساتھ مل کر ایک عربی ہفت روزہ مجلہ ''العروۃ الوثقیٰ'' جاری کیا، جو اسی نام کی ایک خفیہ تنظیم کا ترجمان تھا اور یہی تنظیم اس مجلے کے مصارف برداشت کرتی تھی۔ اس تنظیم میں مصر، شمالی افریقہ، شام اور ہندوستان کے مسلمان شامل تھے۔ اس کے قیام اور اس کی سرگرمیوں کا محور یہ تھا کہ عالم اسلام کو متحد کرے، لیکن فوری مقصد یہ قرار پایا تھا کہ مصر اور سوڈان کو برطانوی تسلط سے آزاد کرایا جائے۔ اسی مقصد کے تحت افغانی نے ''ام القریٰ'' کے نام سے مکہ معظمہ میں بھی ایک انجمن تشکیل دی۔ اس کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ عالم اسلام ایک خلیفہ کے ماتحت رہے۔ سلطان عبدالحمید نے اس انجمن کے قیام کے ایک سال بعد ہی اس پر پابندی عائد کر دی۔ العروۃ الوثقیٰ، ۱۵ جمادی الاول، ۱۳۰۱ھ/۱۴ مارچ ۱۸۸۴ء سے ۲۷، ذی الحجہ ۱۳۰۱ھ/ ۱۸ اکتوبر ۱۸۸۴ء تک نکلتا رہا۔ اس کے کل ۱۸ شمارے شائع ہوئے۔ اس کا اثر و نفوذ مثالی تھا۔ اس میں برطانیہ کی استعماری سرگرمیوں پر شدید احتجاج کیا جاتا تھا اور اس میں مسلمانوں کو متحد ہونے اور اپنی کھوئی ہوئی عظمت و شوکت کو حاصل کرنے کی ترغیب دی جاتی تھی۔ حکومت برطانیہ نے اپنے زیر اقتدار علاقوں، خصوصاً مصر اور ہندوستان میں اس کے داخلے پر پابندی عائد کر دی، اور اگر یہ کہیں پہنچتا تو اسے ضبط کر لیا جاتا۔ پھر بھی یہ خفیہ ذرائع سے ان ممالک میں پہنچتا رہا۔

بالآخر اس کی اشاعت بند کر دی گئی۔ پیرس میں قیام کے اس عرصے میں افغانی نے عالم اسلام کی بیداری کے لیے وہ کام کیے جن کے نتیجے میں وہ ایک مؤثر مسلم رہنما اور مغربی استعمار کے خلاف ایک سرگرم قائد کے طور پر سامنے آئے۔ اسی قیام کے دوران میں پیرس میں وہاں کے ایک فلسفی اور مؤرخ ارنسٹ رینان (۱۸۲۳ء۔۱۸۹۲ء) سے افغانی کا ایک اہم مناظرہ ہوا۔ جس میں انہوں نے "اسلام اور سائنس" کے موضوع پر رینان کے خیالات کا جو اس نے اپنے ایک خطبے میں بیان کیے تھے اور جو وہاں کے مسلمانوں میں ناپسندیدگی اور اضطراب کا سبب بنے تھے، محاکمہ کیا اور اسلام اور سائنس کی ہم آہنگی پر دلائل پیش کیے۔

اس وقت تک افغانی عالم اسلام کے ایک نامور اور مسلمہ قائد کے طور پر شہرت پا چکے تھے۔ ان کی اس حیثیت کو دیکھتے ہوئے ۱۸۸۵ء میں برطانوی سیاست دانوں نے سوڈان میں مہدی سوڈانی (۱۸۴۴ء۔۱۸۸۵ء) کی جدوجہد آزادی کے مسئلے پر گفتگو کے لیے افغانی سے رجوع کیا۔ وہ چاہتے تھے کہ افغانی سلطان عبدالحمید کے ساتھ مل کر ایک ایسا تصفیہ کرائیں کہ ترکی، ایران اور افغانستان، روس کے خلاف برطانیہ سے اتحاد کر لیں۔ اس کے نتیجے میں برطانیہ مصر سے دست کش ہو جائے گا۔ لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ افغانی کی اسی حیثیت کو دیکھتے ہوئے ایران کے حکمران شاہ ناصرالدین قاجار (۱۸۴۸ء۔۱۸۹۶ء) نے ۱۸۸۶ء میں انہیں اپنے دربار میں مدعو کیا اور ایک اعلیٰ عہدہ پیش کیا۔ یہاں افغانی نے بے پناہ اثر و نفوذ حاصل کر لیا اور انہیں خاصی ہردلعزیزی حاصل ہو گئی۔ چنانچہ شاہ نے متعدد خدشات کی بنا پر انہیں ایران سے چلے جانے پر مجبور کر دیا۔ ۱۸۸۷ء میں وہ روس گئے اور روسی مسلمانوں کی طرف سے زار سے قرآن حکیم اور دینی کتب شائع کرنے کی اجازت حاصل کی۔ یہاں حکومت روس نے انہیں ہندوستان میں برطانیہ مخالف سرگرمیوں کے لیے مامور کیا اور افغانی نے یہاں رہ کر روسی اکابر کو انگریزوں کے خلاف ہندوستانیوں کی بیداری میں معاونت پر آمادہ کرنے کی کوشش بھی کی۔ وہ ۱۸۸۹ء تک وہاں رہے۔ اور وہاں سے پیرس جانے کا ارادہ کیا۔ راستے میں میونخ میں ان کی ملاقات شاہ ایران سے ہوئی، جس نے انہیں دوبارہ ایران آنے پر آمادہ کیا۔ اگرچہ بعد میں اسے افغانی پر روسی گماشتہ ہونے کا شک ہو گیا۔ افغانی نے اپنے ایران کے اس قیام میں آئینی اصلاحات کا ایک خاکہ تیار کیا، جو وزیراعظم مرزا علی اصغر خاں امین السلطنہ کے لیے قابل قبول نہ تھا اور وہ افغانی کے بارے میں اچھی رائے نہ رکھتا تھا۔ چنانچہ اس نے شاہ کو افغانی کے مزید خلاف کر دیا۔ افغانی دربار سے علیحدہ ہو گئے اور گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ وہ تقریباً سات ماہ اسی طرح رہے۔ اس عرصے میں ان کے گرد ان کے عقیدت مندوں کا ہجوم رہتا جو ان کے افکار و خیالات میں بڑی دلچسپی لیتا۔ وزیراعظم کو یہ بات بھی پسند نہ آئی، لہٰذا اس کے اصرار پر شاہ نے افغانی کو ۱۸۹۱ء کے آغاز میں گرفتار کر کے ایران ترکی سرحد پر چھوڑ دیا۔ اس وقت افغانی علیل تھے۔ انہوں نے صحت کی بحالی کے لیے بصرہ میں قیام کیا۔ ایران سے اپنی ملک بدری کے اقدام پر افغانی نے شاہ کو معاف نہ کیا اور اس کی ہر اس حکمت عملی کی مخالفت کرنے لگے، جو ملک اور قوم کے لیے مناسب نہ ہوتی۔ اسی قسم کے ایک فیصلے پر کہ ایران کے تمباکو کے حقوق ایک برطانوی کو دیے جائیں، افغانی نے شدید مخالفت کی اور انہوں نے مجتہد اعلیٰ مرزا حسن شیرازی (متوفی ۱۸۹۴ء) کو ایک مؤثر خط لکھ کر شاہ پر الزام لگایا کہ وہ تمباکو کے اجارہ کی طرح قوم کی دولت کو اسلام دشمنوں کے فائدے پر صرف کر رہا ہے۔ ساتھ ہی انہوں نے وزیر اعظم اور دیگر عمال حکومت کی بدعنوانیوں اور مظالم کی مذمت بھی کی۔ ان کی کوشش رنگ لائی۔ مرزا حسن شیرازی نے ایک فتویٰ جاری کیا کہ اس وقت تک تمباکو نہ پیا جائے جب تک حکومت یہ معاہدہ منسوخ نہ کر دے۔ حکومت مجبور ہو گئی اور اسے یہ معاہدہ منسوخ کرنا پڑ گیا۔ بصرہ سے افغانی لندن گئے اور وہاں ایک سال تک مقیم رہ کر ایرانی حکومت کی بدعنوانیوں کے خلاف اپنی تحریروں اور تقریروں کے ذریعے تحریک چلاتے رہے۔ اس زمانے میں ان کے زیادہ تر مضامین "ضیاء الخافقین" میں شائع ہوتے تھے۔ جس کے ۱۸۹۲ء میں اجراء میں انہوں نے مدد بھی کی تھی۔ اس تحریک کے تحت انہوں نے شاہ کی معزولی کا مطالبہ بھی کیا۔ ان کے مخاطب اس زمانے میں علمائے اسلام ہوتے تھے جنھیں وہ یورپی طاقتوں کے خلاف اسلام کے دفاعی حصار سے تعبیر کرتے تھے۔ ان کی ایسی کوششوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایران میں اصلاحات کی ایک زبردست تحریک کا آغاز ہوا، جس میں علماء پیش پیش تھے۔

۱۸۹۲ء میں انہیں سلطان ترکی عبدالحمید نے قسطنطنیہ میں مدعو کیا۔ افغانی نے کچھ پس و پیش کیا، لیکن پھر انہوں نے یہ دعوت قبول کر لی۔

قسطنطنیہ میں وہ شاہی مہمان رہے۔ سلطان نے انہیں شیخ الاسلام، کے عہدے کی پیش کش بھی کی، لیکن افغانی نے قبول نہ کی۔ سلطان نے انہیں شاہ ایران کے خلاف تحریک کو ترک کرنے کی ترغیب دی۔ یہاں سے افغانی اور سلطان عبدالحمید کے درمیان کشیدگی کا آغاز ہوگیا ہے۔ اس ضمن میں دربار سے وابستہ ایک عالم دین ابوالہدیٰ نے اہم کردار ادا کیا۔ افغانی نے ملک چھوڑنے کا متعدد بار ارادہ ظاہر کیا لیکن ہر بار انہیں روک دیا گیا۔ اس عرصے میں وہ بدستور آئینی اصلاحات اور اتحاد عالم اسلام پر اپنے خیالات کی اشاعت میں مصروف رہے۔ چنانچہ ان پر متعدد الزامات لگا کر ان کی آواز دبانے کی کوشش کی گئی۔ ان پر ایک الزام یہ لگایا گیا کہ وہ نوجوان خدیو عباس کو خلیفہ بنانا چاہتے ہیں۔ جس نے ایک دن یوں ہی سرراہ افغانی سے ملاقات کر لی تھی۔ دوسرا الزام ان پر یہ لگایا کہ انہوں نے شاہ ایران کے قتل میں معاونت کی، جسے ان کے ایک عقیدت مند رضا خاں کرمانی نے ۱۱ مارچ ۱۸۹۶ء کو قتل کر دیا تھا۔ افغانی نے ان الزامات کی تردید کی اور اپنی بریت ثابت کرنے کی کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ اس عرصے میں افغانی بیمار رہے، اسی بیماری میں ۹ مارچ ۱۸۹۷ء میں ان کا انتقال ہوگیا۔

افغانی کو قصر شاہی کے قریب نشانتاش کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔ دسمبر ۱۹۴۴ء کے اواخر میں ان کی نعش افغانستان لے جائی گئی اور ۲ جنوری ۱۹۴۵ء کو کابل کے نواح علی آباد کے قریب دفن کر کے مقبرہ تعمیر کیا گیا۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کی چشم دید روایت کے مطابق جمال الدین کا جسد مبارک استنبول سے جب کابل لانے کا فیصلہ کیا گیا تو ''ایک اعلیٰ افغان وفد افغانی کے جسد خاکی کو تابوت میں رکھ کر بحری جہاز سے بمبئی پہنچا اور وہاں سے بذریعہ ٹرین براستہ دہلی، لاہور، پشاور کابل پہنچا۔ لاہور میں افغانی کا تابوت یک شب و روز رہا۔ برکت علی اسلامیہ ہال (بیرون موچی دروازہ) میں رات بھر زائرین آتے، قرآن مجید کی تلاوت کرتے اور افغانی کی روح کو ایصال ثواب پہنچاتے رہے۔ پنجاب کے دوسرے شہروں سے بھی ہزاروں مسلمان زیارت کے لیے لاہور آئے۔ اگلے روز بعد نماز ظہر لاکھوں انسانوں کے جلوس کے ساتھ افغانی کا تابوت شہر سے گذر کر بادشاہی مسجد میں لے جایا گیا۔ وہاں دعائے مغفرت پڑھی گئی اور اس کے بعد تابوت کو مسجد سے باہر لا کر تھوڑی دیر کے لیے علامہ اقبال کے مرقد کے پہلو بہ پہلو رکھ دیا گیا'' (یاد نامہ اقبال، ۲۵۔۲۶) افغانی نے تمام عمر شادی نہ کی۔ تنہا ایک سادہ زندگی بسر کرتے رہے۔ حکمرانوں میں وہ مقبول بھی اور معتوب بھی رہے۔ ایران میں انہیں ''بابی'' کہا گیا (اسناد سیاسی دوران قاجار'' مرتبہ ابراہیم صفائی'' مطبوعہ تہران، ۱۹۶۷ء، ص ۳۱۸)۔ اور ترکی، افغانستان اور ہندوستان میں انہیں قبول نہ کیا گیا اور روسی گماشتہ (ایجنٹ) تک سمجھا گیا (Keddie, Afghani in Afghanistan مشمولہ Middle Eastern Studies جولائی ۱۸۶۵ء ص ۳۳۲۔۳۴۹) علماء کے ساتھ بھی، سوائے علمائے ایران افغانی کے تعلقات کبھی مفاہمانہ نہیں رہے۔ وہ جہاں جاتے، عوام خصوصاً نوجوانوں کے دلوں میں جوش و خروش اور عزم و حوصلہ پیدا کر دیتے تھے۔ اپنے ہوش اور شعور کا سارا عرصہ انہوں نے اپنے متعین کردہ مقاصد کی نذر کر دیا۔ وہ بے پناہ صلاحیتوں کے مالک تھے۔ ان کی قابلیت، لیاقت، اور خوبیوں نے ان میں ایک ایسی کشش پیدا کر دی تھی کہ وہ ہر جگہ مرجع خلائق رہتے اور بڑی تعداد میں لوگ ان کے حامی بن جاتے۔ وہ ایک ایسے مقرر بھی تھے جو اپنے مخاطب کو اپنا ہم خیال بنانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ وہ ایک غیر معمولی انشاء پرداز بھی تھے اور ان کے الفاظ میں اتنی تاثیر تھی کہ وہ لوگوں کو قائل کر لیتے تھے۔ ان صفات کے ساتھ ساتھ فکری سطح پر بھی ان کا درجہ بہت نمایاں ہے۔ وہ عہد جدید میں عالم اسلام کے مؤثر ترین مفکرین میں سب سے آگے ہیں۔ جنھوں نے اسلامی روایات کی ایسی تشکیل نو کی کوشش کی جو عالم اسلام میں مغرب کی دراندازیوں کے باعث پیدا ہونے والے مسائل کا سامنا کر سکے، جو عیسائیت سے آلودہ مغرب کی نقالی سے بچا سکے۔ مسلمانوں کو آزادانہ فکر و عمل پر ابھار سکے اور اپنے وقت کے مسائل میں اسلامی اقدار کے مطابق زندگی گذارنے کا سلیقہ سکھا سکے۔ ان اوصاف کے علاوہ وہ بہت بلند حوصلہ تھے اور انتہا درجہ کی قوت ارادی کے مالک تھے۔ اپنے عقائد و نظریات میں وہ مادیت سے گریزاں اور روحانیت کے دلدادہ تھے۔ وہ ایک مفکر بھی تھے اور عالم و رہنما بھی۔ ان کی ساری فکر اور جدوجہد عالم اسلام کی بیداری اور نشاۃ ثانیہ پر منحصر رہی۔ ان کے بنیادی مقاصد میں استعماری قوتوں سے آزادی اور عالم اسلام کے اتحاد کو مرکزیت حاصل رہی۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے نہ انہوں نے جاہ و منصب کو قبول کیا اور نہ مال و دولت اور آرام و آسائش کو اہمیت دی۔

ساری زندگی وہ در بدری میں رہے اور طرح طرح کے مصائب برداشت کرتے رہے۔ وہ جہاں رہے، انہوں نے استعماری قوتوں کے خلاف احتجاجی اور مخالفانہ رویہ اختیار کیے رکھا اور ملت کی آزادی اور سیاسی و آئینی اصلاحات کے لیے سرگرم رہے اور تحریکیں چلائیں۔ تمباکو کی اجارہ داری کے خلاف ان کی کوششوں نے انقلاب ایران (۱۹۰۵۔۱۹۱۱ء) کا راستہ ہموار کیا اور ۱۹۰۸ء میں ترکی میں نوجوان ترکوں کی کامیاب تحریک بھی ان کی فکر سے فیض یاب تھی۔ ان ہی کی فکر اور جدوجہد کے زیر اثر پہلے "سلفیہ" اور پھر "اخوان المسلمون" نے جنم لیا۔ انہوں نے ان تمام تحریکوں کی مدد کی جو اسلامی ملکوں میں آئینی اصلاح و آزادی کی جدوجہد کر رہی تھیں۔ انہوں نے جہاں استعماری قوتوں کے خلاف جدوجہد کی وہیں ان مسلمان حکمرانوں پر جو ملک میں اصلاحات کے خلاف تھے اور استعماری قوتوں کے لیے نرم گوشہ رکھتے تھے سخت تنقید کی۔ اتحاد عالم اسلامی ان کی ساری زندگی کی جدوجہد کا ایک اولین مقصد بن گیا تھا۔ اسی مقصد کے تحت وہ مسلمان مملکتوں کو ایک مرکز (خلافت) کے تحت متحد کرنا چاہتے تھے تاکہ اس طرح استعماری قوتوں کے خلاف بند بھی باندھا جا سکے۔ اس ضمن میں ان کی خواہش تھی کہ اسلامی ممالک آزادانہ طور پر اپنے مشترکہ مقصد یعنی ذاتی خود مختاری یا آزادی کے حصول کے لیے کوشش کریں اور اس عمل میں وہ اتحادیوں کی طرح ایک دوسرے کی مدد کریں۔ اسلامی ملکوں کی ایک دولت مشترکہ کے بارے میں ان کا تصور بہت واضح تھا اور امن عالم کے لیے بھی وہ اسے ضروری سمجھتے تھے۔ اسی تصور اور جذبے کے تحت وہ مسلمان فرقوں (سنی اور شیعہ) کو باہم متحد کرنا چاہتے تھے اور مذہبی رواداری کو انتہائی ضروری سمجھتے تھے۔ اس سے بڑھ کر وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ مسلمان باہم مل کر ان تمام ملکوں میں، جو کبھی اسلامی رہ چکے تھے، اسلامی حکومت کے قیام اور استحکام کے لیے کوشش کریں اور اگر ایسے ممالک غیر اسلامی استعماری طاقتوں کے زیر اقتدار آ گئے ہیں تو مسلمان ان قوتوں سے مصالحانہ رویہ اختیار نہ کریں اور ان ممالک کو دوبارہ اپنے زیر اقتدار لے آئیں۔

مصر، ایران، ترکی اور ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں اور ذہین نوجوانوں میں افغانی کے اثرات نمایاں تھے اور یہاں کے مسلمانوں میں افغانی کی دعوت بڑی کشش رکھتی تھی۔ افغانی نے ان ممالک کے مسلمانوں میں جہد و عمل کی روح پھونکنے کی کوشش کی اور ان کی دعوت و جدوجہد یہاں اسلام کے احیاء اور مسلمانوں کی بیداری پر مرکوز رہیں۔

مغربی استعماری قوموں کے عزائم و مقاصد کا انہیں پورا ادراک حاصل تھا۔ ان قوموں کے ماضی اور ان کے مزاج کو سامنے رکھ کر انہوں نے جو تجزیہ کیا، اس کے مطابق ان قوموں کا رویہ مسلمانوں کے لیے ہمیشہ معاندانہ رہا اور وہ مسلمانوں کو اپنا تابع رکھنا اور انہیں زک پہنچانا چاہتی ہیں۔ اپنے اس مقصد اور رویے میں یہ قومیں مسلمانوں کی ثقافت کو پھلنے پھولنے سے روک دیتی ہیں اور ان کی قومی تعلیم کو نشو و نما کا موقع نہیں دیتیں۔ پھر انہیں احساس کمتری میں مبتلا رکھنے کے لیے وہ انہیں یہ باور کراتی رہتی ہیں کہ وہ کسی خوبی کے حامل نہیں اور ان میں ضروری صلاحیت اور استعداد کا فقدان ہے۔ وہ انہیں یہ جتانے کی کوشش کرتی ہیں کہ مسلمانوں کی قومی زبانوں میں کوئی قابل ذکر ادب نہیں ہے اور ان کی تاریخ عظمت اور شان و شوکت سے عاری ہے۔ وہ مسلمانوں کو یہ بھی یقین دلانا چاہتی ہیں کہ وہ اپنی زبان میں اظہار خیال سے زیادہ اس زبان کے ذریعے کمال حاصل کر سکتے ہیں جو انہوں نے غیروں سے سیکھی ہے۔ افغانی اسلامی قومیت پر بھی زور دیتے تھے اور سمجھتے تھے کہ جن لوگوں کی اپنی زبان نہ ہو، ان میں قومیت کا صحیح تصور پیدا نہیں ہو سکتا، اور جس قوم کی اپنی زبان نہیں ہوتی اس کا ادب بھی نہیں ہوتا۔ اسی طرح جس قوم کی تاریخ نہیں ہوتی، اس کی عزت بھی نہیں ہوتی۔

افغانی مذہب کو انسانی زندگی کی بقاء و ارتقا اور اس کی سعادت و شادمانی کا ضامن سمجھتے تھے۔ ان کی نظر میں حقیقی تہذیب مادی ترقی کے بجائے علم، اخلاق اور عقیدے سے تشکیل پاتی ہے۔ وہ مادی اشتراکیت اور اشتمالیت کے مقابلے میں، جس کی بنیاد نفرت، خودغرضی اور ظلم پر ہے، اسلامی اجتماعیت کو، جو محبت، عقل اور آزادی پر استوار ہوتی ہے، ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح وہ دہریت کو خلاف اسلام ایک نظریہ قرار دیتے ہیں اور اسے فتنہ عظیم سمجھ کر اس کے خلاف اس زمانے میں قلمی جہاد کرتے نظر آتے ہیں، جب یورپ میں ڈارون اور مارکس کے نظریات مقبول ہو رہے تھے۔

افغانی کا تصنیفی سرمایہ بہت ضخیم نہیں۔ صرف ایک مختصر تصنیف "الرد علی الدہریین" مادیت پرستوں کے خلاف تحریر کی تھی یا چند مقالات لکھے تھے جو مختلف جرائد میں شائع ہوئے۔ لیکن وہ بہ یک وقت مفکر، خطیب، ادیب اور صحافی تھے اور اپنے خیالات سے اپنے شاگردوں،

مداحوں اور دوستوں میں انہوں نے بیداری کی وہ روح پھونک دی، جس سے ان کی صلاحیتیں بیدار اور قلم پُر زور ہو گئے۔ اگر ان کے اثرات کا غائر نظر سے مطالعہ کیا جائے تو ایران، ترکی، مصر، مسلم ہندوستان، مسلم وسط ایشیا ان کے افکار اور ان کی جدوجہد سے نمایاں حد تک متاثر ہوئے۔ یہاں انہوں نے سیاسی اصلاحات کی تحریک کو فروغ دیا اور ہندوستان میں، اگرچہ ان کے ممتاز معاصرین پر ان کا کوئی فوری اثر قائم نہ ہوا، لیکن چند ہی سالوں کے بعد، بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں، ان کے خیالات نے یہاں اتحاد اسلامی کی تحریک پر بڑے گہرے اثرات قائم کیے۔ پھر علامہ اقبال (۱۸۷۷ء۔۱۹۳۸ء) بھی افغانی کی فکر اور جدوجہد سے متاثر ہوئے اور اپنی مثالی اسلامی مملکت کے تصور کو پیش کرتے لیے افغانی کو "جاوید نامہ"، (۶۶۵۔۶۷۰) میں ذریعہ اظہار بنایا۔

(اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ۱۵۱ تا ۱۶۱)

اس میں افغانی کے بارے میں ان کے تاثرات کو ان اشعار میں دیکھا جاسکتا ہے۔

سید السادات مولانا جمال
زندہ از گفتار او سنگ و سفال
عالمے در سینۂ ما گم ہنوز
عالمے در انتظار قُم ہنوز
عالمے بے امتیاز خون و رنگ
شام او روشن تر از صبح فرنگ
عالمے پاک از سلاطین و عبید
چوں دل مومن کرانش ناپدید
عالمے رعنا کہ فیض یک نظر
تخم او افگند در جان عمر
لایزال و وارداتش نو بنو
برگ و بار محکماتش نو بنو
باطن او از تغیر بے غمے
ظاہر او انقلاب ہر دمے
اندرون تست آں عالم نگر
می دہم از محکمات او خبر

(کلیات اقبال فارسی، ۶۵۵)

لیکن اقبال کا خیال تھا کہ زیادہ بہتر ہوتا، اگر وہ اپنی زندگی صرف اسلام کو ایک مکمل ضابطۂ حیات ثابت کرنے میں صرف کر دیتے۔ اگر انہوں نے اس طرح کیا ہوتا تو آج ہم مسلمان اپنے پاؤں پر کہیں زیادہ مضبوطی سے کھڑے ہوتے۔ (خطبات، ۹۷) یہ خیال دراصل ان دونوں شخصیات کے ذہن اور مزاج کے اس فرق کو ظاہر کرتا ہے جو ان دونوں کے درمیان محسوس ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں جس احساس اور جذبے سے بے چین رہے وہ ایک تھا۔ ان کے مقاصد بھی ایک تھے لیکن طریقہ کار مختلف تھا اور یہ اختلاف اپنے اپنے ملکی حالات اور مسائل کے پیش نظر کچھ غیر یقینی بھی نہیں تھا۔ اقبال نے جس زمانے میں اپنا پیغام دیا وہ اس سے مختلف تھا کہ جس میں افغانی کو کام کرنا پڑا۔ جن اسلامی ممالک میں افغانی نے اپنی تحریک شروع کی وہاں مسلمانوں کا سیاسی اقتدار زوال پذیر تو تھا لیکن ان کی سیاسی حیثیت یکسر تبدیل نہیں ہوئی تھی۔ وہاں کے سیاسی ادارے ابھی اپنی زندگی کا اظہار کر رہے تھے۔ جبکہ ہندوستان میں اب یہ بات طے ہو چکی تھی کہ ایک عرصے تک مسلمانوں کو یہاں محکوم ہی رہنا ہوگا۔ صرف اس حد تک ضرور ہوا تھا کہ سر سید احمد خاں کی کوششوں سے یہاں ایک ایسا طبقہ پیدا ہو چکا تھا جو جدید تقاضوں کے مطابق عملی راہنمائی کر سکے۔ اس کے برعکس افغانی نے جن اسلامی ممالک میں کام کیا وہاں گو سامراجی طاقتیں اپنے اثرات اور اقتدار کو بڑھانے کے لیے ہر ممکن تدابیر اختیار کر رہی تھیں لیکن وہاں سیاسی کایا پلٹ بالکل نہیں ہوئی تھی اور سیاسی، سماجی، تعلیمی اور فوجی اصلاحات کے لیے بعض اہم تحریکیں کام کر رہی تھیں۔ (سر سید اور جمال الدین افغانی از خلیق نظامی، ۲۷۱) وہ ممالک ہندوستان کی طرح سیاسی طور پر بالکل ہی مفلوج نہیں ہوئے تھے، اس لیے وہاں اس قسم کی تحریکیں مفید اثرات قائم کرتی رہیں اور جب افغانی نے اپنی تحریک شروع کی تو انہیں ان تمام عناصر سے مدد ملی جو ان تحریکوں کے زیر اثر بار آور ہوئے تھے۔ افغانی نے ان تحریکوں اور ان سے پیدا شدہ اثرات کو زیادہ تقویت اور وسعت دی۔

افکار و نظریات کے تعلق سے افغانی اور اقبال میں بہت کم فاصلے نظر آتے ہیں۔ افغانی کے علم و فضل پر ان کے سیاسی مشاغل نے اس حد تک پردہ ڈال دیا تھا کہ ان کا تبحر علمی نسبتاً کم محسوس ہوتا ہے۔ ان کا علم ویسے بہت وسیع تھا اور اپنے دور کے بیشتر علماء کے مقابلے میں وہ جدید علوم کے متعلق اپنی معلومات میں ہمیشہ اضافہ کرتے رہتے تھے۔ (آثار جمال

الدین افغانی از غفار۔۳۰۳) عقائد کے اعتبار سے حنفی مکتبہ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ اگر چہ کورانہ تقلید کے خلاف تھے تاہم سنت صحیحہ کے اتباع میں کوئی پس وپیش نہ تھا۔ مذہب صوفیہ کی جانب قلبی میلان بھی رکھتے تھے۔ (محمد عبدہ، جمال الدین افغانی۔۳۰) ان کے خیال میں اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس کی وساطت سے اقوام کو مسرت و شادمانی حاصل ہوسکتی ہے۔ (آدم اسلام اینڈ ماڈرنزم، ۲۳۰) یہی اقبال کا نقطہ نظر تھا۔ ان کے خیال میں بنی نوع انسان کے لیے اگر کوئی عالمگیر مذہب ہوسکتا ہے تو وہ اسلام ہی ہے اور اس میں دنیا کی تمام قوموں کی فلاح و بہبود اور نجات کا راز مضمر ہے۔ انہوں نے اپنا بلند ترین مطمح نظر قرآن حکیم کی تعلیمات کو قرار دیا۔ دنیا کے تمام مذاہب اور قوموں کو قرآن کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ قرآن ہی ایک ایسی کتاب ہے جو تمام دنیا کے انسانوں کو متحد کرسکتی ہے۔ (خطبات اقبال۔۱۳)

افغانی اور اقبال دونوں کو پوری طرح ان مسائل کا احساس تھا، جن سے سائنس اور فلسفے کی ترقی کے باعث اسلام کو دوچار ہونا پڑ رہا تھا۔ افغانی نے لکھا تھا کہ جو علماء علوم اور معارف کے حاصل کرنے کے لیے منع کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم اسلام کی حفاظت کررہے ہیں، وہ غلط ہیں بلکہ وہی مسلمان اسلام کے محافظ ہوسکتے ہیں جو علوم و معارف مختلفہ سے آشنا اور واقف ہوں۔ اقبال کے یہاں بھی یہی بات موجود ہے۔ انہوں نے ایسے علماء پر سخت تنقید کی ہے جو روح اسلام سے ناآشنا ہونے کے ساتھ ساتھ علوم وفنون اور زندگی کے حقائق سے بیگانہ ہیں اور وہ مدرسے میں وہی علوم پڑھتے ہیں جو اب فرسودہ ہو چکے ہیں۔ اقبال کا یہ راسخ عقیدہ تھا کہ قرآن حکیم کی تعلیم محض کسی ایک زمانے اور ایک قوم کے لیے نہیں۔ ہر زمانہ جب اس میں غوطہ لگائے گا تو اس کو فکر ونظر کے نئے آبدار موتی ملیں گے۔ افغانی چاہتے تھے کہ مسلمان اپنے مذہب کی حفاظت اور خود اپنی بقا کے لیے سائنس کی طرف رجوع کریں اور اسلامی علوم میں صرف مدافعت کی طاقت پیدا کریں۔ تقریباً یہی خیالات اقبال بھی رکھتے تھے۔ انہوں نے کتاب اور حکمت دونوں کی ضرورت پر زور دیا ہے۔

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است
ایں دو قوت اعتبار ملت است

(کلیات اقبال فارسی۔۸۷۹)

جس جدید مغربی تہذیب کا مشاہدہ انہیں اپنے قیام یورپ کے زمانے میں ہوا تھا اور جس کے دلدادہ ہمارے نوجوان ہوتے جارہے تھے، چونکہ اس کی بنیاد سائنس اور عقلی علوم پر رکھی گئی تھی اس لیے تھوڑی بہت نئی تعلیم حاصل کرکے گمراہی اور مادہ پرستی میں مبتلا ہونے والے نوجوانوں کی اصلاح و تربیت کے لیے اقبال نے ضروری سمجھا کہ عقل وعشق کا موازنہ کر کے مدافعت کریں۔ ان کی نظر میں مذہب اور سائنس کے مابین کسی قسم کا اختلاف ممکن نہیں۔

افغانی مذہبی عقائد میں تقلید کے قائل نہیں تھے، انہوں نے کہا ہے کہ: "قوم کے مذہبی عقائد پہلی چیز ہیں جو لوگوں کو سکھانے چاہییں لیکن یہ عقائد محض تقلید پر مبنی نہ ہونے چاہییں۔ بلکہ ان عقائد کی تائید میں ضروری دلائل و براہین کی تعلیم بھی ضروری ہے۔

اقبال کی نظر میں اجتہاد ایک ایسا عنصر ہے جو اسلام کی ہیئت ترکیبی کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے۔ انہوں نے کہا کہ قوائے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع موثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں کیونکہ ایسے افراد ہی ہیں جن کو زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر و تبدل نہیں اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجائش ہے۔

افغانی بھی اجتہاد پر بہت زور دیتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ اسلام میں ایسی اصلاحات کردی جائیں جن سے یہ زمانہ حاضر کے تقاضوں کی تکمیل کرسکے۔ اس طرح مسلمان قومیں یورپی قوموں کے سہارے یا ان کی نقالی کے بغیر اپنے لیے ایک جدید اور شاندار زندگی کا نظام تیار کرسکتی ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام اپنے تمام لوازم میں ایک آفاقی مذہب ہے جو اپنی داخلی روحانی قوت کی وجہ سے یقینی طور پر ایسی اہلیت رکھتا ہے کہ تمام بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت پیدا کرسکے۔

مغربی تہذیب کا رد بھی ان دونوں میں مشترک صفت تھی ایک معاصر تجزیہ کے مطابق افغانی اپنے خیالات میں پکے اور پوری طرح ایشیائی تھے اور آسانی کے ساتھ یورپی رسوم و عادات سے مانوس نہ ہوتے تھے۔ وہ اس لحاظ سے انفرادیت کے حامل تھے کہ اپنے

زمانے میں نہ صرف دنیائے اسلام سے کما حقہ واقف تھے بلکہ مغربی دنیا سے بھی پوری واقفیت رکھتے تھے اور وہ پہلے مسلمان تھے جنہوں نے مغربی غلبے کے آنے والے خطرے کو اچھی طرح محسوس کر لیا تھا اور انہوں نے باقی عمر اسلامی دنیا کو اس خطرے سے آگاہ کرنے اور مدافعت کرنے کے ذرائع معلوم کرنے میں صرف کر دی ان کے جاری کردہ رسالے ''العروۃ الوثقیٰ'' کا مقصد ہی یہ تھا کہ مسلمان مغرب کی چیرہ دستیوں اور استحصال کا مقابلہ کرنے کے لیے پوری قوتوں کو مجتمع کر لیں۔ مغربی تہذیب کا رد اقبال کے یہاں زیادہ شدت اور بھرپور انداز میں نظر آتا ہے۔ انہوں نے قیام یورپ کے زمانے میں مغربی تہذیب کی بنیادی کمزوریوں اور اس کی لادینی فکر اور اخلاقی قباحتوں کو دیکھا تھا۔ ان کے خیال میں مغربی تہذیب کا شعار انسانیت کی تباہی اور اس کا پیشہ تجارت ہے۔ مغربی تہذیب کے سبب دنیا میں امن و امان خلوص اور پاکیزگی ممکن نہیں۔

آہ یورپ زیں مقام آگاہ نیست
چشم او ینظر بنور اللہ نیست
او نداند از حلال و از حرام
حکمتش خام است کارش ناتمام
امتے بر امتے دیگر چرد
دانہ ایں می کارد آں حاصل برد
از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است
از تن شاں جاں ربودن حکمت است

(کلیات اقبال فارسی، ۸۲۶)

وہ بیان کرتے ہیں کہ یورپ میں علم و فن تو بہت زیادہ عروج پر ہیں لیکن فی الحقیقت وہاں انسانیت کی اعلیٰ اقدار موجود نہیں۔ اس کی مادہ پرستی تمام چیزوں سے بڑھ کر خطرناک ہے۔ وہاں زندگی محض تاجرانہ اہمیت رکھتی ہے۔ علم و حکمت، حکومت و سیاست، جس پر یورپ کو فخر ہے، محض دکھاوے کی چیزیں ہیں۔ انسانیت کے ہمدرد انسانوں کا خون بہاتے ہیں لیکن بظاہر انسانی مساوات اور اجتماعی عدل کی تعلیم دیتے ہیں۔ بے کاری، عریانی، شراب نوشی اور بے مروتی مغربی تہذیب کی خصوصیات ہیں:

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائی تعمیر میں رونق میں صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی و میخواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضان سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

(بال جبریل، ۱۰۷)

مغرب کی مادی تہذیب اور اس کے پیدا کردہ مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ: ''عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج نکلتے ہیں ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے...... اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے اور سیاسی اعتبار سے افراد باہم دست و گریباں ہیں۔'' وہ جاوید نامہ میں افغانی کی زبان سے کہتے ہیں کہ مغرب روحانی اقدار اور غیبی حقائق کو کھو کر روح کو شکم میں تلاش کر رہا ہے۔ حالانکہ روح کی قوت و حیات کا جسم سے کوئی تعلق نہیں لیکن اشتراکیت کی نظر جسم و معدے سے آگے جاتی ہی نہیں اور زیادہ سے زیادہ مساوات شکم ہی تک سوچتی ہے۔ اخوت انسانی کی تعمیر مادی و معاشی مساوات پر ممکن نہیں، بلکہ اس کے لیے قلبی محبت، انسانی احترام اور معنوی و روحانی بنیادوں کی بھی ضرورت ہے۔

غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جان پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل، نہ در آب و گل است

(کلیات اقبال فارسی، ۶۵۲)

اقبال کے متعدد اشعار میں مغرب کی تہذیب اور نظریہ حیات پر مخالفانہ مگر حکیمانہ تنقید ملتی ہے۔ یہ موضوع ان کے بنیادی افکار میں سے ہے۔ مغرب کی جانب ان کا رویہ دراصل اسلامی معاشرے کی آزادی کے ساتھ مشروط تھا۔ ان کی بیشتر انقلابی نظمیں ۱۹۱۸ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیان اس دور میں تخلیق ہوئیں، جب زیادہ تر اسلامی ممالک مغربی استعمار کے چنگل سے نکلنے کی جدوجہد کر رہے تھے۔ مغرب کا انتہائی ردِ اقبال کے فکر و عمل میں انگریزوں کی مخالفت اور ہندوستان میں ایک آزاد اسلامی ریاست کے تصور میں ظاہر ہوا ہے۔

افغانی نے اپنے مطمحِ نظر میں تعلیمی اصلاح کو بھی قدرے جگہ دی تھی ان کا خیال تھا کہ زمانہ حال میں مسلمانوں کی تعلیم کا طریقہ شروع سے آخر تک بگڑا ہوا ہے۔ ان کی کیفیت یہ ہے کہ صدرا، شمسیہ اور بازغہ پڑھ لیا اور خود کو حکیم سمجھنے لگے۔ حالانکہ دائیں بائیں کا فرق معلوم نہ ہوا اور اتنی بھی صلاحیت پیدا نہ ہوئی کہ معلوم کریں کہ خود کیا ہیں اور ان کو دنیا میں کیا کرنا چاہیے۔ کبھی بھولے سے نہ پوچھا کہ یہ تار برقی کیا ہے، یہ بخاری کشتی کیا چیز ہے، ریل کیسے بنتی ہے اور چلتی ہے۔ حکیم وہ ہے جو حوادث اجزائے عالم پر غور کرے نہ کہ اندھوں کی طرح راستہ چلے جن کو منزلِ مقصود بجھائی نہیں دیتی۔ کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ مسلمان ان علوم کو جو ارسطو اور افلاطون سے منسوب ہیں، غایت رغبت کے ساتھ سیکھتے ہیں لیکن اگر گلیلیو اور کپلر کے علوم کی جانب ان کی توجہ مبذول کرائی جائے تو اس کو کفر سمجھتے ہیں۔ افغانی اپنے خیالات کے اعتبار سے ایک طرف تو مذہبی تعلیم کے رائج الوقت طریقوں کے خلاف تھے تو دوسری طرف محض مغربی علوم کی تعلیم کو بھی مسلمانوں کے لیے موافق نہ سمجھتے تھے۔ انہوں نے قدیم نصاب اور نظام میں اصلاح کی ضرورت محسوس کی تھی۔ اقبال نے فلسفی اور مفکر کی حیثیت سے ایک مخصوص طرزِ حیات اور مثالی معاشرے کا تصور پیش کیا ہے۔ اس بنا پر تعلیم کا مسئلہ بھی ان کے نظامِ فکر میں شامل ہے۔ مغربی تہذیب و تمدن کی کم مائیگی اور موجودہ نظامِ تعلیم کے نقائص اور مضمرات پر انہوں نے گہری نظر ڈالی تھی، وہ اس سے سخت نالاں تھے اور اپنی ناپسندیدگی کو انہوں نے مختلف پہلوؤں سے بیان کیا ہے:

مکتب از وے جذبہ دین در ربود
از وجودش ایں قدر دانم کہ بود

(کلیاتِ اقبال فارسی، ۸۴۵)

جب پیر فلک نے ورق ایام کا الٹا
آئی یہ صدا پاؤ گے تعلیم سے اعزاز
پائی نہ ملا زمزم ملت سے جو اس کو
پیدا ہیں نئی پود میں الحاد کے انداز

(کلیاتِ اقبال اردو، ۲۴۵)

اقبال اس تعلیم کو جس نے مسلمان نوجوانوں کی ذہنیت اور روحانی فطرت کو بدل دیا ہو، پسند نہیں کرتے تھے:

اور یہ اہل کلیسا کا نظامِ تعلیم
ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف

(کلیاتِ اقبال اردو، ۸۶)

من آں علم و فراست با پرکاہے نمی گیرم
کہ از تیغ و سپر بیگانہ سازد مرد غازی را

(کلیاتِ اقبال فارسی، ۳۹۶)

پڑھ لیے میں نے علوم شرق و غرب
روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب

(کلیاتِ اقبال اردو، ۴۲۷)

اقبال ناپختہ تعلیم اور اس سے اثر پذیری کی ذمہ داری محض نوجوانوں پر ہی نہیں ڈالتے بلکہ ان اساتذہ و علماء سے بھی نالاں ہیں جو خود نہ تعلیم کا مقصد سمجھتے ہیں نہ علم میں غائر نظر رکھتے ہیں:

شیخ مکتب کم سواد و کم نظر
از مقام او نداد او را خبر

(کلیاتِ اقبال فارسی، ۸۴)

شکایت ہے مجھے یارب خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاک بازی کا

(بالِ جبریل، ۳۲)

اقبال نے جدید نظامِ تعلیم کی کمزوریوں اور خامیوں کو نشانہ بنایا

تھا۔انہوں نے تعلیم کے ذمے داروں اور ماہرین کو اس طرف متوجہ کرنے کی کوشش کی۔ان کے خیال میں مغربی تعلیم نے نئی نسل کے حق میں بڑا قبیح جرم کیا ہے۔وہ مدرسہ و خانقاہ دونوں سے بیزار نظر آتے ہیں۔وہ بیان کرتے ہیں کہ ان میں نہ حکمت و بصیرت ہے، نہ فکر و نظر، نہ زندگی کی چہل پہل اور نہ محبت کا جوش و خروش:

اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک
نہ زندگی نہ محبت نہ معرفت نہ نگاہ

(بال جبریل۔۴۶)

افغانی کی مجموعی فکر اور ان کے مقصد و مطمح نظر کا اظہار ان کے اتحاد اسلامی کے جذبات میں ہوا ہے۔انہوں نے دنیائے اسلام پر مغربی تسلط کو روکنے اور ختم کرنے کے لیے مسلم ممالک میں سیاسی استحکام پیدا کرنے کے لیے عالم اسلامی کے اتحاد پر زور دیا تھا۔اس سلسلے میں انہوں نے ایک مسلم جمہوریہ کی بابت سوچا تھا، جس پر ایک خلیفۃ المسلمین کا قطعی اور کلی اقتدار ہو۔اقبال نے اتحاد اسلامی کے ساتھ ساتھ اور برصغیر کے مسلم اکثریتی صوبوں پر مشتمل ایک آزاد اسلامی ریاست کا تصور بھی پیش کیا اس سلسلے میں دراصل اقبال کچھ زیادہ آگے تھے۔ان کا خیال تھا کہ مسلم ملت کو زمان و مکان میں محدود نہیں کیا جا سکتا۔انہوں نے کہا تھا مسلمانوں کا کوئی خاص وطن نہیں ہے۔مسلم ملت کے لیے جدید حالات کے مطابق انہوں نے ایک طرف اماوردی کے نظریات کے مطابق ایک مرکز پر غور کیا اور دوسری طرف انہوں نے افغانی کی طرح اس تصور کو قبول کیا کہ مکہ معظمہ مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کا مرکز رہے گا۔

ہم چناں آئین میلاد امم
زندگی بر مرکزے آید بہم
حلقہ را مرکز چو جاں در پیکر است
خط او در نقطہ او مضمر است
قوم را ربط و نظام از مرکزے
روزگارش را دوام از مرکزے
رازدار و راز ما بیت الحرم
سوز ما ہم ساز ما بیت الحرم

تو ز پیوند حریمے زندہ ای
تا طواف او کنی پایندہ ای

(کلیات اقبال فارسی،۱۳۵)

حرم جز قبلہ قلب و نظر نیست
طواف او طواف بام و در نیست
میان ما و بیت اللہ رمزیست
کہ جبریل امیں را ہم خبر نیست

(کلیات اقبال فارسی،۹۸۶)

فکر و نظر کی متعدد صفات دونوں مفکرین میں اس حد تک مشابہ ہیں کہ کہیں کہیں یکسانیت محسوس ہوتی ہے۔ان دونوں نے دنیائے اسلام کے اس جمود کو دور کرنا چاہا جو اس کو زیادہ سے زیادہ انحطاط کی طرف لے جا رہا تھا۔انہوں نے علماء کو تقلید جامد کی روایت سے نکالنے کی کوشش کی اور ان کو اجتہاد کی دعوت دی۔انہوں نے اپنے پیغام سے قوم کو نہ صرف خواب گراں سے بیدار کیا بلکہ ان کو ایک ذہنی انقلاب سے بھی دوچار کر دیا۔اس کام کو افغانی نے اپنے رسالے "عروۃ الوثقیٰ" کے ذریعے اور اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے انجام دیا۔دونوں علم و فن میں صحت مند اقدار کو اہمیت دیتے تھے۔افغانی نے شعر اور شاعر کے متعلق جن اعلیٰ خیالات کا اظہار کیا ہے، وہ اقبال کی شاعری پر صادق آتے ہیں۔اس بارے میں افغانی کا خیال تھا کہ:

"شاعرانہ طبیعت اور اس کی خاصیت بھی عجیب و غریب ہے جو بعض انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ایک ایسی طبیعت ہے جو نادر معانی کو ظاہر کرتی اور ایسے جدید افکار کو بیدار کرتی ہے کہ انسانوں کی عقلیں حیران رہ جاتی ہیں......یہ طبیعت بنی نوع انسان میں حکمت اور فلسفے کی ابتدائی نمود ہوتی ہے اور انسانی معاشرے کے لیے اولین داعی، جو تمدن کے اعتبار سے تدریجی ترقی کرتی رہتی ہے۔بعینہ یہی خیال اقبال کا بھی ہے، بلکہ خود ان کی شاعری ان کا نظریہ فن ہے۔

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

(ضرب کلیم،۱۲۲)

اقبال چونکہ ایک مصلح ومبلغ شاعر ہیں اس لیے شاعری اور فن میں ان کا زاویہ نگاہ مقصدی اور افادی ہے:

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیر بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

(کلیات اقبال اردو،۵۲۶)

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

اقبال کے خیال میں ہنر میں اس حد تک طاقت ہوتی ہے کہ وہ انقلاب بھی رونما کرسکتا ہے

دریا متلاطم ہوں تری موج گہر سے
شرمندہ ہو فطرت ترے اعجاز ہنر سے

(ضرب کلیم،۱۲۲)

اقبال کی فکر میں بعض ایسی جہات بھی ہیں جن میں وہ افغانی کے زاویہ نظر سے اختلاف کرتے ہیں۔ افغانی کی فکر اور تحریک دراصل مسلمانوں کے ہر ملک میں قومی اور جمہوری عناصر کو تقویت پہنچانے کی ایک کوشش تھی۔ اس زمانے میں یورپ میں وطنی قومیت کا تصور ایک طرح کا سیاسی مذہب بن گیا تھا اور یورپ کی ہر طاقتور قوم کی طاقت کا سرچشمہ وطن پرستی کے جذبات میں موجود تھا۔ لیکن وطنیت کا جو جواز افغانی کی فکر میں ملتا ہے وہ اقبال کے یہاں نہیں۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک اسلامی اتحاد بجائے خود ایک سیاسی وحدت ہے۔ ان کے خیال میں افغانی اتحاد اسلامی کے سب سے بڑے حامی اور مبلغ تھے، اسی لیے وہ عمر بھر اس کے لیے کوشاں رہے۔ علامہ اقبال چودہری محمد احسن کے نام خط میں لکھتے ہیں: ''زمانۂ حال میں میرے نزدیک اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے...... اگر قوم نے ان کو عام طور پر مجدد نہیں کہا یا انہوں نے خود اس کا دعویٰ نہیں کیا تو اس سے ان کے کام کی اہمیت میں کوئی فرق اہل بصیرت کے نزدیک نہیں آتا'' (اقبالنامہ، حصہ دوم، ۲۳۱)

اگر افغانی اپنی زندگی صرف اسلام کو ایک مکمل ضابطہ حیات ثابت کرنے میں صرف کر دیتے۔ تو آج مسلمان زیادہ مستحکم حالت میں ہوتے لیکن یہ دراصل اقبال اور افغانی کی طبیعتوں اور مزاج کا فرق تھا۔ افغانی کی سیمابی طبیعت نے انہیں کبھی اس کی مہلت نہ دی کہ وہ ایک مرکز پر جم کر کام کرتے۔ اسی لیے وہ کسی اصلاحی کام کی تکمیل نہ کر سکے اور نہ ہی انہوں نے کوئی مستقل نظام فکر تشکیل دیا۔ چونکہ عام طور پر کسی ملک میں بیک وقت دو چار مہینے یا ایک دو سال سے زیادہ قیام میسر نہیں آیا اس لیے انہیں سرسری نگاہ اور محدود معلومات کی بنا پر افراد و اقوام کی نسبت فیصلہ کرنا پڑتا تھا۔ چنانچہ بعض اوقات شدید غلط فہمیوں میں مبتلا ہو جاتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود ان کی دعوت میں مسلمانوں کے لیے ایک کشش تھی۔ ان کا یہ امتیاز تھا کہ وہ ایشیا کی آزادی کے پہلے مجاہد ہیں جن کی بصیرت نے ایک اسلامی وحدت کی ضرورت محسوس کی۔ دنیائے اسلام میں افغانی کے بعد فی الحقیقت اقبال ہی کی شخصیت ہے جس نے احیائے اسلام کے لیے نہ صرف ایک مضبوط اور ٹھوس فکر کی تشکیل کی بلکہ عالم اسلام کی آزادی، خودمختاری اور بہتر مستقبل کی تعمیر کا واضح اور مؤثر پیغام دیا۔

کتابیات

احمد میاں اختر جوناگڑھی، اسلام اور سائنس، ارنسٹ رینان اور افغانی کے مناظرے کا اردو ترجمہ، اعظم گڑھ، ۱۹۳۴ء ☆ افغانی جمال الدین، آراء و معتقدات سید جمال الدین افغانی، مرتبہ مرتضی مدرسی، چہاردہی تہران، ۱۳۳۷ش/۱۹۵۹م ☆ اسلام اور سائنس، ارنسٹ رینان اور افغانی کا مناظرہ، ترجمہ احمد میاں اختر، جوناگڑھی، اعظم

گڑھ،۱۹۳۵ء☆تتمة البیان فی تاریخ افغان ،مرتبہ علی یوسف الکرولی،قاہرہ،۱۹۰۱ء،اردو ترجمہ محمود علی خان،بہ عنوان تاریخ افغانستان ،لاہور،۱۹۲۳ء☆حقیقت مذہب نیچری و بیان حال نیچریاں ،حیدرآباد،۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱م،اردو ترجمہ، مبارزالدین رفعت،حیدرآباد،۱۹۴۰ء☆رسالہ فی ابطال مذہب الدہر یین و بیان فساد ہم و اثبات ان الدین اساس المدنیة و الکفر فساد العمران ،بیروت،۱۹۲۳ء☆العروة الوثقی بہ اشتراك محمد عبدہ ،پیرس،مارچ تا اکتوبر، ۱۸۸۴ء،طبع اول،بیروت،۱۹۲۰ء☆القضا و القدر ،قاہرہ، ۱۹۲۳ء☆مقالات جمالیہ ،مرتبہ عبدالغفور شہباز،کلکتہ،۱۸۸۲ء، اردو ترجمہ مبارز الدین رفعت ،حیدر آباد☆ ایرج افشار و اصغر مہدوی، مجموعہ اسناد و مدارك دربارہ سید جمال الدین مشہور بہ افغانی ،تہران،۱۹۶۲ء☆بہاء الدین اورنگ ،مرتب یاد نامہ اقبال ،خانہ فرہنگ ایران،لاہور،۱۳۵۸ھش مقالہ اقبال اور جمال الدین افغانی ازڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، ☆جرجی زیدان، تراجم مشاهیر الشرق،قاہرہ،۱۹۱۰ء☆ رشید رضا، تاریخ الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہ، قاہرہ ، ۱۹۱۰ء بمشتمل بہ سوانح و مقالات جمال الدین افغانی ☆ رینان،ارنسٹ، اسلام او رسائنس ،ارنسٹ رینان،اور افغانی کے مناظرے کا اردو ترجمہ از قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی، اعظم گڑھ،۱۹۳۴ء☆ شاہد حسین رزاقی ،سید جمال الدین افغانی، لاہور، ۱۹۷۹ء☆ صفت اللہ جمالی،اسدآبادی،اسناد و مدارك دربارة ایرانی الاصل بودن سید جمال الدین اسدآبادی،تہران،س۔ن☆ عبدالغفار قاضی، آثار جمال الدین افغانی ،دہلی،۱۹۴۰ء☆لطف اللہ،مرزا اسد آبادی،شرح حال و آثار سید جمال الدین اسد آبادی معروف بہ افغانی ، تبریز،۱۹۸۴ء☆محمد اقبال،اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ،جلد دوم،لاہور،۱۹۵۱ء☆محمد اقبال،جاوید نامہ ، شامل کلیات اقبال فارسی ،لاہور،۱۹۹۰ء☆محمد اقبال، حرف اقبال ،مرتبہ لطیف احمد خان شروانی،لاہور،۱۹۵۷ء☆معین الدین عقیل،اقبال اور سید جمال الدین افغانی،شامل ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام، مسائل ، افکار اور تحریکات''، لاہور، ۱۹۸۵ء متعدد مقالات جو مندرجہ ذیل جراید میں شائع ہوئے :☆معلم شفیق ، حیدر آباد، دسمبر، ۱۹۸۰ء تا اکتوبر،۱۸۸۱ء ☆ابو نظارہ، پیرس، جنوری ،فروری،۱۸۸۳ء☆البشیر ، پیرس،فروری، ۲۲/۱۵/۸، اپریل، ۲۶/۱۲/۵ مئی ۳/۱۸۸۳☆ضیاء الخافقین،لندن،۱۸۹۲ء

معین الدین عقیل

افلاطون

افلاطون(Plato)۳۴۲۷ق م میں ایتھنز کے ایک امیر خاندان میں پیدا ہوا۔افلاطون یونانی فلسفے میں اہم مقام رکھتا ہے۔ابتدا میں اس نے کریٹائلوس(Cratylus)سے تعلیم حاصل کی جو ہیراقلیتس(Heraclitus)کا شاگرد تھا۔ بعد ازاں سقراط(Socrates)سے تلمذ رہا اور آخر میں اقلیدس(Euclid)کا شاگرد ہوا۔ اقلیدس نے اسے پارمینڈیز (Parmenides)کے فلسفے سے بہرہ ور کیا۔فیثاغورثیوں(Pythagorians)ریاضیاتی کے افکار نے بھی اس کی ذہنی ترقی اور فکر پر بہت گہرا اثر کیا۔۳۸۵ق م سے لے کر آخر عمر(۳۴۷ق م)تک اس نے اکادمی میں فلسفہ کی تعلیم دی۔یہ جگہ جو اس کے فیاض دوستوں نے اسے نذر کی تھی صدیوں تک اشراقیین کے قبضے میں رہی۔افلاطون کے بعض رشتہ دار ایتھنز کے حکمران طبقے میں شامل تھے۔افلاطون جو کوڈوروس(Codorus)اور سولن(Solen) کے اخلاف سے تھا گویا پیدائش ہی سے اس کے مقدر میں تھا کہ وہ اس کتاب کا مصنف ہو جس کا نام جمہوریہ(Republic)ہے۔اگر وہ چاہتا تو سیاست میں اچھا مقام پیدا کر سکتا تھا۔لیکن افلاطون کو امراء کی حکومت اور جمہوریت دونوں سے نفرت تھی۔ چنانچہ ابتدائی ایام میں وہ زیادہ تر خلوت پسند رہا۔سقراط سے جب افلاطون کی ملاقات ہوئی تو اس وقت اس کی عمر تقریباً ۲۰ برس کی تھی۔اس طرح وہ اوائل شباب ہی میں سقراط کے فلسفے سے باخبر ہو گیا۔وہ سقراط کی موت(۳۱۹ق م) تک تقریباً آٹھ سال اس کے ساتھ رہا۔

اس کے بعد افلاطون کی زندگی کا دوسرا دس سالہ دور شروع ہوتا ہے۔اس دور میں افلاطون نے مصر، ایشیائے کوچک، اطالیہ اور سسلی کا سفر کیا۔ افلاطون کا انتقال ۳۴۷ ق م میں ۸۱ سال کی عمر میں ہوا۔اس کا شاگرد ارسطو اس وقت اپنی عمر کے ۳۷ ویں سال میں تھا۔اس نے اواخر عمر میں سسلی کا سفر کیا اور وہاں کے حکمران ڈائیون (Dion) کی مدد کی تاکہ وہ اپنے دوست سیرا کیوز (Syracuse) کے جابر وسفاک حکمران ڈائیونیسس ثانی (Dionysius-II) کو اپنے افکار کے مطابق فلسفی حکمران کی حیثیت سے تعلیم دے کر افلاطونی ریاست کو عالم واقعہ میں قائم کر سکے۔ افلاطون قدیم ترین یونانی فلسفی ہے جس کی تصنیفات محفوظ ہیں۔روایات میں جو رسالے اور مکالمات (Dialogues) اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں بعض تاریخ نویسوں کے خیال میں ان میں سے چند یقیناً جعلی ہیں اور بعض جیسے پارمینڈیز (Parmenides) سوفسطائیہ (Sophiste's) کریٹائلیس (Cratylus) اور فائیلے بس (Philebus) مشکوک ہیں۔جن تصنیفات کی صداقت دائرۂ شک سے خارج ہے وہ تعداد میں آٹھ ہیں۔

فیڈرس (Phaedurs) جس میں سوفسطائیوں کی خود غرضانہ خطابت کا فلسفیانہ فصاحت سے مقابلہ کیا گیا ہے۔اس کا اصل مقصد دنیا یا دنیائے غیر مرئی کا علم ہے۔سقراطی مسئلہ نیکی کی بحث و تمحیص۔بم مشربی یا تبادلۂ خیالات (Symposium) جس میں عشق حسی سے لے کر خوبصورتی، سچائی اور نیکی کے فلسفیانہ عشق تک (جسکا اعلیٰ درجے کا نمونہ سقراط تھا) عشق کے مختلف مظاہر کا ذکر ہے۔گورجیاس (Gorgias): سوفسطائیوں کے مقابلے میں سچا عارف حقیقت اور اس کی وضاحت۔جمہوریت (Republic): وہ مملکت جس میں انصاف کا تصور متحقق وصورت پذیر ہوتا ہے۔ٹائمیس (Timaeus): دنیا کی فطرت اور اس کے مبدأ کے متعلق افکار۔تھیٹیٹس (Theaetetus): علم اور تصورات کے متعلق مباحث۔ فیڈو (Phaedo): روح اور بقائے دوام کے متعلق استدلال۔ قوانین (Laws): اس کتاب میں جمہوریت کے بہت سے انتہا پسند مضامین کو رد کر دیا گیا ہے۔مثلاً ذاتی ملکیت اور عائلی نظام کے تصور کا خاتمہ۔ اکثر مکالمات میں سقراط ہی اصل مقرر ہے اور اس کی تقریریں مصنف کے خیالات کی صحیح تصویریں ہیں۔خیالات کو مکالمات کی صورت میں پیش کرنے سے افلاطون نہایت مؤثر طریقے سے اپنا فلسفہ پیش کرتا ہے۔مکالمات کے طریقہ پر یہ اعتراض ضرور ہو سکتا ہے کہ اس سے ہم مصنف کے فلسفے کے متعلق کوئی جامع اور حتمی رائے قائم نہیں کر سکتے۔اس لیے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ افلاطون کے فلسفے کو مرتب ومنظم کرنا نہایت دشوار ہے۔لیکن صورت واقعہ اس کے خلاف ہے۔افلاطون اپنے خیالات کا اظہار مکالمات کی شکل میں اس لیے کرتا ہے کہ فلاطونس (Plotinus) اسپنوزا (Spinoza) اور ہیگل (Hegel) کی طرح اسکے پاس فلسفے کا کوئی مربوط اور مکمل نظام نہیں۔مکالمے کو بیان کا ناقص طریقہ اس حالت میں کہہ سکتے ہیں جب وہ فلسفے کے خیالات کو پنہاں رکھے اور اچھی طرح سے ان کا اظہار نہ کرے۔ لیکن افلاطون کے مکالمات میں تو کچھ بھی چھپا نہیں رہتا۔ظرف اور مظروف یہاں ایک ہی ہیں اور ان میں افلاطون کے فلسفے کا نفسیاتی ارتقاء دکھائی دیتا ہے۔اصل مشکل تمثیلات کے کثرت استعمال سے پیدا ہوتی ہے۔ افلاطون کی تحریریں یونانی نثر کا شاہکار ہیں جن میں الفاظ کا شکوہ، استعاروں اور زبان کا اثر انگیز استعمال اپنی معراج پر ہے۔افلاطون ان کا استعمال یا تو اس لیے کرتا ہے کہ پڑھنے والوں کو حقائق مجردہ کے سمجھنے میں آسانی ہو یا متعصب عوام کو اپنے اعتقادات کے متعلق دھوکے میں رکھنا چاہتا ہے یا پھر یہ کہ اپنے خیالات کے تناقض کو چھپانا چاہتا ہے اور تمثیلات کی آزادی میں پناہ لے کر فلسفیانہ تنقید سے بچنا مقصود ہے۔افلاطون کی بعض تمثیلات وہ ہیں جن کی نسبت خود اس نے کہا ہے کہ صرف ان کے معانی پر غور کرنا چاہیے۔لیکن بعض ایسی بھی ہیں کہ اس کے اصلی خیالات کا اظہار کرتی ہیں۔فیڈو (Pheado) اور ٹائمیس (Timaeus) میں اسی مشکل کا سامنا ہوتا ہے کہ کونسا حصہ اصل تعلیم کا ہے اور کونسا خطیبانہ آرائش بیان کا۔شاعرانہ رمزوں اور حقیقی معنوں میں تمیز کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔انگریزی دان ممالک میں ۱۸۷۱ء میں آکسفورڈ (انگلینڈ) سے شائع شدہ مکالمات سے افلاطون کو بہت پذیرائی حاصل ہوئی۔انہیں پروفیسر بنجامن جوویٹ (Benjamin Jowet) نے یونانی زبان سے ترجمہ کر کے چار جلدوں میں شائع کیا تھا۔پروفیسر جوویٹ نے مکالمات کے

ترجمے کے ساتھ ساتھ ان کا مفصل تعارف اور استدلال کا تانا بانا بھی واضح کیا۔ علامہ اقبال کے استاد پروفیسر میک ٹیگرٹ (Mc Taggart) نے بھی، جو کیمبرج یونیورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر تھے، اپنا نظام فکر فلاطون فکر پر رکھا ہے۔ ان کی دو جلدوں میں شائع شدہ اہم تصنیف (The Nature of Existence) بنیادی طور پر افلاطون کے فکر ہی پر استوار ہے۔ مشہور انگریز فلسفی اور ریاضی دان، اے این وہائٹ ہیڈ (A.N,Whitehead) کا قول ہے کہ یونانی فکر سے لے کر موجودہ فلسفہ بالکلیہ افلاطون کے فکر کی ترجمانی اور تشریح ہے (بحوالہ Process and Reality، ۲۵)

ہیراقلیتس (Heraclitus) کی طرح افلاطون اس بات کا قائل ہے کہ مرئی کائنات ایک دائمی تغیر کی حالت میں ہے۔ حواس فریب دہ ہیں اور صداقت تک نہیں پہنچا سکتے۔ غیر متبدل ہستی حواس کی دنیا میں نہیں بلکہ تصورات کی دنیا میں پائی جاتی ہے۔ سقراط سے اس نے یہ بات سیکھی کہ گو ہم کائنات کے اصول اساسی سے واقف نہیں ہو سکتے، تاہم ہم اپنی ذات کو جان سکتے ہیں اور ایک بے خطا حس باطنی کے ذریعے ہمیں خیر اعلیٰ کا علم ہو سکتا ہے۔ لیکن جہاں تک الٰہیات کا تعلق ہے سقراط ارتیاب ہی میں رہا۔ اطالوی فلسفے نے افلاطون میں جرأت فیصلہ پیدا کی۔ فیثاغورثی اور ایلیائی (Eleatic) مذاہب فلسفہ میں اسے سقراط کی حس باطنی نہ صرف اخلاقی اور عقل نظری کی شکل میں ملی جو مطلقیت، سرمدیت اور اعیان اشیاء کے راز سے آگاہ کر سکتی ہے۔ ریاضیات اور اس کے بدیہی اصول متعارفہ میں اس کو سوفسطائیوں (Sophists) کریٹائلس (Cratylus) کے خلاف بڑا زبردست حربہ ہاتھ لگا۔ ہر بڑے فلسفی کا اپنا ایک مخصوص طریق کار ہوتا ہے جس کی مدد سے وہ اپنے نظام فکر کا صغریٰ و کبریٰ بناتا ہے۔ افلاطون نے استخراجی طریق کار کو اہمیت دی جبکہ ارسطو نے استخراج کے ساتھ ساتھ استقراء کو بھی اہم قرار دیا۔ دنیائے فلسفہ میں سکون اور جمود کا نصب العین بہت عام ہے۔ یہ سب تسکین کی تلاش میں ہیں اور دنیا چونکہ عرصہ جدوجہد ہے اس لیے اس سے بیزار ہیں اور ایک نئی دنیا کے خواب دیکھتے ہیں۔ یہ نئی دنیا سب سے پہلے افلاطون نے (جو عینیت پسندیہ فلسفہ تصوریت کا مورث اول ہے) تیار کی تھی۔ اس کے نظریہ امثال (Theory of ideas or forms) کا ماحصل یہ ہے کہ یہ دنیا جس میں ہم رہتے ہیں ایک اور دنیا کا جو اس سے بدرجہا زیادہ مکمل اور دلآویز ہے، دھندلا سا خاکہ ہے۔ حسن، حقیقت اور انصاف جو اس دنیا میں ایک ادھوری صورت میں پائے جاتے ہیں وہاں اپنی اصلی صورت میں جلوہ گر ہیں، اور جو تکالیف روح کو جستجوئے حقیقت میں یہاں پیش آتی ہیں وہاں وہ ان سب سے آزاد ہے۔ افلاطون نے اپنی تصانیف میں اس موہوم سی دنیا کا اپنی پوری شاعرانہ قوت سے نقشہ کھینچا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس زندگی کے ہنگامے سے رہائی پا کر سکون کی دنیا میں جا پہنچے اور اس کی فضا میں جذب ہو جائے۔ افلاطون کے اعیان ثابتہ کے نظام میں نہ تو تغیر کی کوئی جگہ ہے اور نہ ارتقاء کی۔ زمانہ قدیم ہی سے حرکت و ارتقاء کو نقص اور خامی کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ افلاطون کے نزدیک حقیقت مطلقہ تصورات یا اعیان کا ایک ایسا نظام ہے جو زماں و مکان سے ماوراء ہے۔ مادی دنیا کے ہر قسم کے انقلابات کے باوجود ان کے خواص ہمیشہ یکساں رہتے ہیں۔ سقراط کے شاگرد کی حیثیت سے افلاطون نے حسی ادراک اور مشاہدے کی نہ صرف تنقیص کی بلکہ اسے صحیح علم کا منبع بھی نہ سمجھا۔ حواس کے ذریعہ علم سے کمتر درجے کا وقوف یعنی صرف رائے یا موہوم خیال وغیرہ حاصل ہو سکتا ہے۔ ایف ایم کارنفورڈ (F.M.Cornford) اور برٹرینڈ رسل (Bertrand Russell) نے بھی افلاطون کے علمیاتی افکار کا جائزہ لیتے ہوئے کہا ہے کہ وہ حسی مشاہدے کی تحقیر کرتا ہے۔ دیکھیے کارنفورڈ کی کتاب Plato's Theory of Knowledge- (pp-29-109) اور رسل کی History of Western Philosophy کا باب ''علم اور حسی مشاہدہ افلاطون کے فکر میں''۔

افلاطون کے فکر میں اہم ترین عنصر مادی جسم اور روحانی وجود کے تناقض کا ہے۔ مذہب کے لیے دلائل بھی وہ اسی حوالے سے قائم کرتا ہے۔ عالم مثال میں واقع حقائق کے ساتھ رابطہ انسان کی عقلی زندگی کے لیے اعلیٰ ترین ہدف قرار پاتا ہے۔ نظریہ علم میں افلاطون اپنے مکالمہ مینو (Meno) میں پہلے پہل تعلیم و تعلم کے امکان کی نفی کرتا ہے۔ وہ بالخصوص اس سوال پر بحث کرتا ہے کہ آیا اخلاقی فضیلت کی تعلیم دی جا سکتی ہے؟ لیکن فیڈو (Phaedo) اور فیڈرس (Phaedrus) میں وہ تحقیق و تجسس اور حصول علم کے ضمن میں وضاحت کرتا ہے کہ بہت سے مابعد الطبیعیاتی حقائق کا علم انسان کی فطرت میں پنہاں ہے اور ضرورت ان

یادداشتوں کو اجاگر کرنے کی ہے۔ انہیں خارجی طور پر پڑھانے کی بجائے اصل ضرورت روح کی گہرائیوں میں چھپے ہوئے معارف کو شعور کی سطح پر لانے کی ہے۔ مکالمہ فیڈرس میں پیش کیے گئے خیالات کے مطابق تمام علم بازیافت (recollection) کی حیثیت رکھتا ہے۔

اقبال کی تعلیم افلاطون کی تعلیم کے برعکس ہے۔ وہ اس دنیا کی زندگی کو حقیقت سمجھتے ہیں اور اس کے مصائب و شدائد کو انسان کی قوت اور سیرت کی تعمیر کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ افلاطون کی تعلیمات کا لب لباب نفی خودی ہے۔ خودی کی تباہی کا سبق غالب اقوام مغلوب اقوام کو دیا کرتی ہیں۔ چونکہ اعلیٰ اوصاف مثلاً جوش عمل، غیرت، حمیت اور قربانی ان میں خود موجود نہیں ہوتے اس لیے وہ ان اوصاف کو دوسری قوموں کے ہاں بھی دیکھنا نہیں چاہتیں۔ علامہ اقبال ان سب افکار کے سخت مخالف ہیں جو خودی کو ذرا بھی کمزور کرتے ہیں۔ وہ افلاطون کے سخت ناقدین میں سے ہیں اور یونانیت پر ان کا محاکمہ عمیق، مجتہدانہ اور انتقادی ہے۔ مثنوی اسرار خودی میں تصوف کی بحث میں اقبال نے افلاطون کو بزِ گوسفند لکھا ہے۔ ان کے خیال میں عجمی تصوف پر افلاطون اور نوفلاطونی فکر کا بہت گہرا اثر پڑا ہے اور انہیں خیالات کی بڑے پیمانے پر تشہیر مسلمانوں کے انحطاط کا باعث بنی ہے۔ یہی وہ فکر ہے جو اپنا مطمح نظر زندگی کے بجائے موت کو قرار دیتا ہے اور زندگی کے دشوار گذار مراحل طے کرنے کی بجائے اس سے گریز سکھاتا ہے۔ افلاطون کے پیروؤں نے مسلمانوں کو اس مسرت سے محروم کر دیا جو تکمیل کار کے احساس سے ہوتی ہے اور اس کی جگہ افسردہ تخیل کے ناقص احساسات دے دیئے۔ افلاطون صرف تخیل کے آسمان پر تیرتا ہے جبکہ اقبال زندگی کے طوفان خیز سمندر کی لہروں پر سوار ہیں۔ اقبال کا فلسفہ جدوجہد اور تحصیل مقاصد کا فلسفہ ہے۔ ان کے نزدیک زندگی ایک حقیقت ہے اور وہ مسلمانوں کو عمل کی طرف واپس بلاتے ہیں۔ علامہ اقبال کے خیال میں قرآن کی تعلیمات یونانی خیالات اور تصورات یا روح یونان (Hellenism) کے سراسر خلاف ہیں جس نے محسوس کی بجائے مجرد پر زور دیا اور صرف معقول کو قابل اعتنا ٹھہرایا۔ افلاطون کے نظریہ اعیان کی رو سے موجودات کی حقیقت محض تصورات کی رہ جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے عالم محسوس یا مادی اشیاء کو بالکل اہمیت نہیں دی۔ چنانچہ علامہ فرماتے ہیں۔

فکر افلاطون زیاں را سود گفت
حکمت او بود را نابود گفت

(کلیات اقبال فارسی، ۵۰)

تڑپ رہا ہے فلاطون میان غیب و حضور
ازل سے اہل خرد کا مقام ہے اعراف

(کلیات اقبال اردو، ۳۰۷)

افلاطون کے افکار کے برعکس قرآن مجید نے سمع و بصر کا شمار اللہ تعالیٰ کے گراں قدر انعامات میں کیا اور ان کے استعمال کو بھی عنداللہ جواب دہ ٹھہرایا۔ قرآن نے بار بار عالم فطرت کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کے مطالعہ و مشاہدہ پر ابھارا ہے۔ عالم فطرت کے مشاہدے اور تسخیر و تصرف کی صراحت اس خیال پر مبنی نہیں کہ اس کی انتہا مادہ پرستی یا حسیت و اختباریت پر ہو اور ہم صرف محسوس اور مشہود کو حقیقی قرار دیں۔ محسوس و مشہود بے شک حقیقت ہے لیکن حقیقت محسوسات تک محدود نہیں بلکہ اس سے ماورا بھی ہے۔ زندگی کے مسائل کو حل کرنے میں اقبال افلاطون کے برخلاف حقیقت پسندانہ اور حیات بخش رجحانات کا اظہار کرتے ہیں، جبکہ افلاطون کا فلسفہ رہبانی مسالک کی وسیع پیمانہ پر اشاعت اور ہمت افزائی کا باعث ہوا ہے۔ خود اسلامی تصوف کے بعض تصورات اور ادب اس کے ثبوت کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اسی طرح جہاں اقبال ارتقاء اور حرکت کے اثبات میں زمانے کی اہمیت واضح کرتے ہیں وہاں افلاطون اس کو غیر حقیقی اور موہوم قرار دیتا ہے۔ چنانچہ اسلامی ثقافت کی روح پر خیالات پیش کرتے ہوئے اقبال رقمطراز ہیں:

"قرآن مجید کی روح جو سرتاسر یونانیت کے منافی ہے، حکمت یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آ گئی۔ یونانیوں کے نزدیک زمانے کی یا تو کوئی حقیقت ہی نہیں جیسا کہ زینو (Zeno) اور افلاطون کا خیال تھا یا یہ کہ وہ ایک دائرے میں گردش کرتا رہتا ہے۔ جیسا کہ ہیراقلیتس (Heraclitus) اور رواقیین (Stoics) نے اس کا تصور کیا

(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۲۱۷)

اپنے فکر کے پہلے دور (۱۹۰۱ تا ۱۹۰۸) میں اقبال کے تصور خدا کا منبع یقینی طور پر فلاطونی ہے (دیکھئے علامہ اقبال کا

مضمون McTaggart's Philosophy مشمولہ Speeches, Writings and Statements of Iqbal مرتبہ لطیف احمد شیروانی، لاہور (۱۹۷۷ء) کیونکہ افلاطون کے خیال میں بھی خدا حسن ازلی ہے اور ہمہ گیر حقیقت کی حیثیت سے زمانی طور پر مخلوق اشیاء سے قدیم ہے اور ان میں اپنا ظہور کرتی ہے۔ لیکن بعد میں جوں جوں اقبال کے فلسفیانہ فکر نے ترقی کی، ان کا افلاطون سے فکری اختلاف بڑھتا گیا۔ اپنے لیکچرز تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں حقیقت مطلقہ کو اقبال ساکن و ثابت نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک انائے مطلق ایک ایسا ارادہ یا حیاتی توانائی ہے جو پیہم حرکت اور کار تخلیق میں مصروف ہے۔ اقبال نے دریافت اور علم کے مرحلے تک پہنچنے کے لیے استخراجی اور استقرائی (وجدانی اور تجربی) وسائل دونوں سے استفادہ کیا ہے۔ اقبال ان ذرائع کو حقیقت کے ادراک کا ذریعہ تسلیم کرتے ہیں۔ دونوں کی افادیت کا اقرار کرتے ہوئے اس کی آخری منزل روحانی اور ربانی حقایق کا عرفان قرار دیتے ہیں۔ اقبال نے تشکیل جدید میں لکھا ہے کہ نیچر کا علم، خدا کی خدائی کا علم اور نیچر کی تسخیر ایک قسم کی عبادت ہے (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ مترجمہ نذیر نیازی، ۱۳۷) وہ سائنسی علوم کو قرآنی روح کے عین مطابق قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے زوال پسند صوفیوں اور نوفلاطونی فکر کے نعرے کو ''کہ فکر انسانی محدود و ناقص ہے اور لامحدود تک رسائی حاصل کرنے کی سکت نہیں رکھتی قرآن کے خلاف قرار دیا ہے۔ وہ حواس اور وجدان کی متوازیت کے قائل ہیں یعنی انہیں دو علیحدہ منابع علم سمجھتے تھے۔ اقبال نے حواس اور وجدان کی بحث میں ایک علمی نکتہ یہ اٹھایا ہے کہ خیال کوئی سکوتی کیفیت نہیں بلکہ سیال اور متحرک ہے'' (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ مترجمہ نذیر نیازی، ۱۳۷)۔

پروفیسر میاں محمد شریف رقمطراز ہیں کہ آرٹ کے بارے میں افکار اور نظریات جمالیات میں افلاطون اور اقبال کے درمیان بہت مماثلت ہے۔ افلاطون ہر اس آرٹ کا مخالف ہے جو اخلاقی آوارگی اور بے راہ روی پر منتج ہو۔ یہاں تک کہ وہ ان پر ریاست میں پابندی لگا دینے کا بھی قائل ہے۔ اقبال ان خیالات میں افلاطون سے مماثلت رکھتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی اور علمیاتی افکار میں اختلاف اور نظریاتی بعد کے باوجود کم از کم پانچ نکات میں دونوں کے نظریات میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے (۱) دونوں کا نظریہ جمالیات مماثل ہے (۲) دونوں ایسی جمہوریت کے خلاف ہیں جس میں افراد کی اکثریت معاملات طے کرتی ہے۔ (۳) دونوں کے خیال میں فرد کی روحانی و اخلاقی ترقی کے لیے اپنے اندر خدائی اوصاف کا پیدا کیا جانا از بس ضروری ہے۔ (۴) افلاطون نظریہ سیاست میں مذہب کا عمل دخل ناگزیر قرار دیتا ہے۔ اس ضمن میں بھی دونوں میں فکری مماثلت پائی جاتی ہے۔ افلاطون ریاست کے منتظم کو فلسفی بادشاہ اور اقبال ایک مرد کامل کی شکل میں دیکھنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ مدنیت اسلام پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ قرآن مجید نے مذہب اور ریاست کا سلسلہ ایک ہی تنزیل میں جوڑ دیا، اور اسی طرح اخلاق کا سیاست سے تقریباً ویسے ہی جیسے افلاطون نے جمہوریہ میں دونوں کا ربط و تعلق بیان کیا (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ مترجمہ نذیر نیازی، ۲۵۷)۔ (۵) نظریہ علم میں علامہ اقبال جب من میں ڈوبنے اور عقل یعنی محض منطقی استدلال سے آگے گذرنے کی بات کرتے ہیں تو وہ وجدان و روحانی واردات سے حاصل شدہ علم کا اثبات کرتے ہیں اور اس میں بھی نظریہ علم کی حد تک افلاطون سے فکری یگانگت پائی جاتی ہے۔ (About Iqbal and his Thought، ۹ تا ۳۰)

مضمون ہذا میں افلاطون اور اقبال کے اہم خیالات بہت اختصار سے قلمبند کیے گئے ہیں اور دونوں کے افکار کا تقابلی موازنہ کیا گیا ہے۔ جہاں اقبال نے افلاطون پر انتہائی سخت تنقید کی ہے وہاں ان دونوں کے افکار میں قریبی اور گہری ذہنی مماثلتیں بھی پائی جاتی ہیں۔ بنابریں یہ کہا جا سکتا ہے کہ پروفیسر ایم ایم شریف مرحوم کی رائے صائب ہے جب وہ اقبال کو "A vitalist Plato" (قوت اور جوش حیات سے بھرپور افلاطون)..... قرار دیتے ہیں (دیکھئے ان کی تصنیف About Iqbal and his thought، ۷۷)۔

ابصار احمد

مثنوی اسرار خودی میں اقبال نے افلاطون کے بعض نظریات پر تنقید کی جس پر شدید ردعمل ہوا۔ علامہ نے کہا:

راہب اول فلاطون حکیم
از گروہ گوسفندان قدیم

گوسفندے در لباس آدم است
حکم او بر جان صوفی محکم است
بسکہ از ذوق عمل محروم بود
جان او وارفتۂ معدوم بود
منکر ھنگامۂ موجود گشت
خالق اعیان نامشہود گشت
کار او تحلیل اجزائے حیات
قطع شاخ سرو رعنائے حیات

(اسرار خودی، ۳۳)

افلاطون کو اقبال نے راہب کہا اور اس کے فلسفۂ کی رہبانیت کو مسترد کیا۔ اسے پرانی بھیڑوں میں سے ایک بھیڑ کہا جو گری پڑی چیزوں پر گذارہ کرتی ہیں، جن کی کوئی شخصیت نہیں ہوتی اور وہ تگ و تازِ حیات سے الگ تھلگ محض ذبح ہونے میں ہی اپنی عافیت تصور کرتی ہیں۔ اقبال نے کہا کہ افلاطون آدمی کے لباس میں بھیڑ ہے جس کے کوئی عزائم نہیں۔ صوفیہ نے اس کے تصورات کی پیروی میں عملی زندگی سے کنارہ کیا اور یوں وہ فکرِ افلاطون کے اسیر ہو کر رہ گئے۔ وہ ذوقِ عمل سے محروم تھا اور فنا کی تعلیم دیتا تھا۔ اس کے فلسفۂ اعیان و امثال سے کائنات کے حرکی نظریے اور اس کے ارتقاء کے تصور کو زک پہنچی۔ نظریہ امثال میں چونکہ یہ دنیا سایہ ہے جو اپنی اصل یعنی تصورِ مطلق کی طرف اپنی تکمیل کے لیے بڑھتی ہے۔ لہٰذا وہ ایک محدود دائرے میں گھری رہتی ہے۔ اس میں افزائش، حرکت اور تسخیرِ فطرت کا کوئی داعیہ پیدا نہیں ہوتا۔ اعیان چونکہ عین کسی برتر ہستی کا پرتو ہے جو پہلے ہی مطلق اور جامع ہے اور یہ عین خدا کی ذات ہے لہٰذا یہ کائنات خدا کا ظل یعنی سایہ ہے۔ خدا ساری کائنات میں حلول ہے۔ افلاطون کے اس تصور سے فلسفہ وحدت الوجود نے جنم لیا جو ابن عربی کے توسط سے تمام مسلم فکر، تصوف اور شاعری میں در آیا اور صوفیہ نے ترکِ دنیا کی تعلیم دینے دنیا کو مردود سمجھنے اور جدوجہد اور تگ و تازِ حیات کو شغلِ بیکار قرار دیا جس نے آہستہ آہستہ مسلمانوں کو زوال کی طرف دھکیلنا شروع کر دیا۔

اقبال جو حرکت و عمل کے شاعر ہیں اور مسلمانوں کی نشاۃِ ثانیہ کے داعی ہیں، انہوں نے جب مسلمانوں کے زوال کے اسباب پر غور کرنا شروع کیا تو انہوں نے ملوکیت اور اس کے زیرِ اثر تشکیل پانے والے فقہ، تصوف اور کلام کو بتانِ عجم سے تعبیر کیا اور یونان کے اس فلسفی کے نظریہ اعیان کو جس کے تحت کائنات ساکن اور غیر متحرک تھی اور یہ ذاتِ عین کا پرتو تھی، مسترد کیا اور اس کے نتیجے کے طور پر وجود میں آنے والے فلسفہ وحدت الوجود کو بھی مسترد کر کے خدا اور انسان میں معبود اور عبد کا رشتہ بیان کیا اور مومن کا سب سے بلند مقام عبدیت قرار دیا۔ اقبال نے افلاطون کو بھیڑ اسی لیے کہا کہ اس کی کوئی انا اور خودی نہیں ہوتی۔ مرگِ مفاجات ہی اس کی تقدیر ہے۔ اس پر خواجہ حسن نظامی، طغرائی اور اسلم جیراج پوری اور متعدد دوسرے لوگوں نے اقبال پر تنقید کی جس کے جواب میں اقبال نے اپنی تحریروں، بیانات اور خطوط میں افلاطون اور خواجہ حافظ کے بارے میں اپنے خیالات بیان کئے۔ علامہ اقبال نے اپنے پہلے خطبہ میں لکھا کہ:

''سقراط کے شاگردِ رشید افلاطون کو بھی ادراکِ بالحواس سے نفرت ہی رہی۔ اس کا خیال تھا کہ ادراکِ بالحواس سے کوئی حقیقی علم تو حاصل نہیں ہوتا، ہم اس کی بنا پر صرف ایک رائے قائم کر سکتے ہیں۔ برعکس اس کے قرآن مجید نے سمع و بصر کا شمار اللہ تعالیٰ کے گراں قدر انعامات میں کیا اور عنداللہ اپنے اعمال و افعال کا جواب دہ ٹھہرایا۔ یہ حقیقت تھی جسے شروع شروع کے مسلمانوں نے قرآن مجید کے مطالعہ میں یونانی ظن و تخمین سے مسحور ہو کر نظر انداز کر دیا۔ بہ الفاظ دیگر انہوں نے اس کا مطالعہ بھی فکرِ یونان ہی کی روشنی میں کیا اور پھر کہیں دو سو برس میں جا کر سمجھے اور وہ بھی پورے طور پر نہیں کہ قرآن کی روح اساساً یونانیت کے منافی ہے'' (تشکیل جدید، ۴۰)

اقبال کے نزدیک:

۱۔ افلاطون ادراکِ بالحواس کا قائل نہیں تھا بلکہ ادراکِ بالعقل کا قائل تھا۔ زمینی حقائق کو اس نے بالکل نظر انداز کر کے خرد کی گتھیاں سلجھانے تک خود کو محدود کر لیا۔

۲۔ اقبال کے نزدیک سمع و بصر خدا کی نعمتیں ہیں جو حواس بالا دراک کے آلات ہیں۔ جس کائنات میں ہم موجود ہیں اس کا مطالعہ، اس کو سمجھنا اور اپنا لائحہ عمل اور جادہ عمل اس کے اندر اور اس کے حوالے سے متعین کرنا ناگزیر ہے۔

۳۔ ادراکِ بالعقل میں ظن و تخمین کا زیادہ انحصار ہے کیونکہ اس کا معروض غیر مرئی ہے۔ ادراکِ بالحواس میں یقین اور ٹھوس حقائق کا امکان

اس لیے زیادہ ہے کہ ہمارے سامنے کائنات ایک ٹھوس حقیقت کی شکل میں موجود ہے اور یہی ہماری جولان گاہ ہے اور اس سے رابطوں کی نوعیت سے ہماری ساری تگ و دو ہے۔

۴۔ یونانیت کی روح قرآن کے منافی یوں ہے کہ قرآن اس کائنات اور اس زمین کو ہمارا مستقر قرار دیتا ہے اور یہاں کے اعمال پر ہماری جزا و سزا کا فیصلہ ہوگا۔ یہ ایک حقیقت ہے جبکہ افلاطون کے نزدیک یہ ظل (سایہ) ہے اور حقیقت کہیں اور واقع ہے۔ بقول اقبال:

مرا ایں خاکدان من ز فردوس بریں خوشتر
مقام ذوق و شوق است ایں حریم سوز و ساز است ایں
(زبور عجم، ۱۳۱، ۵۲۳)

۵۔ مسلمانوں نے ظل یعنی دنیا کو اور اس میں سرگرمیوں کو حقیر قرار دیا اور اس سے اجتناب اور کنارہ کشی اور ترک دنیا کی تعلیم پائی۔ دنیا غیروں کے لیے چھوڑ دی اور مسلمان علم، حکومت، تجارت، تسخیر کے تمام میدانوں سے فارغ ہوگئے۔

اقبال نے اس فلسفے کو مسترد کیا اور کہا کہ یہ کائنات خدا نے باطل پیدا نہیں کی۔ اس کا مطالعہ، اس کو سمجھنا اور اس کی تسخیر قرآن کا پیغام ہے اور یہ آخرت کی کھیتی ہے۔ اس میں انسان جو بوئے گا وہی کاٹے گا۔ اقبال نے کائنات کے حرکی تصور پر ایک نئی مابعد الطبیعیات کی تشکیل کی جس کی اساس قرآن مجید ہے۔ اقبال نے تاریخ کو بھی حرکت سے تعبیر کیا اور ابن خلدون کے افکار کو یونانیت کے خلاف بغاوت قرار دیا۔ (تشکیل جدید، ۲۱۰) کیونکہ افلاطون کے نزدیک زمانے کی کوئی حقیقت نہیں، یہ ایک دائرے میں متحرک ہے (تشکیل جدید، ۲۱۰) جو قرآن کے منافی ہے۔

اسرار خودی میں اقبال نے اس بنا پر وحدت الوجودی نظریہ کے خالق افلاطون اور تراث کے لحاظ سے اس نظریہ کے حامل شعرا کے افکار و خیالات پر تنقید کی اور واضح الفاظ میں بتایا کہ ان کے فلسفہ سے احتراز کرنا چاہیے۔ (اقبال اور لذت پیکار، ۱۸) اقبال نے خان نیاز الدین کے نام خط میں (۱۹ جنوری ۱۹۱۴ء) لکھا، نوفلاطونیت فلسفہ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے جس کو ایک پیر فلاطونس (Plotinus) نے مذہب کی صورت میں پیش کیا (لذت پیکار، ۳۷) عبدالرحمن بجنوری نے مثنوی اسرار خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال اور افلاطون کے حوالے سے لکھا کہ:

"اقبال ایک محدود زمانے کے اندر اسلامی نظام کو از سر نو حیات تازہ اور شباب بخشنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ بعینہ جس طرح ایک کیمیا گر مادہ خام سے سونا نکال لیتا ہے۔ وہ موجودہ زمانے کا ہے مگر اس کی نظر مستقبل پر بھی ہے اور موجودہ زمانے کا نکتہ چین بھی ہے۔ ایمرسن افلاطون پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ تشائم پسندی (Peripateticism) بالکل افلاطونی ہے۔ اقبال اپنے ہم مذہبوں کو اس کے خلاف خبردار کرتا ہے اس لیے کہ تشائم پسندی اور اخلاقی ضعف نے کئی قوموں کو بلندی سے دے پٹکا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ مسلمان اس سرزمین پر رہیں اور یہاں نکوکاری پر توجہ دیں۔ افلاطون اس پرندہ صبح کی مانند ہے جو ایک اثیری دنیائے خواب و خیال میں پرواز پر قانع ہے۔ برخلاف اس کے اقبال ایک بحری عقاب کی طرح ہے جو بحریات کی طوفان خیز موجوں پر سوار ہو، اقبال کا فلسفہ، خودی اور عمل کا فلسفہ ہے" (لذت پیکار، ۱۴۰)

اقبال نے افلاطون کے نظریہ اعیان، اس سے جنم لینے والے فلسفہ وحدت الوجود، کائنات کے غیر حرکی تصور اور دنیا کو غیر حقیقی اور فریب سمجھنے کے طرز عمل کو مسترد کیا۔ اقبال کے نزدیک اسلام کا اساسی اصول توحید ہے۔ توحید مثبت ہے اور ہمہ اوست منفی۔ اقبال اور افلاطون کے مطالعہ میں یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ افلاطون اور ارسطو اور فلاطونس کی کتب کے اسکندریہ اور بغداد میں تراجم ہوئے تو ان پر قرآن کی اساس پر ان کا جائزہ لیتے مگر انہوں نے قرآن اور اسلام کی یونانیت کے تصورات سے تطبیق اور تصدیق کی روش اختیار کی اور اسلام اور قرآن کی روح کو مسخ کر دیا۔ اقبال کا احتجاج اسرار خودی اور خطبات میں اسی کے خلاف تھا۔

کتابیات:

عبدالحکیم، فکر اقبال، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۲۹ء ☆ غلام عمر، اقبال کا تصور عشق، ادارہ ادبیات اردو، حیدرآباد دکن۔

☆Benjamin Jowet, Dialogues of Plato,Oxford,1975☆ Bertrand Russel,

History of Western Philosophy, Gerge Allen, London,1962.☆Mctaggert, Nature of Existence, Cambridge,1929. ☆Stace, W.T.A Critical History of Greek Philosophy.☆Sharif,M.M.About Iqbal and his Thought Institute of Islamic culture, Lahore.☆ Muhammad Iqbal, the Reconstruction of Religious Thought in Islam, Institute of Islamic Culture,Lahore,1986.☆Wahid,S A Glimpses of Iqbal, Iqbal Academy ,Karachi.☆Whitehead, Process and Reality, .Cambridge,1929.

وحید عشرت

اکبرالہ آبادی

سید اکبر حسین اکبر (ولادت قصبہ بارہ، نواح الہ آباد، شوال ۱۲۶۱ھ/۱۸۴۵ء، رحلت: ۹ ستمبر ۱۹۲۱ء الہ آباد) برطانوی عہد میں عدلیہ سے منسلک رہے۔ منصف، صدرالصدور و سیشن جج کے عہدوں پر فائز رہنے کے بعد ۱۹۰۳ء میں سبکدوش ہوئے۔ سرکاری خطاب ''خان بہادر'' قومی خطاب، لسان العصر (رسالہ مخزن کی طرف سے) صاحب طرز اردو شاعر: اقبال کے بزرگ ہم عصر جنہیں اقبال نے بڑی عقیدت و احترام سے اپنا پیرو مرشد کہہ کر خطاب کیا ہے۔ علامہ اقبال نے اکبر کی وفات پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا:

''ابھی زمیندار'' سے آپ کے والد بزرگوار (اور میرے مرشد معنوی) کے انتقال پُر ملال کی خبر معلوم ہوئی۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔ اس بات کا ہمیشہ قلق رہے گا کہ ان سے آخری ملاقات نہ ہو سکی۔ میں اور میرے ایک دوست قصد کر رہے تھے کہ ذرا گرمی کم ہو جائے تو ان کی زیارت کے لیے الہ آباد کا سفر کروں۔ انہوں نے اپنے آخری خط میں مجھے لکھا تھا کہ امسال ضرور ملنا۔ بعض باتیں ایسی ہیں کہ خطوط میں نہیں سما سکتیں۔ میری بدنصیبی ہے کہ میں ان کے آخری دیدار سے محروم رہا۔ ہندوستان اور بالخصوص مسلمانوں میں مرحوم کی شخصیت قریباً ہر حیثیت سے بے نظیر تھی۔ اسلامی ادیبوں میں تو شاید آج تک ایسی نکتہ رس ہستی پیدا نہیں ہوئی اور مجھے یقین ہے کہ تمام ایشیا میں کسی قوم کی ادبیات کو اکبر نصیب نہیں ہوا۔ فطرت ایسی ہستیاں پیدا کرنے میں بڑی بخیل ہے۔ زمانہ سینکڑوں سال گردش کھاتا رہتا ہے، جب جا کے ایک اکبر اسے ہاتھ آتا ہے۔ کاش اس انسان کا معنوی فیض اس بدقسمت ملک اور اس کی بدقسمت قوم کے لیے کچھ عرصہ اور جاری رہتا'' (حیات اکبر، مرتبہ سید عشرت حسین، تسوید مہ واحدی س۔ن) اقبال نے اکبر کی وفات پر جو مرثیہ کہا وہ پیام مشرق کی اشاعت اول کی زینت بنا۔ پانچ ابیات کے اس قطعہ میں اکبر کی تاریخ ساز شخصیت کو خراج تحسین پیش کیا گیا ہے۔

اقبال اور اکبر کا ذہنی رابطہ کب اور کیسے ہوا؟ اس بارے میں واضح طور پر تو یہی کہا جا سکتا ہے کہ ماہنامہ ''مخزن'' (آغاز ۱۹۰۱ء) اس کا ایک اہم ذریعہ تھا جس میں اکبر اور اقبال دونوں کا کلام شائع ہوتا تھا۔ البتہ روابط (خط کتابت) کا سلسلہ اقبال کی انگلستان سے واپسی کے بعد (قریباً ۱۹۱۰ء) سے شروع ہوا۔ ذہنی روابط کے اس سلسلے کا بھرپور اظہار بھی سب سے پہلے اقبال کے اس بنیادی خطبے میں ہوا جو انہوں نے ۱۹۱۰ء کے آخر میں لکھا اور ۱۹۱۱ء کے شروع میں علی گڑھ کالج میں پڑھا، اور پھر ظفر علی خاں نے اس کا اردو ترجمہ کر کے برکت علی اسلامیہ ہال لاہور میں اقبال کی موجودگی میں پڑھا۔ خطبے کا انگریزی عنوان تھا (Muslim Community.A Sociological Study) جس کا اردو ترجمہ ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' ہے اس خطبے میں اکبر کے بارے میں اقبال کی یہ تنقیدی رائے قابل ذکر ہے

''جناب مولانا اکبرالہ آبادی جنہیں موزوں طور پر لسان العصر کا خطاب دیا گیا ہے اپنے بذلہ سنجانہ پیرائے میں ان قوتوں کی ماہیت کے احساس کو چھپائے ہوئے ہیں جو آج کل مسلمانوں پر اپنا عمل کر رہی ہیں۔ ان کے کلام کے ظریفانہ لہجے پر نہ جائیے، ان کے شباب آور قہقہے ان کے آنسوؤں کے پردہ دار ہیں۔ وہ اپنے نہاں خانہ صنعت میں اس وقت تک

آپ کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتے جب تک کہ آپ ان کا مال خریدنے کے لیے ذوق سلیم کے دام اپنی جیب میں ڈال کر نہ آئیں۔" (حرف اقبال، ۱۶۹)۔

خطبہ علی گڑھ کے ساتھ ہی اکبر اور اقبال کے مابین خط کتابت کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جو اکبر کی وفات تک جاری رہتا ہے۔ یہ سارے خطوط دستیاب نہیں۔ "اقبالنامہ" حصہ دوم میں اقبال کے سولہ خطوط اکبر کے نام ہیں۔ اکبر نے اقبال کو جو خطوط لکھے ان میں سے صرف پانچ خطوط شائع ہوئے ہیں (دو خط اقبال کی وفات کے بعد شیرازہ کے اقبال نمبر (۱۹۳۸ء) میں۔ اکبر اور اقبال کے روابط کے سلسلے میں خطوط کی یہ گم شدہ کڑیاں بہت اہم ہیں۔ تاہم دستیاب خطوط کے حوالے سے بھی دونوں اکابر کے پر خلوص روابط کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اقبال کے دستیاب مکتوبات میں پہلا مکتوب ۶ اکتوبر ۱۹۱۱ء کا ہے جو اکبر کے خط کے جواب میں ہے۔ اقبال لکھتے ہیں: "میں آپ کو اسی نگاہ سے دیکھتا ہوں جس نگاہ سے کوئی مرید اپنے پیر کو دیکھے اور وہی محبت و عقیدت اپنے دل میں رکھتا ہوں۔ خدا کرے وہ وقت جلد آئے کہ مجھے آپ سے شرف نیاز حاصل ہو اور میں اپنے دل کو چیر کر آپ کے سامنے رکھ دوں۔ لاہور ایک بڑا شہر ہے لیکن میں اس ہجوم میں تنہا ہوں۔ ایک فرد واحد بھی ایسا نہیں جس سے دل کھول کر اپنے جذبات کا اظہار کیا جا سکے" (اقبالنامہ ۲، ص ۳۵)۔

۹ نومبر ۱۹۱۱ء کے مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں

"میں ایک زبردست تمنا کا احساس اپنے دل میں کرتا ہوں۔ گو اس تمنا کا موضوع مجھے اچھی طرح سے معلوم نہیں۔ ایسی حالت میں مجھے مسرت بھی ہو تو اس میں اضطراب کا عنصر غالب رہتا ہے۔ لاہور کی بستی میں کوئی ہمدم دیرینہ نہیں۔ نام و نمود پر مرنے والے بہت ہیں۔ قومی جلسوں سے بھی پہلو تہی کرتا ہوں۔ ہاں آپ کے خطوط جو میرے پاس سب محفوظ ہیں، بار بار پڑھا کرتا ہوں اور تنہائی میں یہی خاموش کاغذ میرے ندیم ہوتے ہیں...... آپ کی ملاقات کے لیے دل تڑپ رہا ہے۔ خدا جلد کوئی سامان پیدا کرے" (اقبالنامہ ۲، ص ۳۹)۔

ملاقات کی یہ خواہش دونوں طرف تھی۔ اکبر اپنے مکتوب محررہ ۳ مارچ ۱۹۱۲ء میں لکھتے ہیں:

"آپ سے ملنے کا بہت آرزومند ہوں۔ اسی خط میں آگے چل کر لکھتے ہیں "میرے اشارات بڑی تفصیل چاہتے ہیں۔ آپ کبھی ملیں تو یقیناً روحانی مسرت ہوگی"۔

ملاقاتیں: خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اور اکبر کی صرف تین ملاقاتیں ہو سکیں۔ پہلی ملاقات جنوری ۱۹۱۳ء میں ہوئی۔ اس ملاقات کے بارے میں اکبر اپنے مکتوب بنام مرزا سلطان احمد (محررہ ۲۴ جنوری) لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر اقبال صاحب نے بڑی زحمت اٹھائی۔ صرف چند گھنٹوں کے لیے مجھے ملنے کو الہ آباد تشریف لائے تھے۔ آپ صاحبوں کا کرم ہے، نیک دلی ہے، ورنہ میری کیا ہستی ہے...... ڈاکٹر اقبال صاحب بلحاظ جملہ حالات کے اس وقت اس حلقے میں آیات الٰہی میں سے ہیں۔ آپ نے بجا ان کی مدح کی ہے (مکتوب اکبر، بنام مرزا سلطان احمد، ۴۹)

دوسری ملاقات ۷ ستمبر ۱۹۱۳ء کو ہوئی۔ اس ملاقات کا ذکر اکبر نے اپنے دو مکتوبات میں کیا ہے۔ بنام مرزا سلطان احمد (۹ ستمبر) اور بنام عبدالماجد دریابادی (۱۰ ستمبر)۔

۱۔ "پرسوں آپ کے دوست اور مداح ڈاکٹر اقبال صاحب بھی بہ سلسلہ کانپور (سانحہ مسجد مچھلی بازار) مجھ سے ملنے کو تشریف لائے تھے"۔

۲۔ کل ڈاکٹر اقبال صاحب جو مجھ سے ملنے تشریف لائے تھے، دہلی گئے" (خطوط مشاہیر، ۴۸) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دفعہ اقبال کا قیام الہ آباد میں دو روز رہا۔

تیسری ملاقات ۲۹ فروری ۱۹۲۰ء کو ہوئی اور اس دفعہ اقبال تین روز الہ آباد میں اکبر کے مہمان رہے، اور ۲۔ مارچ کو رخصت ہوئے۔ اکبر اپنے مکتوب (محررہ ۵ مارچ) بنام خواجہ حسن نظامی میں لکھتے ہیں۔ ۲۹ فروری کو ڈاکٹر اقبال صاحب تشریف لائے۔ کسی مقدمے میں ضلع گیا کو گئے تھے مجھ سے ملنے کو اس طرف گزرے۔ تین دن رہے۔ ان میں میں نے بہت پولیٹکل نشاط طبع پایا (خطوط اکبر بنام حسن نظامی، ۱۶۳)۔ اس مقدمے کی پیروی آرہ ضلع گیا میں ہوئی۔ اس مقدمے میں اقبال سی۔ آر داس کی فرمائش پر بمعاوضہ ایک ہزار روپیہ یومیہ علاوہ سفری اخراجات تشریف لے گئے تھے۔ علی الصباح آرہ پہنچے۔ ناشتے پر ہی میزبانوں سے بہ اصرار دستاویزات طلب کیں جو عہد مغلیہ کے فارسی زبان میں چند وثیقے

تھے۔ ایک دو گھنٹے میں ان کی عبارتوں کا تعین کر کے اقبال نے رخصت چاہی۔ میزبان بھی حیران اور منشی طاہرالدین بھی پریشان کہ ایک ہزار روپے یومیہ پر لات مار کر ڈاکٹر صاحب نے کیوں عجلت میں واپسی کو ترجیح دی۔ (اقبال کی صحبت میں، ۲۳۸۔۲۳۹) واپسی سفر میں الہ آباد پہنچ کر سفر قطع ہوا اور تین روز تک پیرو مرید شعر و حکمت کی باتوں میں مصروف رہے۔ یہ واقعہ اقبال کی سیر چشمی کا واضح ثبوت ہے کہ وہ مال و دولت سے زیادہ اہل دل کی صحبت و رفاقت کو ترجیح دیتے تھے۔ اکبر و اقبال کی یہ آخری اور طویل ترین صحبت تھی جس کے تحریری تاثرات قابل ذکر ہیں۔

اکبر اپنے مکتوب بنام عزیز لکھنوی (محررہ ۲ مارچ) میں لکھتے ہیں ''مکرمی سلمہ اللہ تعالی۔ تین دن سے ڈاکٹر اقبال صاحب میرے مہمان تھے۔ ملنے آئے تھے۔ کسی مقدمے میں کسی ضلع میں گئے تھے۔ آج رخصت ہوئے۔ آپ کا بھی ذکر خیر رہا۔ میں ایک دن اچھا رہا تو چار دن بیمار۔ اسی سبب سے اب تک نہیں اٹھ سکا (مکاتیب اکبر بنام عزیز لکھنوی، ۱۹۴)

مکتوب بنام عبدالماجد دریابادی (محررہ ۱۹ مارچ) میں اکبر لکھتے ہیں''..... ڈاکٹر اقبال ملنے آئے تھے۔ تین روز رہ کر گئے ہیں۔ میں آپ کے ساتھ رہتا تو ایک مجموعہ مرتب کرتا''..... (خطوط مشاہیر، ۱۸۶)۔

اس آخری ملاقات کے بعد غالباً لاہور پہنچ کر اقبال نے اکبر کو خط لکھا ہوگا۔ ایک خط کا اقتباس ملتا ہے۔ قیاس ہے کہ یہ وہی خط ہے جس کا سطور بالا میں ذکر ہوا۔ اس خط کا اقتباس درج ذیل ہے:

''آپ کی زبان سے جو الفاظ نکلتے ہیں وہ نہایت پر معنی اور مفید ہوتے ہیں۔ ان کو جمع کر لینا چاہیے تاکہ آئندہ نسلیں ان سے فائدہ اٹھا سکیں۔ بڑی ضرورت ہے کہ ایک منشی کاغذ اور قلم دوات لے کر آپ کے پاس ہر وقت بیٹھے اور جو بات آپ فرمائیں، نوٹ کر لے۔ اگر میں الہ آباد میں قیام کر سکتا تو آپ کے لیے وہی کام کرتا جیسا باسویل (Boswell) نے ڈاکٹر جانسن (Dr.Johnson) کے لیے کیا تھا (''حیات اکبر'' ترتیب عشرت حسین، تسوید ملا واحدی، ۱۲۹)۔

اکبر کے ظریفانہ کلام کی ملک میں دھوم تھی۔ انہوں نے ظرافت کا یہ اسلوب بطور پردۂ سخن اختیار کیا تھا۔ اکبر کے اس رنگ سخن کا تتبع امر محال تھا۔ تاہم بعض شعراء نے اس کی پیروی کرنے کی کوشش کی۔ اقبال نے بھی اس رنگ میں کچھ کلام کہا۔ ۱۹۱۴ء میں خواجہ حسن نظامی نے ''اکبری اقبال'' کے عنوان سے یہ کلام شائع کیا۔ ''نقاد'' آگرہ نے اس پر تعریضاً ایک مضمون لکھا اور اقبال کو نشانہ طنز بنایا۔ اکبر نے ''نقاد'' کی اس تنقید کی مذمت کی اور اس بارے میں اقبال کو دلجوئی کا خط لکھا۔ اقبال نے اس کے جواب میں جو خط اکبر کو لکھا اس سے اس امر کی بخوبی وضاحت ہو جاتی ہے

۱۶ جولائی ۱۹۱۴ء

''مخدوم مکرم قبلہ مولانا، السلام علیکم۔ آپ کا نوازش نامہ ابھی ملا جس کو پڑھ کر بہت مسرت ہوئی۔ حضرت میں آپ کو اپنا پیرو مرشد تصور کرتا ہوں۔ اگر کوئی شخص میری مذمت کرے جس کا مقصد آپ کی مدح سرائی ہو تو مجھے اس کا مطلق رنج نہیں بلکہ خوشی ہے۔ جب آپ سے ملاقات اور خط و کتابت نہ تھی، اس وقت بھی میری ارادت و عقیدت ایسی ہی تھی جیسی اب ہے اور ان شاء اللہ جب تک میں زندہ ہوں ایسی ہی رہے گی۔ اگر ساری دنیا متفق اللسان ہو کر یہ کہے کہ اقبال پوچ گو ہے تو مجھ پر اس کا مطلق اثر نہ ہوگا، کیونکہ شاعری سے میرا مقصد بقول آپ کے حصول دولت و جاہ نہیں، محض اظہار عقیدت ہے۔ عام لوگ شاعرانہ انداز سے بے خبر ہوتے ہیں۔ ان کو کیا معلوم کہ کسی شاعر کی داد دینے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اگر داد دینے والا شاعر ہو تو جس کو داد دینا مقصود ہو اس کے رنگ میں شعر لکھے یا بالفاظ دیگر اس کا تتبع کر کے اس کی فوقیت کا اعتراف کرے۔ میں نے بھی اس خیال سے چند اشعار آپ کے رنگ میں لکھے ہیں مگر عوام کے رجحان و بدمذاقی نے اس کا مفہوم کچھ اور سمجھ لیا اور میرے اس فعل سے عجیب و غریب نتائج پیدا کر لیے۔ سوائے اس کے کیا کہا جائے کہ اللہ تعالی لوگوں کو سمجھ عطا کرے (اقبال نامہ ۲، ص ۴۰۔۴۱)

اکبر کے مکتوبات اقبال کے لیے ندیم تنہائی کا کام ہی نہیں دیتے تھے بلکہ ان کی فکر کو بھی متحرک کرتے تھے۔ اقبال اپنے مکتوب (محررہ ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۵ء) میں لکھتے ہیں..... آپ کے خطوط سے مجھے نہایت فائدہ ہوتا ہے اور مزید غور و فکر کی راہ کھلتی ہے۔ اسی واسطے میں ان خطوط کو محفوظ رکھتا ہوں کہ یہ تحریریں نہایت بیش قیمت ہیں..... مذہب بغیر قوت کے محض ایک فلسفہ ہے۔ یہ نہایت صحیح مسئلہ ہے اور حقیقت میں مثنوی لکھنے کے لیے

یہی خیال محرک ہوا (اسرارِ خودی) ۔ میں گذشتہ دس سال سے اسی پیچ و تاب میں ہوں (یہاں اکبر کا یہ شعر اقبال کے پیش نظر تھا:

نہ ہو مذہب میں جب زورِ حکومت
تو وہ کیا ہے ؟ فقط اک فلسفہ ہے

اقبال کی مثنوی اسرار خودی ۱۲ ستمبر ۱۹۱۵ء کو شائع ہوئی دو تین روز میں یہ مثنوی اکبر کو مل چکی تھی ۔ ۱۸ ستمبر کو جونپور سے اکبر نے عبدالماجد دریابادی کے نام خط میں مثنوی کے بارے میں اپنے تأثرات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا: ''دو نئی تصنیفیں نظر سے گزریں، ایک معارج الدین، مصنفہ مولوی نواب علی صاحب، ایم۔ اے بڑودہ کالج، جس میں سائنس اور فلسفہ پر ریویو کر کے مصنف نے مذہب کی حمایت کی ہے ۔ دوسری ''اسرار خودی'' مصنفہ ڈاکٹر اقبال صاحب، جس میں مصنف نے کہا ہے کہ اپنی خودی کو مٹانے والا فلسفہ، جس کا مشرق پر بہت گہرا اثر ہوا، صحیح نہیں ہے خودی کو بڑھانا چاہیے ۔ دونوں کتابیں آپ کے ملاحظہ کے قابل ہیں ۔ مثنوی کی نسبت تو کچھ زیادہ نہ کہنا چاہیے، کیونکہ وہ مذہبی اور قومی جوش پر مبنی ہے ۔ اشعار نہایت اچھے ہیں (خطوط مشاہیر، ۸۲)۔

چند ہفتوں کے بعد خواجہ حسن نظامی، متصوفین کے ایک گروہ کے ساتھ، اسرار خودی کے خلاف برسرِ پیکار ہوگئے ۔ جواب میں اقبال اور ان کے ہمدردوں نے بھی مسئلہ تصوف (وجودی فلسفے) پر مضمون نگاری کا سلسلہ شروع کر دیا۔ خوب معرکہ کارزار گرم ہوا۔ اس معرکہ آرائی کا ایک دلچسپ پہلو یہ تھا کہ خواجہ حسن نظامی اور اقبال دونوں کی دادخواہی کا مرکز بھی اکبر کی ذات و شخصیت تھی ۔ اکبر کے لیے ثالث بالخیر بننے کا یہ بہت ہی نازک مرحلہ تھا۔ وہ اقبال کے قدردان تھے اور حسن نظامی کے بھی بہی خواہ تھے اور پھر تصوف اور روحانیت سے بھی انہیں قلبی لگاؤ تھا۔ حافظ اور افلاطون پر اقبال کی کڑی تنقید سے وہ کچھ جز بز بھی ہوئے ۔ اگرچہ اصولاً حافظ شیرازی کے بارے میں قومی و ملی نقطہ نظر سے اکبر بھی اقبال کے ہم خیال تھے ۔ اپنی ۱۹۰۷ء کی ایک نظم ''برق کلیسا'' میں اکبر اس خیال کا واشگاف اظہار کر چکے تھے۔

ہم میں باقی نہیں اب خالد جانباز کا رنگ
دل پہ غالب ہے فقط حافظ شیراز کا رنگ

اقبال نے اگرچہ ایک لٹریری اصول کی تشریح اور توضیح کی خاطر یہ اسلوب اختیار کیا تھا اور اکبر کا خیال یہ تھا کہ اقبال کا موقف خواہ درست ہی ہو لیکن اس کے اظہار کا جو پیرایہ اختیار کیا گیا ہے وہ دل شکن اور ضرر رساں ہے (خطوط اکبر، ۴۱) اکبر کو تصوف سے لگاؤ ضرور تھا، تاہم وہ منصبی لحاظ سے ایک منصف مزاج انسان تھے ۔ تصوف کی بحث و تکرار میں انہوں نے فریقین کے درمیان جس طرح انصاف پسندی اور معاملہ فہمی کا ثبوت دیا۔ وہ ان کے اسی منصفانہ مزاج کا مظہر ہے ۔ وہ اس نزاع میں اقبال اور حسن نظامی دونوں کو توازن و اعتدال کی راہ پر ڈالنے کی سعی کرتے رہے ۔ حسن نظامی کو ایک خط (محررہ ۲۱ جنوری ۱۹۱۶ء) میں لکھتے ہیں:

''حضرت اقبال نے میرے نزدیک تمہید میں احتیاط نہیں کی اور ایک بڑا مجموعہ دلوں کا مغموم و مایوس ہوگا ۔ لیکن اب وہ سنبھل کر مسئلہ وحدت الوجود اور مسئلہ رہبانیت پر گفتگو کریں گے ۔ میں آپ کو مناسب اور محفوظ جگہ میں نہ پاؤں گا ۔ اگر آپ قرآن مجید سے مسئلہ وحدت وجود کو ثابت کرنے کے لیے قلم اٹھائیں گے ۔ علمائے شریعت کے نزدیک غالباً یہ جز و اسلام نہیں ہے اور میں تو یہ کہتا ہوں کہ ہمہ اوست کہنے سے پہلے ''او'' کو ثابت کرو ۔ پھر ہست کی توضیح کرو ۔ یعنی ہستی کیا چیز ہے اور ''او'' کسے کہتے ہیں ۔ ہمہ اوست تک پہنچتے ہی نہ پاؤ گے ۔ حواس شریف تشریف لے جائیں گے ۔ حضرت اقبال خودی کو بڑھا کر ہمہ منم کہہ دیں تو مطلب حاصل ہے (خطوط اکبر، ۲۳)

بالآخر رفع نزاع کی خاطر اقبال نے ''اسرار خودی'' سے حافظ کے بارے میں متنازع اشعار خارج کر کے درحقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ، کا اضافہ کر دیا۔

اقبال نے ایک خط میں اپنے اس ارادے سے اکبر کو آگاہ کیا ۔ اکبر نے اس فیصلے پر اطمینان کا اظہار کرتے ہوئے خواجہ حسن نظامی کو لکھا: (خط محررہ ۱۵ مئی ۱۹۱۸ء) ...... اقبال صاحب نے لکھا ہے کہ آئندہ ایڈیشن سے شکایت حافظ کو خارج کر دیں گے ۔ میں کہتا ہوں کہ بہت اچھی بات ہے اس طرح یہ ناخوشگوار معارضہ اپنے پیچھے چند تلخ یادیں چھوڑتا ہوا انجام کو پہنچا، جس میں اکبر نے ثالث بالخیر کا کردار ادا کیا ۔ دونوں حضرات کے بیانات بھی اس کا ثبوت ہیں ۔ اقبال، حسن نظامی کے نام ایک خط (۱۱ جنوری ۱۹۱۸ء) میں لکھتے ہیں: ''جن خیالات کا اظہار میں نے

اخبار ''وکیل'' میں کیا تھا۔ ان کی صحت وصداقت کا مجھے اب تک یقین ہے گو ان پر بحث کرنا کئی وجوہ سے غیر ضروری جانتا ہوں۔ عوام بلکہ خواص کو بھی ان اصولی امور میں کوئی دلچسپی نہیں اور نہ اس قسم کے مباحث اخباروں کے لیے موزوں ہیں۔ ان سب باتوں کے علاوہ مولانا اکبر نے (جن کا ادب و احترام میں اس طرح کرتا ہوں جس طرح کوئی مرید اپنے پیر کا کرے) مجھے لکھا ہے کہ یہ بحث غیر ضروری ہے۔ اسی دن سے آج تک میں نے ایک سطر بھی ان مباحث پر نہیں لکھی'' (انوار اقبال، ۱۸۵)۔

خواجہ حسن نظامی نے ''خطیب'' میں یہ لکھا: ''گذشتہ ایام میں جناب شیخ محمد اقبال بیرسٹر، پی ایچ ڈی اور حسن نظامی کے درمیان مسئلہ تصوف میں اختلاف واقع ہوا تھا۔ گفتگو آگے بڑھتی مگر ایک طرف تو جناب ڈاکٹر صاحب کو مولانا سید اکبر حسین صاحب الہ آبادی نے روکا اور دوسری جانب مجھے ممانعت فرمائی۔ میں حضرت اکبر کی ذات کو اپنا مرشد معنوی تصور کرتا ہوں۔ اس لیے اس گفتگو سے دست بردار ہو گیا (انوار اقبال، ۱۸۶)۔

اکبر الہ آبادی کی رحلت کے صدمے کو اقبال نے اس شدت سے محسوس کیا کہ پسماندگان کو تعزیتی خط لکھنے کے بعد وہ اپنے خاص احباب کو بھی اس غم میں شریک کرتے رہے۔ سید عشرت کے نام خط کی تحریر کے تین روز بعد ۱۶ ستمبر ۱۹۲۱ء کو اقبال نے اپنے بے تکلف دوست، بے لوث مداح اور مشیر سخن مولانا گرامی کو یہ خط لکھا اور اپنے جذبات غم کا اظہار کیا:

''ڈیر گرامی، السلام علیکم۔ آخر ما جیب تمنا تہی، اس مصرعے نے مجھے بے ہوش کر دیا۔ اکبر مرحوم کے انتقال سے پہلے ہی میری طبیعت افسردہ ہو رہی تھی۔ آپ کے اس مصرعے نے نشتر کا کام کیا اکبر مرحوم بے نظیر آدمی تھے۔ وہ اپنے رنگ کے پہلے اور آخری شاعر تھے۔ مگر شاعری کو چھوڑ کر ان کا پایہ روحانیت میں کم بلند نہ تھا۔ اس بات کی خبر شاید ان کے عزیزوں کو بھی نہ تھی۔ یوں تو سالوں سے ان کے وقت کا بیشتر حصہ قرآن پڑھنے میں گذرتا تھا اور ان کی زندگی رفیق اعلیٰ سے ملنے کے لیے ایک تڑپ تھی، مگر گذشتہ دو سال سے تو وہ موت کے بہت متمنی تھے۔ کوئی خط ایسا مشکل سے ہوگا جس میں انہوں نے اس خواہش کا اظہار نہ کیا ہو...... ایک انگریز مصنف نے لکھا ہے کہ جوں جوں ہماری عمر بڑھتی ہے، زندگی سے محبت زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہو کہ طویل العمری سے عروس حیات سے ہمارا اختلاط بڑھتا رہتا ہے اور اختلاط کا نتیجہ انس ہے۔ بہر حال وجہ خواہ کچھ بھی ہو میں نے تو یہ کلیہ صوفی اکبر مرحوم کی صورت میں صحیح نہ پایا۔ خدا ان کو غریق رحمت کرے۔ مسلمانان ہند کو اپنے اس نقصان کا شاید پورا پورا احساس نہیں ہے (مکاتیب اقبال بنام گرامی، ۱۷۷)۔

اکبر نے انیسویں صدی کے ربع آخر میں ملی احساس کو زندہ رکھنے اور بقول اقبال ''خالص اسلام کا سچا نمونہ پیش کرنے'' کے سلسلے میں جو فریضہ انجام دیا، وہ ایک زندہ اور ٹھوس حقیقت ہے۔ اکبر نے ایسے غیر معمولی حالات میں حق کی آواز کو بلند کیا جب اس کی قدر و قیمت کو سمجھنے والے خال خال لوگ تھے۔ اکبر کو اپنی بے کسی کا خود بھی احساس تھا لیکن ایک باشعور فن کار کی حیثیت سے وہ اپنی منفرد آواز کی اہمیت سے آگاہ تھے اور نامساعد حالات میں بھی اپنی فریاد و فغان کو تاحد امکان جاری رکھتے رہے۔ یہ فریاد و فغان بالآخر رنگ لائی۔ بیسویں صدی کے آغاز میں لوگ اکبر کی صدائے پر درد سے جو بظاہر ظرافت کا لبادہ اوڑھے ہوئے تھی، آگاہ ہو رہے تھے۔ یہی وہ زمانہ تھا جب اقبال نے ہنگامہ ہائے گرد و پیش پر نظر ڈالی اور ابتدائی دور کے ہیجان و اضطراب سے گذر کر وہ بھی اسی راہ پر پہنچے جہاں اکبر مدت سے کھڑے ''خدا کی پاکی'' کا نعرہ مستانہ لگا رہے تھے، اور ''بتوں'' کی ناخوشی کا خطرہ مول لے رہے تھے۔

اقبال نے اکبر کے تہذیبی و معاشرتی مشن کو اپنے خاص شعری رنگ اور فلسفیانہ آہنگ میں پیش کر کے سفینہ ملی کی ناخدائی کا فن کارانہ فریضہ سرانجام دیا۔ اس لحاظ سے اکبر، اقبال کے صحیح معنوں میں پیشرو تھے۔

اکبر اور اقبال کے درمیان مودت و محبت پر مبنی یہ تعلقات اس وجہ سے تھے کہ دونوں کے افکار و خیالات میں بڑی ہم آہنگی تھی۔ اکبر چونکہ اقبال سے عمر میں تقریباً بتیس سال بڑے تھے، اس لیے انہوں نے ہندوستان کے مسلمانوں کو بیدار کرنے کے لیے اقبال سے پہلے ہی سوچنا اور لکھنا شروع کر دیا تھا۔ اکبر اپنے عہد کے اہم مسلم سیاسی رہنماؤں اور عالموں سے گہرے تعلقات رکھتے تھے۔ قرآن مجید، تاریخ اسلام، فلسفہ، عمرانیات اور قوموں کے عروج و زوال کے اسباب پر انہیں بصیرت حاصل تھی۔ بنابریں انہوں نے ہندوستان کے مسلمانوں کو غفلت کی نیند سے جگانے کے لیے جن خیالات کو اپنی شاعری میں پیش کیا، ان سے

اقبال نے استفادہ کیا۔ اکبر کی شاعری کا دو تہائی حصہ سنجیدہ انداز کا حامل ہے جبکہ محض ایک تہائی حصہ مزاحیہ اسلوب میں ہے۔ اقبال نے ان کے مزاحیہ اسلوب کو بھی اپنانے کی کوشش کی ہے۔ یہ کلام بانگ درا کے آخر میں "ظریفانہ" کے زیر عنوان یکجا کر دیا گیا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ اکبر کے سنجیدہ کلام کے زیادہ قدردان تھے جس کی طرف ان کے مکاتیب میں جا بجا اشارے کئے گئے ہیں۔ اکبر اور اقبال کے درمیان فکری اشتراک کا ایک خاکہ ذیل کی سطور میں پیش کیا جاتا ہے۔

اقبال مسلمانوں کو بار بار قرآن حکیم کے مطالعے کی ترغیب دیتے ہیں اور اس "کتاب زندہ" پر تدبر کر کے اس پر عمل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اکبر بھی اپنی شاعری میں جگہ جگہ مطالعہ و تدبر قرآن سے بصیرت حاصل کرنے کی دعوت دیتے ہیں:

قرآن کو نگاہ سے دل میں اتاریے
علمی نمود چھوڑ عمل کو سنواریے

اکبر اس بات کے قائل ہیں کہ اسلام آنحضور ﷺ اور خلفائے راشدین کے ادوار میں ایک سیدھا سادہ، فقہی پیچیدگیوں سے پاک اور عملی مذہب تھا لیکن رفتہ رفتہ فقہی اور کلامی موشگافیوں نے اسے پیچیدہ بنا دیا اور اصل سے دور کر دیا۔ اکبر اس خیال کو عرب اور عجم کی اصطلاحوں میں بیان کرتے ہیں جن سے مراد اصل اسلام اور محرف اسلام ہیں

بہت ہی کم پائے اپنے عارف کمال باری نے ہم میں آ کر
سرے سے بگڑا ہے سچ جو پوچھو عرب کا مذہب عجم میں آ کر

اقبال کے ہاں بھی یہی خیال متعدد اشعار میں پیش کیا گیا ہے

ذرا سی بات تھی اندیشۂ عجم نے اسے
بڑھا دیا ہے فقط زیب داستاں کے لیے

اکبر مسلمانوں کو بار بار بے عملی اور تقدیر پرستی ترک کرنے اور کوشش، جدوجہد اور عمل کی طرف راغب کرتے ہیں:

کاہلی اور توکل میں بڑا فرق ہے، یار
اٹھو، کوشش کرو، بیٹھے ہوئے کس دھیان میں ہو

ان کا نظریہ یہ ہے کہ اقوام کو زندہ رہنے کے لیے قوت و شوکت درکار ہوتی ہے۔ اس کے بغیر مذہب محض فلسفہ ہو کر رہ جاتا ہے:

نہ ہو مذہب میں جب زور حکومت
تو وہ کیا ہے فقط اک فلسفہ ہے

اکبر اور اقبال دونوں مغرب کے متعدد فلسفیانہ اور تمدنی رجحانات کے مخالف ہیں لیکن دونوں مغرب کی خوبیاں تسلیم کرتے ہیں اور خذما صفا و دع ما کدر کے اصول پر عمل کر کے مغرب سے علم و ہنر (یعنی سائنس اور ٹیکنالوجی) کے حصول کے حامی ہیں۔ اقبال نے تسلیم کیا ہے

قوت افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است

اکبر نے بھی مغربی "ہنر" کے حصول کی طرف توجہ دلائی ہے:

عزم کر تقلید مغرب کا ہنر کے زور سے
لطف کیا جو لد لیے موٹر پہ زر کے زور سے

غرض اکبر نے اقبال سے پہلے بہت سے ایسے افکار و خیالات پیش کیے جن کا مقصد مسلمانان ہند کو گہری نیند سے بیدار کر کے عصری تقاضوں کے مطابق کشمکش حیات پر اور جہد و عمل کی طرف مائل کرنا تھا اور اس مقصد میں انہیں اقبال ہی کی طرح کامیابی حاصل ہوئی۔ مندرجہ بالا سطور سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کو کلام اکبر میں ایسے صالح افکار نظر آئے جو ہندوستان کے مسلمانوں کی پیش رفت کے لیے نسخۂ کیمیا کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لیے اکبر کو اقبال کا پیش رو قرار دیا جانا چاہیے البتہ یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اقبال کے ہاں مندرجہ بالا افکار و خیالات کو جس علمی اور فکری شوکت، قوت، شدت، شاعرانہ حسن اور تواتر سے پیش کیا گیا ہے وہ کلام اکبر میں کمیاب ہے۔

کتابیات

اختر انصاری، اکبر الہ آبادی، کراچی، ۱۹۵۱ء ☆ مکتوبات اکبر بنام مرزا سلطان احمد، لاہور، س۔ن۔ ☆ اکبر الہ آبادی، مکاتیب بنام عبدالماجد دریا بادی، ۱۹۲۳ء ☆ اکبر الہ آبادی، مکاتیب اکبر بنام عزیز لکھنوی، لکھنو، ۱۹۲۲ء ☆ اکبر الہ آبادی، خطوط اکبر بنام

خواجہ حسن نظامی، دہلی، س۔ن۔☆اکبر الہ آبادی، رقعات اکبر، مرتبہ نصیر ہمایوں، لاہور، ۱۹۲۹ء☆اکبر الہ آبادی، کلیات اکبر، حصہ ۱ تا ۳، الہ آباد، ۱۹۴۰ء☆اسرار خودی (فراموش شدہ ایڈیشن) دہلی، پہلے ایڈیشن کا عکس☆ چراغ حسن حسرت، اقبال نامہ، لاہور، ۱۹۳۸ء☆رسالہ ''مخزن'' ۱۹۰۱ء۔۱۹۱۲ء متفرق پرچے نقوش، اقبال نمبر ۲☆پنجاب ریویو، مارچ، اپریل، ۱۹۱۱ء☆عبدالماجد دریابادی، اکبر نامہ، لکھنو، ۱۹۵۴ء☆عشرت حسین سید، حیات اکبر، تسوید ملا واحدی، کراچی، ۱۹۵۱ء☆غلام حسین ذوالفقار ڈاکٹر، مطالعہ اکبر، لاہور، ۱۹۵۴ء☆محمد اقبال، انوار اقبال، مرتبہ بی۔اے ڈار، اقبال اکیڈمی کراچی، ۱۹۶۹ء☆محمد اقبال، مکاتیب اقبال، بنام غلام قادر گرامی، اقبال اکیڈمی کراچی،، ۱۹۶۹ء☆محمد اقبال، مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین احمد، بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۴ء☆محمد اقبال، ملت بیضا پرایک عمرانی نظر، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۵ء☆محمد اقبال Muslim Community-A Sociological Study، بزم اقبال، لاہور ۱۹۹۵ء☆محمد اقبال، اقبال نامہ مرتبہ، عطاء اللہ شیخ، حصہ اول، س۔ن۔ حصہ دوم لاہور، ۱۹۵۱ء☆محمد زکریا، خواجہ ڈاکٹر، اکبر الہ آبادی، لاہور، ۱۹۸۴ء

غلام حسین ذوالفقار

اکبر حیدری

محمد اکبر نذر علی حیدری ۸، نومبر ۱۸۶۹ء کو بمبئی میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم بمبئی میں حاصل کی۔ بی۔اے کا امتحان امتیازی حیثیت سے پاس کیا۔ انڈین آڈٹ اینڈ اکاؤنٹس کے امتحان میں کامیابی کے بعد محکمہ مالیات میں ملازم ہو گئے۔ ۱۸۸۸ء میں ترقی کرتے کرتے صوبجات متحدہ کے اسٹنٹ اکاؤنٹنٹ جنرل مقرر ہوئے۔ بعد میں بمبئی اور مدراس میں ڈپٹی اکاؤنٹنٹ جنرل کے عہدے پر فائز رہے۔ اکتوبر ۱۹۰۰ء میں ریاست حیدر آباد نے ان کی خدمات مستعار لے لیں اور وہ مالیات اور دوسرے محکموں میں مختلف مناصب پر فائز رہے۔ مثلاً اکاؤنٹنٹ جنرل، سیکرٹری تعلیمات، عدالت، امور مذہبی، صنعت وحرفت وغیرہ۔ ۱۹۱۱ء میں سیکرٹری امور داخلہ تھے۔

فروری ۱۹۲۰ء کو حکومت برطانیہ (ہند) نے ان کی خدمات واپس لے لیں اور انہیں بمبئی کا اکاؤنٹنٹ مقرر کیا۔ جون ۱۹۲۱ء میں نظام حیدر آباد نے انہیں دوبارہ واپس بلا لیا اور مشیر مالیات مقرر کیا۔ نواب حیدر نواز جنگ بہادر کا خطاب دیا۔ گول میز کانفرنس (۱۹۳۱۔۱۹۳۳) میں ریاست کی نمائندگی کی۔ ۱۹۳۷ء سے ۱۹۴۱ء تک وزیر تعلیم رہے۔ بعد میں وائسرائے ہند کی مجلس منتظمہ کے وزیر اطلاعات و نشریات رہے۔ حکومت کی طرف سے سر کا خطاب ملا۔ ۱۹۴۲ء میں فوت ہوئے۔

اکبر حیدری نے حیدر آباد میں محکمہ آثار قدیمہ قائم کیا۔ الیورا (Allora) اور اجنتا (Ajanta) غاروں کا تحفظ کیا۔ ریاست میں دستوری اصلاحات کیں۔ عثمانیہ یونیورسٹی قائم کی۔ اردو کو ذریعہ تعلیم قرار دیا (اردو انسائیکلوپیڈیا، فیروز سنز لاہور، ۳۹۱۔۵۱۷)

اقبال پہلی مرتبہ مارچ ۱۹۱۰ء میں حیدر آباد گئے تو اکبر حیدری نے ان کا پرتپاک خیر مقدم کیا۔ عطیہ فیضی کے نام اپنے خط میں ان کے متعلق لکھتے ہیں ''حیدری صاحب ایک پابند وضع اور وسیع المشرب بزرگ ہیں۔ ان سے ملاقات سے قبل میری رائے تھی کہ وہ اعداد و شمار سے کام رکھنے والے ایک خشک طبع انسان ہوں گے۔ لیکن میں نے دیکھا ہے کہ قدرت نے انہیں دردِ دل اور نگہ بلند کی نعمتوں سے مالا مال کیا ہے (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۱، ۱۹۸) علامہ اقبال اپنے سفر حیدر آباد کی روداد میں ان کے متعلق مزید لکھتے ہیں

''مسٹر نذر علی حیدری (اکبر حیدری صاحب) بی۔اے مشیر فنانس کی قابل قدر خدمات اور وسیع تجربے سے دولت آصفیہ مستفید ہو رہی ہے۔ مجھے ایک شب شاندار مگر حسرت ناک گنبدوں کی زیارت کو لے گئے جن میں سلاطین قطب شاہیہ سو رہے ہیں۔ رات کی خاموشی، ابر آلود آسمان اور بادلوں سے چھن کر آتی ہوئی چاندنی نے پر حسرت منظر کے ساتھ مل کر میرے دل پر گہرا اثر کیا جو کبھی فراموش نہیں ہوگا۔ میری نظم گورستان شاہی انھی بے شمار تاثرات کا ایک اظہار ہے۔ اس کو میں اپنے سفر کی یادگار میں مسٹر حیدری اور ان کی بیگم صاحبہ مسز حیدری کے نام منسوب کرتا ہوں جنہوں نے میری مہمان نوازی اور میرے قیام حیدر آباد کو دلچسپ بنانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ (کلیات مکاتیب

اقبال،۲۱۰) مندرجہ ذیل واقعات سے بھی اکبر حیدری اور علامہ اقبال کے روابط پر روشنی پڑتی ہے۔ ا۔ ۱۹۲۵ء حیدر آباد کے اسسٹنٹ اکاؤنٹنٹ جنرل مولوی عبدالرزاق نے رسائل وجراید سے اکٹھا کر کے اقبال کا اردو مجموعہ کلام ان کی اجازت کے بغیر، کلیات اقبال کے نام سے شائع کر لیا۔ علامہ اقبال نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور مؤاخذہ کے لیے اکبر حیدری صاحب وزیر امور مالیات کو لکھا۔ چنانچہ انہوں نے کتاب کی فروخت رکوا دی اور تمام نسخے ایک کوٹھری میں مقفل کر دیے (اقبال کی صحبت میں، ۱۶۹۔۱۷۰)

۲۔ ۱۹۲۶ء میں سر اکبر حیدری پنجاب یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد میں خطاب کرنے کے لیے تشریف لائے۔ علامہ اقبال، ڈاکٹر عبداللہ چغتائی اور عبدالرحمٰن چغتائی نے ملاقات کی۔ عبدالرحمٰن چغتائی نے غالب کے مصور ایڈیشن کا ذکر کیا اور انھوں نے امداد کرنے کا وعدہ کیا (اقبال کی صحبت میں، ۲۱۵)۔

۳۔ ۱۹۲۸ء میں لاہور میں آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقد ہوئی۔ یونیورسٹی کے اساتذہ بزرگ کے مشورے سے طے پایا کہ اسلامی علوم کی ترقی کے لیے ایک ادارہ معارف اسلامی قائم کیا جائے۔ اس سال جب علامہ اقبال مدراس سے واپسی پر حیدر آباد ٹھہرے تو سر اکبر حیدری سے اس ادارہ کی تاسیس کی بات کی۔ چنانچہ انھوں نے اسے پسند کیا اور سرکار حیدر آباد سے دو ہزار روپے کی رقم منظور کرائی جس کی اعانت سے ۱۹۳۳ء میں اس کا پہلا جلسہ منعقد ہوا (اقبال کی صحبت میں، ۴۰۰)۔

۴۔ ۱۹۲۹ء میں علامہ اقبال لیکچر دینے کے لیے حیدر آباد پہنچے تو اوروں کے علاوہ سر اکبر حیدری بھی ریلوے سٹیشن پر موجود تھے اور انہوں نے علامہ کے گلے میں پھولوں کا ہار پہنایا (اقبال کی صحبت میں، ۳۴۰)

۵۔ ۱۹۳۰ء میں سر اکبر حیدری نے علامہ اقبال کے پہلے بیٹے آفتاب اقبال کو حیدر آباد وفد فنڈ سے ۱۵۰ پونڈ دلوائے تاکہ وہ فیس ادا کر کے بیرسٹری کی ڈگری حاصل کر سکیں (کلیات مکاتیب اقبال، ۸۱۴)۔

۶۔ ۱۹۳۱ء میں سر اکبر حیدری نے یکم جنوری ۱۹۳۱ء کو فخر یار جنگ کو سفارشی خط لکھا کہ آفتاب اقبال کو جامعہ عثمانیہ میں یا کسی دوسری جگہ کوئی اسامی دلانے میں مدد کریں (کلیات مکاتیب اقبال، ۸۱۴)۔

۷۔ ۱۹۳۳ء میں لندن میں علامہ اقبال کی ناک پر پھنسی نکل آئی جس سے وہ پریشان تھے۔ سر سکندر حیات خان ٹوانہ، سر ظفر اللہ خان اور سر اکبر حیدری احوال پرسی کے لیے تشریف لائے۔ (اقبال کی صحبت میں، ۲۶۹)

۸۔ ۱۶ فروری ۱۹۳۸ء کو علامہ اقبال مظفر الدین قریشی کو لکھتے ہیں کہ حیدری صاحب نے مجھ پر ایک مزید عنایت کی اور وہ یہ کہ اقبال ڈے کے موقع پر حضور نظام کے توشہ خانے سے ایک ہزار روپیہ عطا فرمایا مگر افسوس میں اس عطیے کو قبول نہ کر سکا (انوار اقبال، ۱۳۳)

۹۔ ۲۹ مارچ ۱۹۳۸ء کو علامہ اقبال مظفر الدین قریشی کو لکھتے ہیں کہ حیدری صاحب کی خدمت میں حاضر ہوں تو میری طرف سے عرض کر دیں۔ باقی جو شعر انہوں نے طلب فرمائے ہیں میں ان کی خدمت میں عرض کر دونگا (انوار اقبال، ۱۳۷)

۱۰۔ علامہ اقبال سید غلام میران شاہ کو اپنے خط مؤرخہ ۱۱، اگست کو لکھتے ہیں کہ چند روز ہوئے سر اکبر حیدری وزیر اعظم حیدر آباد کا خط مجھ کو ولایت سے آیا ہے، جس میں وہ لکھتے ہیں کہ حج بیت اللہ اگر تمہاری معیت میں نصیب ہو تو بڑی خوشی کی بات ہے (اقبالنامہ، حصہ اول، ص ۲۷۷)۔

صرف ایک واقعہ ایسا ہے جس سے دونوں میں اختلاف ہوا۔ ۱۹۳۲ء میں گول میز کانفرنس کے دوران میں علامہ اقبال نے حیدر آباد (دکن) کو ڈومینین سٹیٹس (Dominion Status) دلوانے کی بات کی مگر سر اکبر حیدری نے ان کی تجویز کی مخالفت کی، سفرنامہ اقبال، ۹۹، (زندہ رود، ج ۳، ص ۴۵۲)

ا۔ علامہ اقبال اور سر اکبر حیدری میں مغائرت کا قصہ نظر حیدر آبادی نے اپنی کتاب ''اقبال اور حیدر آباد'' میں اٹھایا ہے۔ اقبال نے منصب ججی کے لیے حیدری صاحب کو سفارش کے لیے نہیں لکھا بلکہ گرامی کو خط میں لکھا کہ حیدری کمزور آدمی ہیں اگر آپ مناسب سمجھیں تو ان کو لکھیں۔ (مکاتیب اقبال، ۵۶۸) صرف اس خط کو بنیاد بنا کر استدلال کرنا کہ ان دو بزرگوں کے روابط کشیدہ تھے، درست نہیں۔ حیدری صاحب ان دنوں سیکرٹری فنانس یا سیکرٹری امور داخلہ تھے اور حضور نظام پر خاص اثر و رسوخ نہ کر سکتے ہوں گے۔ مہاراجہ کشن پرشاد ان دنوں مدارالمہام نہیں تھے۔ اقبال کے قریب تر ہوتے ہوئے بھی وہ ان کے تقرر میں مدد نہ کر سکے۔ اس سے یہ اندازہ نہیں لگانا چاہیے کہ اقبال مہاراجہ کشن

پرشاد سے یا حیدری صاحب سے ناراض ہوں گے۔ ۱۹۱۷ء کے بعد دم واپسیں تک اقبال کے ساتھ حیدری صاحب کے روابط کے ثبوت موجود ہیں۔

۲۔ نظر حیدرآبادی نے اقبال کا مندرجہ ذیل شعر نقل کیا ہے:

دین او آئین او سوداگری است
عنتری اندر لباس حیدری است

اور نواب بہادر یار جنگ کے تصدیقی بیان کے ساتھ لکھا ہے کہ اس شعر میں سر اکبر حیدری کی طرف اشارہ ہے اور تلخی روابط کا اظہار ہوتا ہے (اقبال اور حیدرآباد، ۲۰۵)۔

نظر حیدرآبادی کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ یہ شعر جاوید نامہ سے ماخوذ ہے جو ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا۔ نظم کا عنوان ہے ''روح ہندوستان نالہ و فریادمی کند'' اس میں جعفر اور صادق جیسے غداران وطن کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی گئی ہے۔ نظر حیدرآبادی نے سر اکبر حیدری کی شخصیت اور ان کے عقاید و افکار سے متعلق جو کچھ خود لکھا ہے وہ ان کو غداران وطن جیسے الزام سے بری الذمہ کرتا ہے۔ مثلاً:

''اکبر حیدری کی اسلام پرستی اور مسلم دوستی مسلّم ہے۔ مسلمانوں کی خدمت میں وہ کسی سے کم نہیں، وہ ایک درویش صفت اور بڑے علم دوست انسان تھے (اقبال اور حیدرآباد، ص ۱۰۹)

متنازعہ شعر ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا۔ ۱۹۳۱ء میں علامہ اقبال اکبر حیدری کے نام اپنے خط میں ان کی خوبیوں کا ذکر کرتے ہیں۔

''ہر کسی کو سر حیدری کی فطرت نہیں ملی جس کی ہمدردی کا دائرہ نہایت وسیع ہے...... آپ کی فیاض فطرت اس کے سوا اور کچھ نہیں کر سکتی تھی'' (کلیات مکاتیب اقبال، ۲۰۰)

علامہ اقبال کے حسن ایمان سے توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ اس شخص کو منافق اور دشمن دین و ایمان کہیں اور اسے جعفر و صادق جیسے غداران وطن کے زمرے میں شمار کریں۔ اکبر حیدری نے تو وطن کی ترقی و استحکام کے لیے خدمات انجام دی ہیں۔

۳۔ سر اکبر حیدری نے اقبال ڈے ۱۹۳۸ء کے موقع پر اقبال کے لیے تحفہ کے طور پر توشک خانے سے ایک ہزار روپیہ کا عطیہ بھجوایا لیکن انہوں نے قبول نہ کیا۔ اس سے بھی یہ احتمال ہوتا ہے کہ اندرونی طور پر اقبال و حیدری کے روابط کشیدہ تھے جبکہ واپس کرنے کی اصل وجہ یہ ہوئی کہ ایک ہندو منتظم نے عمداً یا ناواقفیت کی بنا پر چیک کے ساتھ ایک دفتری زبان میں خشک اور سپاٹ سامراسلہ بھی اقبال کی خدمت میں روانہ کیا جس کو پڑھ کر ان کا برانگیختہ ہو جانا فطری بات ہے۔ انہوں نے اردو قطعہ کے ساتھ چیک واپس کر دیا۔ اس کا آخری شعر یہ ہے:

غیرت فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول
جب کہا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات

(اقبال اور حیدرآباد۔۲۱۳۔۲۱۴)

۴۔ رفیع الدین ہاشمی نے اکبر حیدری کے نام اقبال کے انگریزی خط میں مندرجہ ذیل اقتباس درج کیا ہے۔

"It is very gratifying to learn that you are preserving my letters but for me, assure you that I attach far more value to your sympathy and affection then the value you so graciously attach to my letters. (خطوط اقبال، ۲۷۷)

اور اس عبارت سے نتیجہ نکالا ہے کہ اس میں طنز موجود ہے۔ اس لیے ان کے باہمی تعلقات کشیدہ تھے۔ حالانکہ اقبال اس عبارت میں ان کی شفقت اور ہمدردی کا شکریہ ادا کر رہے ہیں۔ اگر واقعی دل سے ناراض تھے تو اس طرح چھپا کر بات کرنے میں کیا منافقانہ روش نہیں ہو سکتی۔ اکبر حیدری نے اس قسم کی طنز محسوس نہیں کی اور نہ ناراض ہوئے۔ وہ تو ان کا بہت احترام کرتے تھے اور حج پر جانے کے لیے ان کی معیت کو اپنے لیے افتخار سمجھتے تھے۔ اقبال اپنے ایک خط میں سید غلام میراں شاہ کے نام ۱۱، اگست ۱۹۳۲ء کو لکھتے ہیں:

''چند روز ہوئے سر اکبر حیدری وزیر اعظم حیدرآباد کا خط مجھ کو ولایت سے آیا ہے جس میں وہ لکھتے ہیں کہ حج بیت اللہ اگر تمہاری معیت میں نصیب ہو تو بڑی خوشی کی بات ہوگی (اقبال نامہ حصہ اول، ۲۲۸)

کتابیات:
اردو انسائیکلوپیڈیا، فیروز سنز، لاہور ☆ جاوید اقبال، زندہ رود، جلد سوم، لاہور، ۱۹۸۴ ☆ رفیع الدین ہاشمی، خطوط اقبال، خیابان ادب، لاہور، ۱۹۷۶ء ☆ رفیع الدین ہاشمی، اقبال اور سر اکبر حیدری، مقالہ مطبوعہ مجلہ اقبال ☆ اقبال بنام شاد، مرتبہ بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء

ظہور الدین احمد

اکبر منیر، محمد

اصل نام محمد اکبر منیر تھا لیکن اکبر منیر کے نام سے معروف تھے۔ علامہ اقبال نے ان کے نام اپنے بعض خطوط میں انہیں ڈیر منیر، ڈیر اکبر منیر یا مائی ڈیر محمد اکبر منیر لکھا ہے۔ وہ ۱۸۹۵ء میں مراد پور ضلع سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد حکیم محمد حسین اپنے وقت کے عالم، طبیب اور شاعر تھے۔ اکبر منیر نے ابتدائی تعلیم مراد پور میں حاصل کی۔ بعد میں لاہور آ کر اسلامیہ کالج لاہور سے بی۔ اے کیا۔ یونیورسٹی اورینٹل کالج سے فارسی میں ایم۔ اے کیا۔ کچھ عرصہ کے لیے دارالارشاد کلکتہ گئے اور ابوالکلام آزاد کے خطبات سے مستفید ہوئے۔ ۱۹۱۹ء میں انہیں بحرین میں ملازمت مل گئی۔ ایک سال کے بعد ایران چلے گئے۔ دو سال شیراز میں، ایک سال اصفہان اور تہران میں گذارا۔ ۱۹۲۳ء میں وہ بغداد گئے۔ ۱۹۲۴ء میں وطن واپس ہوئے۔ اسی سال گورنمنٹ کالج ملتان میں استاد فارسی کی حیثیت سے ان کا تقرر ہوا۔ ۱۹۵۱ء تک تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری رہا۔ بعد میں خانہ نشین ہو گئے۔ بعض طلبہ کے اصرار پر ۱۹۵۴ء میں زمیندار کالج گجرات میں تعلیم و تدریس میں مصروف رہے۔

محمد اکبر منیر نے علامہ اقبال پر ایک نظم ان کی زندگی میں لکھی جس کی تحسین کرتے ہوئے علامہ اقبال نے لکھا: ''آپ نے نظم میں میری تعریف فرمائی ہے، اس کے لیے آپ کا نہایت شکرگزار ہوں۔ اگرچہ میں جانتا ہوں کہ اس تحسین و ستائش کا سزاوار نہیں۔ آپ کی نظم سے مجھے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر آپ نے مشق جاری رکھی اور غور و فکر کی عادت ڈالی تو ایک روز آپ کو اس میدان میں بہت بڑی کامیابی ہوگی (رجال اقبال، ۹۸)

اکبر منیر نے ایران میں رہ کر فارسی زبان میں مہارت پیدا کی۔ وہاں کے اخبار و مجلات میں ان کی منظومات شائع ہوتی تھیں۔ ملک الشعراء بہار اور رشید یاسمی نے بھی ان کا کلام پسند کیا۔ ۱۹۲۸ء میں ماہ نو کے نام سے ان کا فارسی مجموعہ کلام مطبع معارف اعظم گڑھ سے شائع ہوا۔ (معاصرین اقبال کی نظر میں/ رجال اقبال۔ ۹۸)۔ علامہ اقبال کے نو خطوط ان کے نام محفوظ رہ گئے ہیں جن سے ان کے باہمی روابط کا حال معلوم ہوتا ہے۔ علامہ اقبال اپنے خطوط میں انہیں مکرم بندہ اور مخدومی تک کے القاب سے مخاطب کرتے ہیں۔ پہلا خط ۱۱، جنوری ۱۹۱۸ء کا ہے جب اکبر منیر اسلامیہ کالج میں بی۔ اے کے طالب علم تھے۔ انہوں نے ایک نظم علامہ اقبال کی خدمت میں ارسال کی۔ علامہ اقبال نے جواب میں لکھا:

''آپ کی نظم سے مجھے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر آپ نے مشق جاری رکھی اور غور و فکر کی عادت ڈالی تو ایک روز آپ کو اس میدان میں بہت بڑی کامیابی نصیب ہوگی۔ شعر کا منبع دماغ شاعر کا دماغ نہیں اس کی روح ہے (اقبالنامہ، ج ۲، ص ۱۵۴۔۱۵۵)۔

۲۱، اپریل ۱۹۲۰ء کے خط میں علامہ اقبال اکبر منیر کو مشورہ دیتے ہیں کہ عربی زبان سیکھنے کے لیے مصر، بیروت سے بہتر ہے۔ فلسفہ سے آشنائی کے لیے چار کتابیں پڑھنے کا مشورہ دیا۔ ۴ اگست ۱۹۲۰ء کو لکھتے ہیں کہ شیراز فارسیوں کے کلچر کا مرکز ہے۔ وہاں کا قیام آپ کے لیے بہت مفید ہوگا۔ اسے فلسفہ اور تصوف پر کتابیں خریدنے کا مشورہ دیا اور کہا کہ خرچ میں مجھے بھی شریک کیجیے اور فرمائش کی ہے کہ لطائف غیبی میرے لیے خرید یے۔ پھر مشورہ دیا ہے کہ فلسفے پر ایک نہایت عمدہ کتاب (Critical History of Greek's Philosophy) از W.T. Stacce شائع ہوئی ہے۔ اسے ضرور پڑھیے۔ اس خط میں مزید معلومات فراہم کی ہیں:

''اسرار خودی کا ترجمہ ہو گیا ہے۔ پروفیسر نکلسن کے لیکچروں سے فلسفہ خودی متعارف ہوا ہے۔ گوئٹے کے دیوان کے جواب میں دیوان فارسی لکھ رہا ہوں۔ ۳۰، جنوری ۱۹۲۲ء کے خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں:

''عصر آزادی میں آپ کی دونوں نظمیں دلآویز ہیں۔ ان شاء اللہ ایران میں آپ کا قیام آپ کی شاعری کے لیے بہت مفید ہوگا۔ اس خط

میں اکبر منیر سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ جدید فارسی نظم ونثر کے کچھ عمدہ اور آسان نمونے بھیجیں تاکہ یہاں میٹرک کے طلبہ کے لیے ایک کتاب مرتب کی جائے۔ میرا مقصود یہ ہے کہ فارسی کے ذریعے جدید خیالات اور احساسات طلبائے ہند تک پہنچائے جائیں (اقبال نامہ، ۱۶۰) چنانچہ علامہ اقبال نے ''آئینۂ عجم'' کے نام سے ایک کتاب مرتب کی۔

ایک اور خط میں اکبر منیر کی اخبار ''استخر'' میں چھپی ہوئی نظم پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''آپ کی زبان صفائی میں بہت ترقی کر رہی ہے۔ حکیم سنائی اور مولانا روم کو زیر نظر رکھنا چاہیے۔ مغربی اور وسطی ایشیاء کی مسلمان قوموں کا اتحاد ضروری ہے۔ مضامین اتحاد کی سخت ضرورت ہے۔ سفینہ طالبی خرید کر بھیجنے کی فرمائش کی ہے۔ (اقبال نامہ، حصہ دوم، ۱۶۳)

۲ فروری ۱۹۳۴ء کو ایک خط اکبر منیر کے نام بغداد میں بھیجا ہے۔ اکبر منیر نے کچھ نظمیں ملاحظہ کے لیے بھیجی تھیں۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں۔ اشعار جو آپ نے بھیجے ہیں نہایت دلچسپ ہیں اور بالخصوص ''مسلمانے تمی یتیم'' نے تو مجھے رلا دیا ہے۔ اللھم زد فزد (اقبالنامہ، حصہ دوم، ۱۶۵)

علامہ اقبال نے دو خط ۱۹۲۵ء اور ۱۹۲۸ء کو ملتان بھیجے۔ اکبر اپنے کلام کا مجموعہ شائع کرنا چاہتے تھے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں: ''اس مجموعے کو نہایت دلچسپی سے پڑھا ہے۔ آپ کا قیام ایران یقیناً آپ کے لیے نہایت سود مند ہوا ہے۔ اس کی بدولت آپ کے کلام میں ایک سادگی، قوت اور جلا آ گئی ہے۔ امید ہے کہ ماہ نو جلد بدر کامل ہو جائے گا۔ (اقبال نامہ، ۱۶۸)۔

کتابیات:

اکبر منیر، ماہ نو (کلام فارسی) مطبع معارف، اعظم گڑھ ۱۹۲۸ء ☆ عطاء اللہ، مرتب اقبال نامہ جلد دوم، پبلیشر شیخ محمد اشرف، لاہور ۱۹۴۵ء ☆ محمد عبداللہ قریشی، معاصرین اقبال کی نظر میں مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ اکبر منیر: نقش منیر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

ظہور الدین احمد

اقتصاد

تمدن کی اہمیت: اگرچہ علامہ اقبال معروف معنوں میں ماہر اقتصادیات نہیں تھے لیکن ان کا فلسفیانہ اور عمرانی نظریات کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ اس کے اندر انسان کے معاشی مسئلہ کو ایک موثر منطقی انداز میں اجاگر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے جو خیالات پیش کیے ہیں ان کا لب لباب یہ ہے کہ معاشی فلاح و بہبود کا مقصد انسان کی ذات اور اس کے حوالے سے اس کی تہذیب و تمدن کی حفاظت اور پرورش ہے۔ اس کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ غربت ہے۔ اقبال کے اپنے الفاظ ہیں: ''ذرا خیال کرو۔ غریبی یا یوں کہو کہ ضروریات زندگی کے کامل طور پر پورا نہ ہونے سے انسانی طرز عمل کہاں تک متاثر ہوتا ہے۔ غریبی قوائے انسانی پر بہت اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینے کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے''۔ (علم الاقتصاد، ۳۰)

متعدد ماہرین اقتصادیات نے اب اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے کہ معاشی اور تمدنی صحت مندی میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ صرف طلب اور رسد کے جابرانہ قوانین ہی اہمیت نہیں رکھتے، انسانوں کی معاشی پس ماندگی کو دور کرنے کے اصول و ضوابط متعین کرنا بھی علم اقتصادیات کے مباحث میں شامل ہے۔ اس سلسلے میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ علم معاشیات کا وہ شعبہ جسے ترقیاتی معاشیات کہا جاتا ہے اور جو دوسری جنگ عظیم کے بعد ایک الگ علمی شاخ کے طور پر ابھرا، انسانوں کی فلاح و بہبود کو آزاد منڈیوں کے رحم و کرم پر چھوڑنے کی بجائے موزوں حکومتی مداخلت کا حامی ہے تاکہ نوع انسانی کو کم از کم بھوک اور جہالت سے محفوظ رکھ کر تمدنی ارتقاء کے تقاضے پورے کیے جا سکیں۔ زندگی کے معیار کو بہتر بنانے کا تصور اسی نقطۂ نظر کا غماز ہے۔

معاشی ڈھانچے ظاہری طور پر اقتصادی ڈھانچہ کتنا ہی خوشنما اور عظیم الشان کیوں نہ ہو، اگر وہ مجموعی مفلسی کو دور کر کے ایک پرسکون اور جبر و استبداد سے پاک تمدنی زندگی کی طرف رہنمائی نہیں کرتا تو معدوم ہو سکتا ہے۔ یوں سمجھئے کہ ہر جاندار وجود کی طرح اقتصادی نظام بھی دو بنیادی اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک بیرونی جسمانی ڈھانچہ اور دوسرا اس کے اندر بسنے والی تمدنی

روح۔ اگر روح بیمار ہو تو بیرونی ڈھانچے کی چمک دمک محض نگاہ کا دھوکا ہوتی ہے۔ اگر کوئی قوم بیرونی معاشی ڈھانچے کی تعمیر کر بھی لے اور بڑے بڑے کارخانے، شاہراہیں، بجلی گھر، اور عمدہ اور اونچی اونچی عمارات معرض وجود میں آ بھی جائیں تو تمدنی فروغ پائدار سماجی ساخت کے نقطہ نظر سے لاحاصل ہوں گے۔ اگر ان کا ثمر مفلسی اور معاشی اور انسانی اونچ نیچ کے مکمل خاتمے کی شکل میں نہ نکلے۔

معیشت اور تمدن: یہی وہ پس منظر ہے جس کے حوالے سے علامہ اقبال کا خیال ہے کہ اگر علوم ترقی، تمدن کے لیے مفید نہیں تو ان کا کچھ فائدہ نہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ''تمام علوم کا موضوع ذات انسان ہے جو خصوصیت کے ساتھ علم تمدن کا موضوع ہے۔ کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت اس امر پر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک ہماری زندگی کے اعلیٰ ترین مقصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے یا یوں کہو کہ ہر شے کی اصلی وقعت کا فیصلہ تمدنی لحاظ سے ہوتا ہے۔ دولت ہی کو لے لو، اگر یہ شے ہمارے افضل ترین مقاصد کے حصول میں ہم کو مدد نہیں دے سکتی تو پھر اس کا کیا فائدہ؟'' (علم الاقتصاد، ۵۹)

اقبال کے اس قول سے ہمیں جو بصیرت ملتی ہے وہ یہ ہے کہ مجموعی قومی دولت کے فروغ اور تقسیم کے منصوبے اور پالیسیاں بناتے وقت ہمیں انسانی ذات کی تعمیر اور صحت مند تمدنی ارتقاء کے تقاضوں کو پیش نظر رکھنا چاہیے اور اس سلسلے میں ان کے اپنے الفاظ میں پہلا کام یہ کرنا چاہیے کہ ''ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو۔ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جائیں اور ایک درد مند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لیے صفحۂ عالم سے حرف غلط کی طرح مٹ جائے۔ (علم الاقتصاد، ۳۱)

آج کل دنیائے اسلام میں عموماً اور پاکستان میں خصوصاً یہ تحریک زور پکڑ رہی ہے کہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح معاشی شعبے کو بھی اسلامی سانچے میں ڈھالا جائے تاکہ اخوت و مساوات کی بنیاد پر ایک خوشحال معاشرہ معرض وجود میں آئے۔ اس سلسلے میں اقبال کے خیالات بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ وہ صرف دینی تعلیمات ہی کے عظیم مفکر نہیں ہیں بلکہ وہ عہد حاضر کی فکری اور معاشی تحریکوں پر بھی عبور رکھتے ہیں۔ ان کے نظریہ تمدن پر اسلام کی گہری چھاپ ہے۔ لہٰذا ان کے معاشی افکار کا مطالعہ اسلامی معیشت کے حوالے سے بھی اہمیت رکھتا ہے۔

علامہ اقبال کے معاشی افکار کی نوعیت:

علامہ اقبال نے فلسفہ خودی کی طرح کوئی مربوط معاشی نظریہ وضع نہیں کیا، البتہ اپنی زندگی کے فکری ادوار میں شروع سے آخر تک معاشی مسائل پر نثر اور نظم دونوں میں برابر خیال افروز اظہار رائے کرتے رہے۔ بعض خیالات تو ایسے ہیں جن پر نئے علوم کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ خاص کر اشتراکیت اور اسلامی معاشیات یا فقہ کے حوالے سے۔

اقبال کی پہلی باقاعدہ تصنیف علم الاقتصاد کے نام سے ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی۔ علم اقتصادیات پر یہ غالباً اردو کی پہلی تدریسی کتاب تھی جو اپنے دور کے مروجہ نظریات کی عکاس تھی۔ اس میں کہیں کہیں انیسویں صدی کے مشہور امریکی ماہر اقتصادیات فرانس واکر (۱۸۴۰ـ۱۸۹۷ء) اور تھامس مالتھس (۱۸۳۴ـ۱۸۶۶ء) کے خیالات کی جھلک نظر آتی ہے۔ البتہ جابجا اقبال نے اپنی جدت فکر کے مظاہرے بھی کئے ہیں۔ مثلاً علم معاشیات کا ایک اہم مفروضہ یہ ہے کہ انسان کی زندگی معاشی خودغرضی سے عبارت ہے۔ اقبال نے اسے خودغرضی اور ایثار دونوں کا امتزاج قرار دیا ہے۔ گویا کہ خالص معاشی عامل کے ساتھ تمدنی عنصر بھی شامل کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ خاندانی منصوبہ بندی اور قومی صنعتی تعلیم کے معاشی ثمرات بھی کتاب کے اہم موضوعات ہیں۔

یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ جدید علوم معاشیات پانچ فکری تحریکوں سے عبارت ہے۔ جن کو علی الترتیب کلاسیکی، نیو کلاسیکل، کارل مارکس، کینز (Marx.Keynes) اور جدید امتزاجی نظریات کے ناموں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اقبال کا دور پہلی تین تحریکوں پر محیط تھا۔ وہ ان تینوں تحریکوں کی جزئیات سے آشنا تھے۔ یہاں ان کے خیالات کا لب لباب پیش کرنا مقصود ہے جس کے مندرجہ ذیل اجزاء قابل غور ہیں۔

دل خراش مفلسی:

اقبال کو جہاں کہیں بھی اور جس اقتصادی نظام میں انسانی ذات کے فروغ کے حوالے سے رکاوٹیں نظر آئی ہیں ان کی مذمت کی ہے اور انہیں دور کرنے پر زور دیا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ دل خراش

رکاوٹ مفلسی پیدا کرتی ہے۔ ان کے خیالات میں اس کی ذمہ داری اس نظام پر ہے جس پر جاگیردار، سرمایہ دار اور استحصال پسند طبقہ چھایا ہوا ہے۔ یہ طبقہ مختلف شکلوں اور رنگوں میں حتیٰ کہ حکومتی، مذہبی اور فرقہ وارانہ تنظیموں کی صورت میں بھی کارفرما ہے

اشتراکیت:

نسل ، قومیت ، کلیسا ، سلطنت ، تہذیب ، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کے بنائے مسکرات

(بانگ درا،۲۶۲)

جہاں تک سرمایہ داری کے خلاف اشتراکیت کی دشمنی کا تعلق ہے، اقبال اس کی بھرپور حمایت کرتے ہیں اور غریب طبقوں سے روا رکھی جانے والی بے انصافیوں اور سرمایہ داروں کی حیلہ گریوں کو وضاحت سے پیش کرتے ہیں۔ لیکن جب اشتراکی طرز حکومت جبر و استبداد اور انسانی ذات کی نفی پر اتر آئی تو اقبال نے اس کی بلا روک ٹوک مذمت کی۔ لیکن اس کے باوجود اشتراکیت کے وہ عناصر جو انسانی ذات کو فروغ دینے والے اس دائرے میں آجائیں جو اسلام کی تعلیمات کے مطابق ہے۔ میرے خیال میں یہی مطلب ہے اقبال کے مندرجہ ذیل مشہور فارمولے کا

بالشوزم + خدا = اسلام

لیکن یہ ایک عمومی فارمولا ہے۔ اس کی تفصیلات طے کرنا ابھی باقی ہیں۔ مجموعی طور پر اقبال کے ہاں ہمیں جو تصور ملتا ہے وہ یہ ہے کہ اشتراکیت ایک مکمل نظام فکر کی حیثیت سے قابل قبول نہیں۔ البتہ اس کے بعض بنیادی تصورات سے وہ متفق نظر آتے ہیں۔

کیپٹیل ازم (Capitalism) اقبال کے نزدیک جدید نظام سرمایہ داری یا کیپٹیل ازم بھی اپنی اندرونی اور بیرونی استحصالی کارروائیوں کی وجہ سے قابل مذمت ہے۔ خاص کر اس لیے کہ اس نے اقوام عالم کو اپنے نو آبادیاتی اور استعماری پنجوں میں جکڑ رکھا ہے۔ یہ نظام پردہ تہذیب میں غارت گری اور آدم کشی کا مجرم ہے۔ البتہ اقبال سرمایہ کی زبردست معاشی افادیت کے منکر نہیں۔ سرمایہ ایک نہایت اہم عامل پیدائش ہے اور اس میں روز افزوں اضافہ انفرادی اور مجموعی ترقی کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ (گفتار اقبال، ۶۔۷) ساتھ ہی وہ فرماتے ہیں کہ سرمایہ داری کو مناسب حد میں رکھنے کے لیے میراث اور زکوۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا گیا ہے۔ لیکن کیپٹیل ازم کا نظام اپنی مکمل شکل میں ایک انسان دوست تمدن کے فروغ کا باعث نہیں اور اکثر و بیشتر خود اپنے معاشروں میں بھی مسائل پیدا کرتا رہتا ہے۔

فقہ کی تدوین نو: انسانوں کے معاشی اور تمدنی مسائل کا تسلی بخش حل اقبال کے نزدیک اسلامی فقہ کی تدوین نو میں ہے۔ فرماتے ہیں ''خوش قسمتی سے معاشی مسائل کا حل اسلامی قانون کے نفاذ اور جدید نظریات کی روشنی میں اس کے مزید فروغ میں موجود ہے۔ اسلامی قانون کے طویل و عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے تو ہر شخص کا بنیادی معاشی ضروریات حاصل کرنے کا حق محفوظ ہو جاتا ہے'' (قائد اعظم کے نام خط مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء) یہ وہی حق ہے جسے آج کل بنیادی ضروریات کا حق کہتے ہیں۔ اس قسم کے حق کو محفوظ کرنے کے لیے اقبال نے سوشل یا روحانی ڈیماکریسی کے نظام کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے۔

''اسلام کے لیے اشتراکی یا معاشری جمہوریت کو مناسب تبدیلیوں کے ساتھ اور اسلام کے قانونی اصولوں کے مطابق اختیار کر لینا کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع ہوگا''

اسلامی تعلیمات میں جو مقام اجتہاد کو حاصل ہے اقبال نے اس پر بہت زور دیا ہے۔ خاص کر شریعت اسلامی کے تمدنی اور معاشی پہلوؤں کے حوالے سے ان کی یہ پرمغز تحریر اسلامی معیشت کے ماہرین کے لیے قابل توجہ ہے۔ فرماتے ہیں:

''فقہا کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے، ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بناء پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کئے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے۔ مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔ اگرچہ مفسروں نے بعض اصولوں کی تشریح میں ایک حیرت انگیز وسعت نظر سے کام لیا ہے تاہم جہاں تک میرا علم ہے شریعت اسلامی کی جو توضیح جناب ابو

حنیفہ نے کی ہے، ویسی کسی مفسر نے آج تک نہیں کی۔ قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ وتخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بناء پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب ومنظم کر سکے بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زائد دماغوں کا ہے (قومی زندگی، ۴۲) ظاہر ہے کہ اقبال کی یہ خواہش ابھی تک پوری نہیں ہوئی۔

ترقیاتی عوامل: غربت وافلاس کو دور کرنے اور معاشی خوشحالی کو عامۃ الناس کی تقدیر بنانے کے لیے اقبال نے اپنی تحریروں میں جن عوامل پر خاص طور پر زور دیا ہے، ان پر آج کل عام بحث ہو رہی ہے لیکن ان کے زمانے میں لوگ ان عوامل سے زیادہ باخبر نہ تھے۔ اس سلسلے میں چھ نکات خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اول تو جوانوں کو صنعتی، فنی، اور تجارتی تعلیم سے آراستہ کرنا تاکہ وہ محدود سرکاری ملازمتوں کے لیے سرگرداں ہونے کی بجائے اپنے پاؤں پر کھڑے ہو سکیں۔ دوم عورتوں کی تعلیم اور تمدنی ترقی کے لیے مناسب تدابیر اختیار کرنا خاص کر دیہاتی عورتوں کی فلاح و بہبود کے لیے۔ اس کے علاوہ حقوق نسواں کی اشاعت اور حفاظت کے لیے موزوں تدابیر پر عمل کرنا اس لیے کہ مرد صرف اپنی ذات تک محدود ہوتا ہے لیکن عورت پورے خاندان پر اثر انداز ہوتی ہے۔ سوم باستطاعت ادارے لوگوں کے مسائل حل کریں۔ یہ وہی ادارے ہیں جنہیں آج کل NGOS کہتے ہیں۔ چہارم صنعتی ترقی کے لیے بھرپور کوشش کرنا۔ اقبال نے اس سلسلے میں جاپان کی تیز رفتار ترقی کو سراہتے ہوئے اس کے مطالعے پر زور دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "جاپان کا مہذب اقوام میں شمار ہونا اس سبب نہیں کہ انہوں نے بڑے بڑے فلسفی یا شاعر یا ادیب پیدا کئے ہیں بلکہ جاپانی عظمت کا دارومدار جاپانی صنعت پر ہے۔" (قومی زندگی) پنجم نشہ آور اشیاء اور مشروبات کی درآمد کو روکنا کیونکہ یہ انسان کی ذات کو فنا کر دیتے ہیں۔ ششم ان تاریخی روایات، اوہام اور اخلاقی کمزوریوں کو دور کرنا جو ترقی کے راستے میں رکاوٹ ہیں اور ان عوامل کی نشان دہی جو اقتصادی قوت پیدا کرتے ہیں۔ یہ وہی عوامل ہیں جنہیں مشہور امریکی خاتون معیشت دان ارما اڈیل نے اپنے ترقیاتی ماڈل میں انگریزی حرف "U" میں شامل کیا ہے۔

عمومی معاشی پسماندگی: اقبال نے مختلف تحریروں میں ہندوستان کی عمومی معاشی پس ماندگی کا تجزیہ کیا ہے اور اس سلسلے میں مندرجہ ذیل بڑی بڑی وجوہات کی نشان دہی کی ہے۔ تعلیمی پس ماندگی، صنعت سے بے توجہی، تجارت پر مغربی سوداگروں کا قبضہ، افزائش آبادی اور سکہ کی ناموافق شرح تبادلہ جس کی وجہ سے بیرونی منڈیوں سے برصغیر کے خام مال کی کم قیمت وصول ہوتی ہے اور اس کے برعکس انگلستان سے درآمد کردہ صنعتی اشیاء برصغیر میں مہنگے داموں فروخت ہوتی ہیں۔

وسطی ایشیاء کے ساتھ روابط: اقبال کی دوررس نگاہوں نے بھانپ لیا تھا کہ ایشیا کے مسلم ممالک آزادی سے ہم کنار ہونے والے ہیں لہٰذا انہوں نے متعدد مقامات پر ان ممالک کے مابین باہمی معاشی اور تمدنی روابط کے فوائد کا ذکر کیا ہے۔ اس لحاظ سے اقبال کو وسطی ایشیا کی جدید ابھرتی ہوئی تنظیم تعاون برائے ترقی (ECO) کا ایک پیش رو مفکر سمجھنا چاہیے۔

زمین کی ملکیت: ملکیت زمین کے بارے میں اقبال کا یہ نظریہ تھا کہ نہ تو حکومت اس کی قطعی مالک ہے اور نہ افراد۔ زمین صرف خداوند کریم کی ملکیت ہے اور حکومت وقت اجتماعی مفاد کے لیے اس کی امین اور منتظم ہے۔ حکومت زمین کے بارے میں صرف انتظامی اقدامات کر سکتی ہے اور کاشتکاری کے لیے فعال مزارعین یا کسانوں کو دے سکتی ہے۔ اگر اقبال کے اس نظریہ پر عمل کیا جائے تو جاگیرداری اور زمینداری نظام ختم ہو جاتا ہے اور فی الواقع کاشت کرنے والے عام کسانوں کی معاشی حالت بہتر ہو سکتی ہے۔

قل العفو: اقبال نے اشتراکیت پر تبصرہ کرتے ہوئے (ضرب کلیم، ۱۳۶) ایک قرآنی آیت کی طرف اشارہ کیا ہے اور آرزو کی ہے کہ خدا کرے اس زمانے میں اس آیت میں بیان کردہ لائحہ عمل معاشی زندگی کی بنیاد بن جائے۔ قرآن میں مذکور ہے "لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ہم کیا کچھ خرچ کریں، انہیں کہہ دیجیے کہ جو آپ کی ضرورت سے زیادہ ہو" (۲۱۹:۲) اگر یہ صورت ممکن ہو سکے تو حکومت کے خزانے میں اتنا کچھ جمع ہو جائے گا کہ دوسرے ٹیکسوں کی ضرورت نہ پڑے گی۔ لیکن اس پر عمل درآمد کے لیے ضروری ہے کہ حکومت ہر فرد کی بنیادی ضروریات (تعلیم صحت، رزق) کی ضامن ہو اور ملک میں اس اخلاقی یا روحانی جمہوریت کا

دور دورہ ہو جس میں معاشی جدوجہد کی بنیاد خودغرضی اور زیادہ سے زیادہ فوائد حاصل کرنے کی بجائے ایثار اور بھائی چارے کے تصورات پر ہو۔

عملی اقتصادی تجاویز:

پنجاب کونسل کی رکنیت: اقبال نے معاشی زندگی کے بارے میں محض فلسفیانہ خیالات کا اظہار نہیں کیا بلکہ انہیں جب بھی موقع ملا اپنے خیالات سے مطابقت رکھنے والی عملی تجاویز بھی پیش کیں۔ یہ مواقع انہیں خاص طور پر پنجاب لیجسلیٹو کونسل (Punjab Legislative Council) کا ممبر منتخب ہونے پر ملے۔ ان کی رکنیت کا زمانہ ۱۹۲۷ سے ۱۹۳۰ء تک تھا۔ اس سلسلے میں انہوں نے وقتاً فوقتاً جو تقاریر کیں اور صوبائی میزانیوں پر تنقید کے دوران میں جو عملی تجاویز پیش کیں، وہ انتہائی دوررس نتائج کی حامل تھیں۔ ان تجاویز کا مقصد معیشت کے عادلانہ فروغ کے لیے ایک ایسا بنیادی ڈھانچہ (infrastructure) مہیا کرنا تھا جس سے غربت، جہالت اور بے روزگاری دور کرنے میں بہت مدد ملتی اور حکومت کی پالیسیوں کا رخ دیہات اور شہروں میں بسنے والے مفلس لوگوں کی فلاح و بہبود کی طرف مڑ جاتا۔ اس کے علاوہ انسانوں کے ہاتھوں انسانوں کے استحصال کی مختلف شکلوں کے خاتمہ کا امکان بھی پیدا ہو جاتا۔ یہ تجاویز اپنے زمانے سے کئی دہائیاں آگے تھیں۔ اسی لیے ہم عصر جاگیردارانہ نو آبادیاتی حکومت کے لیے ناقابل قبول تھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی تجاویز آج بھی معاشی اور سماجی ترقی کے لیے بنیادی اہمیت رکھتی ہیں اور ان کی بناء پر کئی اصلاحات نافذ کی جا سکتی ہیں۔ یہاں اقبال کی چیدہ چیدہ تجاویز کا ذکر کیا جاتا ہے۔

بے زمین کسان: ملک کی آبادی کا غالب حصہ دیہات میں بستا ہے لیکن یہ صدیوں سے زندگی کی بنیادی سہولتوں سے محروم چلا آ رہا ہے۔ لہٰذا اقبال کی نظر میں کم از کم سرکاری زمینوں کے استعمال کا حق صرف غریب اور بے زمین کسانوں کو ملنا چاہیے۔ تمام قابل کاشت سرکاری زمین مفلس کاشتکاروں میں بانٹ دینی چاہیے اور انہیں کاشتکاری کے سلسلے میں تمام مطلوبہ سہولتیں مہیا کرنی چاہییں۔ جب حکومت نے ضلع منٹگمری (ساہیوال) کے نیلی بار کے علاقہ میں تین لاکھ ستر ہزار ایکڑ زمین بڑے زمینداروں اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں فروخت کی تو اقبال نے اس کی سخت مذمت کی اور مطالبہ کیا کہ نصف رقبہ مزارعین کو آسان شرائط پر دیا جائے۔ بدقسمتی سے اس اصول پر ابھی تک معمولی حد تک عمل ہوا ہے۔

کاشتکاری کا حق: اقبال کے نزدیک زمین کا مالک اللہ تعالیٰ ہے (الارض للہ) اسلامی شریعت کے اس اصول کی روشنی میں زرعی زمین صرف ان زمینداروں کے پاس رہنی چاہیے جو اس کی کاشت کر سکیں۔ فقہ اسلامی میں کاشت کرنے کی مہلت تین سال تک ملتی ہے۔ اس عرصہ میں اگر کوئی زمیندار زمین کاشت نہ کرے تو حکومت یہ زمین اس سے لے کر کسی دوسرے کاشتکار کو دے سکتی ہے۔ ملکیت اور کاشتکاری کا یہ انقلابی اصول ہر قسم کی جاگیرداری اور وڈیرہ ازم پر ضرب کاری لگاتا ہے اور اس کا معاشی فائدہ یہ ہے کہ تمام قابل کاشت زمینیں زیر کاشت آ جاتی ہیں بشرطیکہ مطلوبہ سہولتیں دستیاب ہوں۔ اس کا لازمی نتیجہ زرعی پیداوار میں اضافہ کی شکل میں نکلتا ہے۔

دیہاتی ماحول: اقبال کے خیال میں دیہات کا ماحول صاف ستھرا بنانے کے لیے حکومت اور نجی انجمنوں کو بھرپور پروگرام بنانے چاہییں۔ صاحب استطاعت لوگ انجمنیں بنائیں نوجوانوں کی تنظیمیں دیہات میں جا کر بہتر زندگی گذارنے کا شعور پیدا کریں۔ اقبال کی یہ سوچ آج کے ماحولیاتی نقطہ نظر کے عین مطابق ہے۔

دیہات میں جتنی سہولتوں کا شدید فقدان ہے۔ خاص کر عورتوں کی ضروریات کے حوالے سے اس سلسلے میں اقبال نے ایلوپیتھی کے ساتھ ساتھ مشرقی طب کے احیاء پر خاص زور دیا ہے اور ملک کے اندر ہی موزوں ادویات کی تیاری اور تحقیق کے لیے ادارے قائم کرنے کی ضرورت اجاگر کی ہے۔ اقبال کے نزدیک یونانی اور آریوویدک دوائیاں ہمارے علاقے کی بیماریوں کے سدباب کے لیے زیادہ موزوں ہیں اور ارزاں ہونے کی وجہ سے مفلس لوگ انہیں بآسانی خرید سکتے ہیں۔ البتہ اس سلسلے میں تحقیقاتی لیبارٹریاں قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں ان کی ۲۲ فروری ۱۹۲۸ء کی تقریر انہی خیالات کی عکاسی کرتی ہے۔

خواتین کی تعلیم: اقبال کی تجاویز جا بجا عورتوں کی تعلیم و تربیت اور اصلاح پر زور دیا گیا ہے۔ اقبال کے خیالات میں مرد کی مصروفیات زیادہ تر اپنی ذات تک محدود ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس عورت سارے خاندان کے لیے فکرمند ہوتی ہے۔ لہٰذا عورتوں کی حالت سنوارنے سے خاندانوں اور معاشروں پر وسیع پیمانے پر اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اقبال نے حکومت

وقت پر بار بار زور دیا کہ عورتوں کو طبی، تعلیمی اور دیگر سہولتیں ترجیحی بنیادوں پر مہیا کی جائیں۔ اور اس مقصد کے لیے بجٹ میں وافر مقدار میں رقومات مختص کی جائیں۔ سچ تو یہ ہے کہ آج بھی ہماری خواتین بہت پس ماندہ اور بے بس ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس معاملے میں پچھلے دس سالوں میں کچھ پیش رفت ہوئی ہے۔ لیکن مجموعی حیثیت سے صورت حال اقبال کے دور سے زیادہ مختلف نہیں۔

مرکزی حکومت نے عورتوں کے مسائل کے حوالے سے ایک محکمہ قائم کر رکھا ہے اس کے علاوہ متعدد نجی انجمنیں اور ادارے بھی مفید کام کر رہے ہیں لیکن کوششیں ناکافی ہیں۔ پاکستان کی نصف آبادی عورتوں پر مشتمل ہے لیکن انتظامیہ، عدلیہ اور مقننہ میں انہیں بہت کم نمائندگی حاصل ہے۔ سماجی معاملات میں بھی عورتوں کی بے بسی اور استحصال کے واقعات روز اخبارات میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔ عورتوں کے معاملے میں اقبال کی پر زور تحریروں کی روشنی میں بیداری پیدا کرنے والے اور فلاح و بہبود میں اضافہ کرنے والے بھرپور پروگرام مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔

جدید تعلیمی تقاضے تعیم کے بارے میں اقبال کے خیالات انتہائی جدید ہیں۔ ان کی رائے میں نوجوانوں کو عام تعیم کے ساتھ فنی، صنعتی، اور انتظامی علوم سے آراستہ کرنا چاہیے اور انہیں ان ممالک کی اقتصادی اور فنی کاوشوں سے آگاہ کرنا چاہیے جو ترقی و تعمیر کی دوڑ میں بہت آگے نکل گئے ہیں۔ اس سلسلے میں حکومت کی خاص ذمہ داری ہے کہ وہ بجٹ میں ایسے ادارے کثرت سے قائم کرے جو نوجوانوں کو ہنر مند بنائیں اور سرکاری ملازمتوں کے پیچھے بھاگنے کی بجائے انہیں اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی ترغیب دیں۔

جہاں تک عامتہ الناس کی تعلیم کا تعلق ہے اقبال نے حکومت وقت پر متعدد بار زور دیا ہے کہ عام جبری تعلیم کا قانون نافذ کرے اور اس سلسلے میں مؤثر اور قابل عمل حکمت عملی وضع کرے۔ جو لوگ اس قانون پر عمل نہ کریں، ان کے خلاف تادیبی کارروائی کی جائے۔ اقبال نے پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں ۵ مارچ ۱۹۲۷ اور چار مارچ ۱۹۲۹ کو سالانہ میزانیوں پر اظہار رائے کرتے ہوئے تعلیم کے بارے میں حکومت کی عمومی بے حسی کی سخت مذمت کی اور اعداد و شمار سے ثابت کیا کہ تعلیم کے میدان میں کوئی ترقی نہیں ہو رہی۔ اساتذہ کی تعداد ضرورت سے کم ہے۔ طلبہ کی اکثریت ابتدائی سالوں میں پڑھائی چھوڑ دیتی ہے اور بہت کم طلبہ سکینڈری، پروفیشنل اور ووکیشنل درجوں تک پہنچتے ہیں۔ اقبال نے حکومت پر زور دیا کہ وہ انتظامی اخراجات کم کر کے عمومی اور پروفیشنل تعلیم کے لیے زیادہ رقومات فراہم کرے۔ اقبال کے دور میں متحدہ پنجاب میں مسلمانوں کی اکثریت تھی لیکن اسلامی مدرسوں کو سرکاری گرانٹ کا صرف ایک چوتھائی حصہ ملتا تھا۔ اقبال نے متعدد بار اس امتیازی سلوک کو ختم کرنے کا مطالبہ کیا اور پس ماندہ علاقوں کے تعلیمی اور سماجی فروغ پر زور دیا۔

زرعی انکم ٹیکس: زرعی آمدنی پر انکم ٹیکس لگانے کا مسئلہ ابھی تک اٹکا ہوا ہے۔ اقبال نے پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں ۵ مارچ ۱۹۲۷ء اور ۱۹۲۸ء اور ۲۳ فروری ۱۹۲۸ء کو اپنی تقاریر میں مالیہ کو انکم ٹیکس کی طرح وصول کرنے پر زور دیا۔ ان کے خیال میں مالیہ کا مروجہ طریقہ انصاف پر مبنی نہیں ہے۔ ہر زمیندار کو مالیہ ادا کرنا پڑتا ہے چاہے وہ بڑی زمین کا مالک ہو یا چھوٹی زمین کا۔ اس کے برعکس انکم ٹیکس ہر شخص ادا نہیں کرتا۔ اس کی زد صرف ان لوگوں پر پڑتی ہے جن کی آمدنی ایک خاص سطح سے زیادہ ہو۔ کاشتکاری بھی آمدنی کا ذریعہ ہے، اس لیے مالیہ کا انتظام انکم ٹیکس کی بنیادوں پر استوار ہونا چاہیے۔ اقبال نے تجویز پیش کی کہ پانچ بیگھے تک زمین کے مالکوں سے مالیہ وصول نہ کیا جائے۔ اس طرح غریب کسانوں کی ایک بہت بڑی تعداد مالیہ کے بوجھ سے محفوظ ہو جائے گی اور صرف استطاعت رکھنے والے زمیندار ہی اسے ادا کریں گے۔

اقبال کی تجویز پر حکومت کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا کہ کسانوں کی ایک بڑی تعداد کو مالیہ سے مستثنیٰ کرنے سے حکومت کی آمدنی کم ہو جائے گی۔ اس کے جواب میں اقبال نے یہ تجویز پیش کی کہ حکومت نظم و نسق کے اخراجات میں کمی کرے اور زراعت پر انکم ٹیکس تدریجی اصول کے مطابق لگائے یعنی زیادہ آمدنی حاصل کرنے والے زمینداروں پر انکم ٹیکس کی شرح زیادہ ہونی چاہیے۔

زراعت پر انکم ٹیکس لگانے کے سلسلے میں اقبال کی تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سرکاری مالیات کے اسرار و رموز سے واقف تھے۔ حیرت ہے کہ پاکستان نے ابھی تک اس سلسلہ میں کوئی ٹھوس پیش رفت نہیں کی۔ حالانکہ جدید ماہرین اقتصادیات عمومی طور پر ہر معاشی شعبہ پر انکم ٹیکس لگانے کے حامی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اقبال کی یہ تجویز کہ پانچ بیگھے تک کے مالکان زمین کو مستثنیٰ کیا جائے نظر ثانی کی محتاج ہو لیکن جو بات

قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ انکم ٹیکس کے بارے میں اقبال کے خیالات نہ صرف جدید اصول معاشیات کے مطابق ہیں بلکہ ان سے غریب کسانوں کا فائدہ مقصود ہے جو ملک کی آبادی میں اکثریت رکھتے ہیں اور انسان کی حیثیت سے جن کی ذات کا فروغ اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ معاشی طور پر خوش حال بھی ہوں اور تمدنی طور پر آزاد بھی۔

وراثت ٹیکس: محصولات کے نظام کے حوالے سے اقبال کی ایک اہم تجویز یہ تھی کہ موت یا وراثت ٹیکس عائد کیا جائے جسے جدید اقتصادی ادب میں death duty، inheritance tax یا estate tax کے ناموں سے یاد کیا جاتا ہے۔ اقبال کا یہ کہنا کہ اگر کوئی شخص بیس یا تیس ہزار روپے سے زیادہ کی مالیت کی جائیداد وراثت میں حاصل کرے تو اس پر ایک خاص شرح سے ٹیکس عائد کیا جائے۔ اقبال کے دور کے بیس ہزار آج کل کے بیس لاکھ سے کیا کم ہوں گے۔

دنیا کے اکثر و بیشتر ترقی یافتہ ممالک میں وراثت ٹیکس عائد ہے اور اس کا جواز یہ ہے کہ متوفی اپنی جائیداد قومی تحفظ کے ماحول کے اندر رہ کر ہی بناتا ہے لیکن اس کے چھوڑے ہوئے مال و متاع میں ورثاء کی اپنی کمائی کا حصہ نہیں ہوتا۔ یہ ٹیکس عام طور پر زیادہ مالیت کی جائیداد پر لگایا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ دولت کے بہت زیادہ ارتکاز کو روکتا ہے۔ پاکستان میں بھی یہ ٹیکس عائد تھا۔ لیکن ایک دہائی قبل امراء کے اصرار پر اسے ختم کر دیا گیا تھا۔ پاکستان میں ارتکاز دولت کا عمل زور شور سے جاری ہے۔ آج کل کے حالات متقاضی ہیں کہ وراثت ٹیکس کا پھر اجراء کیا جائے۔

یہاں اس بات کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں یہ ٹیکس ساٹھ ہزار ڈالر سے زائد مالیت والی وراثت پر لگایا جاتا ہے اور متوفی کی ہدایات کی روشنی میں ضروری اخراجات نکالنے کے بعد جائیداد کی باقی مالیت پر تدریجی شرح سے وصول کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر وراثت کی قابل محصول مالیت کے پہلے پانچ ہزار ڈالر پر ۳ فیصد، ایک سے اڑھائی لاکھ ڈالر کی مالیت پر ۳۰ فیصد، ۲۰ سے ۲۵ لاکھ ڈالر کی مالیت پر ۶۹ فیصد اور ایک کروڑ سے زائد مالیت پر ۷۷ فیصد کے حساب سے وراثت ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ امریکہ کے علاوہ اور بہت سے ترقی یافتہ اور ترقی پذیر ممالک میں بھی وراثت ٹیکس لگایا جاتا ہے اگرچہ اس کی وصولی کے پیمانے اور شرحیں مختلف ممالک میں مختلف ہیں۔

صنعتی فروغ: اقبال نے اپنی تحریر و تقریر میں صنعتی ترقی کی اہمیت کو بھی اجاگر کیا ہے۔ خاص کر اس لیے کہ صنعتوں کے فروغ سے بے روزگاری میں کمی واقع ہوتی ہے اور غربت کی لعنت کو دور کرنے میں مدد ملتی ہے۔ انہوں نے اس سلسلے میں زراعت سے تعلق رکھنے والی صنعتوں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے اور اس بات پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ حکومت اس معاملے میں قطعاً کوئی توجہ نہیں دے رہی۔

کتابیات

ابوبکر صدیق، علامہ اقبال کا معاشی تصور مطبوعہ اقبال شناسی اور فنون، بزم اقبال، لاہور ☆ اختر جعفری، علامہ اقبال کے معاشی نظریات، مطبوعہ اقبال شناسی اور چراغاں، بزم اقبال لاہور ☆ افتخار احمد صدیقی، معاشی اور سماجی شعور، مطبوعہ عروج اقبال ☆ افتخار الحسن زاہد، اقبال کا تصور معیشت، اقبال شناسی اور فاران، بزم اقبال، لاہور ☆ الطاف حسین، معاشی نظام، اقبال اور اسلامی معاشرہ، بزم اقبال، لاہور ۱۹۸۴ء ☆ پریشان خٹک، اقبال کا معاشی نظریہ، مطبوعہ اقبال ۸۴، مرتبہ وحید عشرت، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۸۶ء ☆ ثاقب رزمی، اقبال اور زندگی کا معاشی پہلو، مطبوعہ اقبال ایک نیا مطالعہ، ۱۹۸۴ء ☆ جاوید اقبال، اقبال کے معاشی تصورات، مطبوعہ مئے لالہ فام، غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ خالد منظور چودھری، اقبال کے معاشی افکار، مطبوعہ اقبال شناسی اور افشاں، بزم اقبال، لاہور ☆ رحیم بخش شاہین، اقبال کے معاشی نظریات، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشنل کانگرس ☆ رفیع اللہ شہاب، اقبال کے معاشی افکار، مطبوعہ اقبال ایک نیا مطالعہ، ۱۹۸۴ ☆ ریاض صدیقی، اقبال اور معاشیات، مطبوعہ، اقبال، اقبال ہے، آغا محمود اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۰ء ☆ صلاح الدین احمد، اقبال کا تصور معیشت، مطبوعہ تصورات اقبال (صریر خامہ)، مقبول پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۶۹ء ☆ فیاض تحسین، اقبال کا نظام معیشت، اقبال شناسی اور نخلستان، بزم اقبال، لاہور ☆ فضل الٰہی عارف، معاشی نظام، متاع اقبال، غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۷۳ء ☆ محمد حامد، اقبال اور معاشیات، مطبوعہ افکار

اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۸۶ء ☆ محمد عبدالسلام، اقتصادیات، افکار اقبال مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۹۱ء ☆ محمد عبداللہ القدوسی، اقبال کا محاصلی اور مالیاتی نظریہ، منتخب مقالات (اقبال ریویو) اقبال اکادمی، لاہور ۱۹۸۳ء ☆ محمد عثمان، اقبال اور معاشی مسائل، حیات اقبال کا ایک جذباتی دور اور دوسرے مضامین ☆ محمد معصوم عابدی، تصور معیشت، مطبوعہ تصورات اقبال مرتبہ اسعد گیلانی، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۱ء ☆ محمد وسیم انجم، اقبال کے افکار اور نظریات، اخوت پرنٹرز، راولپنڈی، ۱۹۹۴ء ☆ معین الدین عقیل، اقبال کے معاشی تصورات کا مذہبی پہلو، مقالات عالمی اقبال سیمنار، ۱۹۸۶ء ☆ منہاج الدین، اقبال کا تصور معیشت، افکار و تصورات اقبال، کاروان ادب، ملتان، ۱۹۵۰ء ☆ نصیر شاہ، اقبال اور معاشی مسئلہ، مطبوعہ اقبال کا فکری جمال، مرتبہ محمد فیروز شاہ، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۴ء ☆ یوسف حسین خان، اقبال اور نظام معیشت، روح اقبال، لاہور، ۱۹۶۷ء۔

رفیق احمد

الہیاتی فلسفہ

اقبال اللہ و معبود کا لفظ استعمال کرنا پسند نہیں کرتے اس لیے کہ یہ لفظ بہ صیغہ جمع بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک اللہ کا لفظ بہتر ہے۔ چونکہ یہ خدا کا قرآنی نام ہے بلکہ اسی طرح جیسے انجیل میں خدا کا نام "یہودا" ہے۔ یونانیوں کی دنیا میں خدا کا تصور نظری تھا جسے معبودیت یا اصول بقا کہا جا سکتا ہے۔ البتہ خداؤں کے ذاتی نام تھے۔ "جیوپیٹر" (Jupiter) وغیرہ۔ پاکستان کے اس مفکر اعظم کے جملہ فلسفیانہ فرمودات کا مقصد ذات خداوندی کو یونانی تصور معبودیت کے خلاف واضح کرتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال وحدت پرست تھے نہ کہ وحدت الوجود کے ماننے والے۔ زندگی کا عقلی و نظریاتی تصور وحدت الوجود کی طرف لے جاتا ہے ۔ یہ خیال ہمیں اقبال کے الہیاتی مضامین میں ملتا ہے۔ اقبال کے فلسفے میں دل کی بڑی اہمیت ہے یعنی یورپین طرز فکر کے برعکس اور ایرانی نظریات کے مطابق دل مصدر الہام ہے۔

فلسفہ حاضرہ کا ارتقا یونانی تصوریت کے اصول پر ہوا۔ عہد عتیق میں خدا کا تصور صفت یا جوہر کے طور پر تھا۔ قرون وسطیٰ میں اسے معبود کہہ کر پکارا گیا۔ موجودہ دور میں "ہیگل" نے اس کو ایک مکمل خیال تصور مطلق قرار دیا۔ خدا کا سامی الاصل تصور ذات فلسفہ مغرب کو ایک نیا انداز فکر بخش سکتا تھا اور جس کی جلوہ گری مسیحیت کی صورت میں ہوئی۔ بالکل ابتدا ہی سے اس کی تفسیر ان غلط نقطہ ہائے نظر سے کی گئی جو یونانی تہذیب و شائستگی کے پیش کردہ نظریات سے مستعار لیے گئے تھے۔ چنانچہ وہ مسیحی خدا جس کا تصور ایک مشفق باپ سے وابستہ تھا، الوہیت کا ایک پیکر خیال بن گیا۔ اسلام بالخصوص ابتدائی اسلام جو قرآنی طریق فکر سے نزدیک تر ہے، خدا کے تصور کو ایک پر عظمت ہستی مانتا ہے جس تک انسان کی رسائی ممکن ہے۔ وہ خدا کو محض نظریہ یا صفت خیال نہیں کرتا جس کا جاننا پہچاننا غیر ممکن ہو۔ مگر شومئی قسمت سے اسلامی مفکرین بھی خالص نظری فلسفے سے مسحور ہو کر رہ گئے ۔ غالباً اس سے واضح تر حملہ یونانی فلسفے کے خلاف پروٹسٹنٹ (Protestant) مصلحین کا حملہ تھا۔ جب انہوں نے یونان کے کتابی فلسفے کے خلاف سامی انجیل رکھی اور اس کے نتائج اچھے نکلے۔ دوبارہ حاصل شدہ زندہ و موجود خدا نے انسان میں پھر روح عمل پیدا کر دی اور ایک عصر نو کی آفرینش ہوئی لیکن (New Testament) میں جو یونانیت کے جراثیم تھے انہوں نے مروجہ پروٹسٹنٹ مذہب کو ذاتی کفارے کے جامد نظریہ بخشش سے تنگ نظر بنا دیا۔ دوسری طرف آزاد خیال مکتبہ فکر کے پیرو عقلی و استدلالی نظریات کے قائل ہوتے چلے گئے۔ اس طرز فکر کی بنیاد ہیگل کی عقلی وجودیت پر ہے جس سے ایک تو موجودہ مکمل و مطلق مثالیت نکلی ہے جہاں تمام اصلیت تصور مطلق کے سوا کچھ نہیں اور دوسرے مارکس کے دیو نے جنم لیا جس کی تعریف ہے:

قلب او مومن دماغش کافر است

(کلیات اقبال فارسی، ۳۷۱)

اقبال کا الہیاتی فلسفہ میری نظر میں موجودہ زمانے کا سب سے مکمل انقلابی نظریہ وحدانیت ہے اور اس میں عہد افلاطون سے لے کر دور حاضر تک کے مغربی خیال کی تنقید موجود ہے ۔ اقبال کا فلسفہ مذہب، ہمارے سامنے ایک نیا مسلک پیش کرتا ہے اور اصنام پرستی کے مقابلے میں پرستش ایمان کی تلقین کرتا ہے ۔ اقبال اپنے فوق البشر کو مومن کہہ کر پکارتے ہیں اور یہیں سے وہ بنیادی فرق نمایاں ہوتا ہے جو اقبال کے ایمان اور نیٹشے کی بغاوت کے درمیان ہے۔

آیئے اب ہم ان نکات کو مرتب کریں جو اقبال کے فلسفہ یونان

کی تنقید بلکہ یوں کہیے کہ کلاسیکی وجدید فلسفے کی تنقید سے پیدا ہوئے ہیں

نظریاتی ثنویت کے خلاف

افلاطون ادراک بالحس کا قائل نہ تھا۔ان کے نزدیک ادراک بالحس سے علم حاصل نہیں ہوسکتا تھا۔اسلام میں مقصدیت و اصلیت دو متضاد قوتیں نہیں ہیں جن کو ہم آہنگ نہ کیا جاسکتا ہو۔اسلام اس مادی عالم کا منکر نہیں ہے بلکہ اس پر تسلط حاصل کرنے کا راستہ دکھاتا ہے۔روح اور مادہ کا تضاد ہماری دنیا میں بڑی شدت کے ساتھ محسوس کیا جاتا ہے مگر اقبال کے نزدیک ساری دنیا ایک عالم پاک ہے۔

ریاست اسلامی نقطہ نظر سے ایک کوشش ہے اعلیٰ اصولوں کو زمان ومکان کی قوتوں میں بدل دینے کی۔اس معنی میں ریاست کا اسلامی تصور مذہبی ہے نہ کہ اس معنی میں کہ ریاست خدا کے خلیفہ و نائب کے زیر نگیں ہے۔یہ مؤخر الذکر تصور ماقبل مسیحی تصورات سے وابستہ ہے جنھیں بعد میں کلیسائے روم نے اپنالیا،اور بعض غیر مذہبی آمرانہ ریاستوں نے اختیار کیا۔غالباً یہود کے تصور حکومت کے سوا (اور وہ بھی عہد اسمٰعیل میں) اسلام کے ابتدائی زمانے کے علاوہ انسانیت نے تاریخ عالم میں مذہبی ریاست کے قیام کا تجربہ کبھی نہیں کیا۔یہ مذہبی جمہوریت ہی آج کل کی غیر منظم جمہوریت اور جابرانہ آمریت کا جواب قرار دی جاسکتی ہے۔

یونان کے جامد الہیاتی تصور کے خلاف

کائنات میں اضافہ ہونا ممکن ہے۔خدا اپنی تخلیقات میں اپنی رضا کے مطابق اضافہ کرتا ہے۔کائنات کوئی مکمل شے نہیں جس میں تبدیلی ممکن نہ ہو۔ضمیر کائنات کی گہرائیوں میں ایک آفرینش نو کی آرزوئے پیہم محو خواب ہے۔یہ ایک غیر کلیسائی خیال ہے جسے اسلام نے پیش کیا ہے۔یعنی حرکت کو جو صفت الٰہیہ ہے کائنات کے ساتھ وابستہ کردیا ہے۔یہاں یہ کہنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ایک متحرک خدا کا تصور جو خود اپنے احکام کو بھی جب چاہے بدل سکتا ہے (الناسخ المنسوخ) ایک پختہ اسلامی عقیدہ ہے۔برخلاف اس کے مسیحی کلیساؤں نے خدا کو ایک بے ذات صفت یا جوہر قرار دیا ہے،اور یہ ارسطو کی تقلید میں یہاں تک کہ مسیح کو بھی ایک جامد ہستی بنا کر متحرک خدا کے تصور کو تقریباً کفر خیال کیا ہے۔

وجود خداوندی کے کلاسیکی ثبوت کے خلاف

موجودہ تشکیک والحاد کے رجحان کو اس فلسفیانہ تنقید سے بڑی تقویت پہنچتی ہے جو ''سینٹ طامس'' نے منکرین خدا کے خلاف استعمال کی تھی۔انہوں نے وجود خداوندی کے پانچ کلاسیکل ثبوت پیش کیے تھے۔ مگر اقبال یہ قبول نہیں کرسکے کہ زندہ و موجودہ خدا کو ثابت کرنے کے لیے ظہور کائنات وغیرہ کی دلیلیں پیش کی جائیں۔یہ کوشش محدود سے منکر ہوکر لامحدود کو ثابت کرنے کے مترادف ہے۔مگر محدود سے منکر ہوکر جس لامحدود تک ہم پہنچتے ہیں وہ محض باطل ہے۔ظہور کونین کو مقصدیت کا نتیجہ قرار دینا ایک موجد کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے،جس نے یہ عالم ایجاد بنایا۔لیکن یہ خلاق کی ہستی کا ثبوت نہیں سمجھا جاسکتا۔اسی طرح وجودیاتی دلیل ثابت کرتی ہے کہ ایک ذات کامل کا تصور اس کے زندہ وجود ہونے کا شافی ثبوت ہے۔قرآن کے بلکہ انجیل کے بھی ذاتی خدا کے تصور میں محض ایک صفاتی خدا کے تصور سے بنیادی اختلاف ہے۔آخر الذکر کو ہم اسی وقت زندہ و موجود ثابت کرسکتے ہیں جب ہم یہ دلیل دے سکیں کہ خیال اور وجود دراصل ایک ہی ہے۔اقبال ہمیں خدا کی ہستی کا ثبوت پیش نہیں کرتے البتہ ایک عملی ثبوت کے لیے اساس فکر مہیا کرتے ہیں جسے ہم فطرت کہتے ہیں۔ہستی خداوندی میں مدت ایک لمحہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔فطرت ملبوس خداوندی ہے۔فطرت سے اس خلاق اعظم کی ہستی (خدا) کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ہمارا وجدان ہم پر منکشف کرتا ہے کہ زندگی کی بنیاد ''انا'' پر ہے۔

خدا کی خلاقیت:

خدا جوہر نہیں ذات ہے۔اس ذات اعظم کے تصور پر زور دینے کے لیے قرآن اس کا ذاتی نام ''اللہ'' قرار دیتا ہے۔مگر ذات مان لینے کے معنی محدودیت کو قبول کرلینے کے علاوہ کیا ہوسکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کا غیر محدود تصور اس طور پر نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایک لامحدود وسعت ہے۔یہ ایک بڑا اہم نکتہ ہے جو کلاسیکی تصور خداوندی کے خلاف اس امر پر زور دیتا ہے کہ خدا جامد نہیں ہے،متحرک ہے اور فطرت محض اس کا لباس ہے یا یہ کہہ لیجیے کہ کائنات ایک تخلیقی مشق کا نتیجہ ہے اس خلاق اعظم کا جو کائنات سے بھی زیادہ حیرت انگیز ایجادات میں مصروف ہے۔فطرت بالذات نہ منفعت بخش ہے اور نہ نقصان رساں۔یہ تو ایک ابتدائی مشق کا نتیجہ ہے اور بس۔قرآنی خدا کی صفات میں سب سے اہم صفت اس کی خلاقیت ہے۔بہت سے یورپین فلسفی بہ اتفاق رائے یہ مانتے

ہیں کہ اس روح اعظم کی خلاقیت کا نظریہ سامی فلسفہ کا ایک زبردست تحفہ ہے جو اس نے مغربی فلسفہ کو پیش کیا ہے۔ ورنہ یونانی فلسفہ اس سے نابلد تھا۔ تاہم قرون وسطیٰ کے مسیحی فلسفیوں نے جو ارسطو کے خیالات سے معمور تھے اس دنیائے مخلوقات کو محض اس لیے تسلیم کیا ہے کہ انجیل میں اس کا ذکر موجود ہے۔ ''سینٹ طامس'' نے تو صاف طور پر کہا ہے کہ منطقی طور پر اس نظریہ کو تسلیم کرنا مشکل ہے اور صرف اسی لیے قابل تسلیم ہے کہ انجیل پر ہمارا اعتقاد ہے۔ برخلاف اس کے اسلامی فلسفے میں تخلیق کا تصور اس شدت کے ساتھ موجود ہے اور اس کو اس قدر اہمیت دی گئی ہے کہ انسانی اعمال وافعال کو بھی خدا کا تخلیق کردہ خیال کیا جاتا ہے تاکہ خدا کی مکمل خلاقیت کے خیال کو منوایا جاسکے۔ اسلامی مفکرین کا ایک سکول بھی اسی بنا پر قائم کیا گیا کہ ارسطو کے ان نظریات کا جواب دیا جاسکے جو خدا کے مکمل خلاقیت کے خلاف پیش کیے گئے ہیں۔ ان اسلامی مفکرین نے جوہر کا ایک نیا تخیل پیش کیا جسے جوہری نظریہ، ارسطو کے تکمیل کائنات کے تخیل کے خلاف پہلی ذہنی بغاوت کہا جاسکتا ہے۔ ان مفکرین کے نزدیک کائنات جوہری اجزا سے بنی ہے۔ یہ جوہری اجزا ناقابل تقسیم ہیں۔ خدا چونکہ خلاق مطلق ہے اور عمل تخلیق جاری رکھتا ہے، اس لیے ہر لمحہ نئے جوہری اجزا ظہور میں آتے رہتے ہیں اور کائنات بڑھتی چلی جاتی ہے۔ زندگی ایک صفت ہے جو خدا نے جوہری اجزا کو بخشی ہے۔ ہر شے اپنی ابتدائی صورت میں جوہری اجزا کا مجموعہ ہوتی ہے۔ کوئی شے بھی پائیدار نہیں۔ یہ تخیل جو کائنات کو منتشر جوہری اجزا سے مرتب مانتا ہے خدا کو ایک لامحدود خلاق ثابت کرنے کے لیے سب سے زیادہ موزوں ہے۔ یہ تخیل کائنات کے عقلی رتقا کو تسلیم نہیں کرتا۔ اہل سائنس بھی اس جوہری نظریہ کائنات کو مانتے ہیں [illegible] ایک مرتبہ کائنات کو تسلیم کر لینے کے بعد ایک سچے اور [illegible] خدا [illegible] ثابت [illegible] کرتے ہیں۔ ایک فنکارانہ شخصیت ہی غیر منظم جوہری [illegible] انہیں حسن بخش سکتی ہے۔ یہ کام ''انا'' کا ہے کہ اس میں تخیل اور زندگی یکجا ہوتے ہیں اور امر اور خلق دونوں صرف اسی کو سزاوار ہیں۔ خلق کے معنی ہیں اس مادی کائنات میں خدا کا تخلیقی کام اور امر وہ رشتہ تخلیق ہے جو خدا کا دنیائے ارواح کے ساتھ ہے۔ یہی نظریہ اقبال کا انسان کی نسبت یہ طور خلاق ہے۔ اس طرح ہم حقیقی اشیاء کو ناقابل تبدیلی خیال نہیں کرتے اور یہ امکان تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ سچا مومن بہتر ہے۔ وہ بہتر چیزیں ایجاد وخلق

کرے گا۔ اس طرح وہ یاس آمیز انسانی مجہولیت ختم ہوجاتی ہے جس کے نزدیک کائنات ایک مکمل اور محدود چیز ہے کیونکہ وہ نظر آنے والی حقیقتیں ہیں اور اس طرح انسان کے دل میں ایک روحانی جہاد کرنے کا عزم پیدا ہوتا ہے یعنی انسان قائم باللہ ہے اور نئی اور ان دیکھی حقیقتوں کا خلاق ہے۔

انسان اور تقدیر

زندگی کا پرخطر ہونا وہ فلسفی تسلیم کرتے ہیں جن کے نزدیک زندگی سے مراد ہی عارضی زندگی ہے۔ قرآن میں بھی زندگی کے پرخطر ہونے کا خیال پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ انسان ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جو اس نے اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کی ہے۔ لاریب کہ ہم نے آسمان، زمین اور پہاڑوں کو تجویز کیا کہ اس امانت کو قبول کریں مگر یہ بار انہیں قبول نہ ہوا۔ اسے انسان ہی نے قبول کیا تھا۔ ''انا'' کی بنیاد زمانی ہے یعنی زمان ومکان سے پہلے اس کا ظہور نہ ہوا تھا۔ قرآنی نظریے کے مطابق انسان کے لیے دوبارہ دنیا میں آنا ممکن نہیں۔ محدودیت کوئی افسوسناک حادثہ نہیں ہے۔ محدود انا اپنی شخصیت کی بنا پر لامحدود انا تک پہنچ سکے گا۔ اس کے برعکس بعض یونانی فلسفی مثلاً افلاطون اور ذی لون وقت کو غیر حقیقی تصور کرتے ہیں اور بعض دوسرے مثلاً رواقی فلسفی خیال کرتے تھے کہ وقت ایک دائرے میں محو گردش ہے لیکن گردش وقت کو مدور خیال کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ خلاق نہیں ہے۔ ایک پروٹسٹنٹ دینی پیشوا اور کلیمیں اپنی دلکش تصنیف ''مسیح اور زمانہ'' میں اقبال سے قطع نظر اپنے طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مذہب مرسلہ میں گردش وقت مدور نہیں تصور کی جاسکتی۔ البتہ انہوں نے اس مسئلے کو مخصوص مسیحی رنگ دے دیا ہے۔ اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو مسئلہ بقا ایک نئی روشنی میں نظر آتا ہے اور جب صور پھونکا جائے گا اور زمین وآسماں کے سارے مکین بے ہوش ہوجائیں گے۔ علاوہ ان کے جن پر خدا مہربان ہوگا۔ اقبال کہتے ہیں کہ ان مستثنیات میں سوائے ان کے کون ہوسکتا ہے جن کی خودی منتہائے [illegible] چکی ہے۔

اقبال کا مخصوص نظریہ حقیقت یہ ہے کہ اصل میں مادہ نام ہے ایک اجتماع کا جس میں مختلف چیزوں کا جوہر یعنی ''انا'' شامل ہے۔ اقبال اپنے آپ کو واضح طور پر کثرت وجود کا پیرو ثابت کرتے ہیں۔ یورپین فلسفیوں میں ہیگل اور لائی بنیز (Leibniz) بھی انفرادی خودی کے قائل

تھے۔ محض یہ حقیقت کہ شخصی انا ابدی و مطلق انا ہی کی ایک صورت ہے اورروح خدا کی طرف سے ہے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ انسانی انا ان خصوصیت کا حال ہے جو اس کی اصل میں پائی جاتی ہیں۔ بقول اقبال شخصی دوام ہمارا حق نہیں۔ یہ ذاتی کوشش سے حاصل ہوسکتا ہے۔ انسان ہی اس کا واحد وتنہا امیدوار ہے۔

جاودانیت کوئی قابل ثبوت چیز نہیں بلکہ ایک عالم ہے جو لائق تسخیر ہے اوراس کا ثبوت یہ ہے کہ ہماری دنیا میں جہاں خدا کو ترک کردیا گیا ہے اور لوگ روحانیت وغیرہ کے ذریعے یقینی طور پر بقائے شخصی کے حصول میں لگے ہوئے ہیں۔ اقبال زبردست الفاظ میں تنبیہ کرتے ہیں اور اظہار خیال کرتے ہیں کہ ہر شخص بقا حاصل نہیں کرسکتا۔ اقبال کا یہ خیال انجیل کے نظریات سے بھی ہم آہنگ ہے اور روح کی جاودانیت کے یونانی نظریے کو نظر انداز کرتا ہے۔ قدیم مسیحی و اسلامی خیال کہ مردے زندہ ہوجائیں گے، دراصل ہمارے اجسام کے لیے اظہار حرمت کا طریقہ ہے اور زندگی کی مختلف حالتوں میں سے ایک حالت ہے۔ یہ ایک اشارہ ہے مکمل وجود انسانی کے جاوداں ہونے کا۔ جدید مغربی ذہن کے لیے اقبال اپنے الٰہیاتی فلسفہ میں نہ صرف زندگی اور کائنات کے متعلق ایک عقلی نظریہ پیش کرتے ہیں۔ وہ دنیا کے مستقبل کو نئے انداز سے تعبیر کرنے کی عملی تجاویز بھی پیش کرتے ہیں۔ قرآن وانجیل کے پیش کردہ خدا کو از سرنو دریافت کرنا ایک نئے اور مختلف زاویہ نگاہ کو پیش کرنے کے مترادف ہے۔ جس سے ایک نئی تاریخ اور نئے الٰہیاتی فلسفہ حقیقت اشیاء کی بنیاد پڑتی ہے۔

اقبال کے نظریات اور مغرب۔

انسان خود ایک خلاق ہستی ہے، اقبال کا یہ خیال جدید مغربی ذہنوں کے لیے بڑا کشش انگیز ہے اور اقبال کے الٰہیاتی فلسفے کا جوہر کہا جاسکتا ہے۔ اقبال اپنے اس نظریے کی تائید میں قرآن کی یہ آیت پیش کرتے ہیں۔ تبارَكَ اللّٰهُ أحسنُ الخالقين (۲۳:۱۴)۔ قابل ثنا ہے خدا جو خالقوں میں سب سے بہتر ہے۔ یہ درست ہے کہ مغربی مفکرین مثلاً لائی بنیز، نٹشے، برگساں وغیرہ نے بعض ان خیالات کی اشاعت کی تھی جو ہمیں اقبال کے ہاں ملتے ہیں مگر ان مفکرین کا نقطہ نظر دراصل غیر مذہبی تھا۔ انجیل کی وحدانیت اور یورپ کے یونانی فلسفے میں جو رشتہ قائم ہے اس کے پیش نظر ایک مکمل اور غیر مبدل کائنات کے خلاف کچھ کہنا مغربی ممالک میں انجیل کے خدا کے خلاف بغاوت کے مترادف سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس لیے یورپ میں کسی نے بھی ان ترقی پسندانہ اور جدید قدروں کو نہیں پہچانا جو خالص وحدانیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ حاکمیت صرف اللہ ہی کو سزاوار ہے۔ جمہوریت کو اس نقطہ نظر سے منتظم کرنے والی اگر کوئی طاقت ہے تو صرف طاقت ایمان ہے جو بدقسمتی سے غیر مذہبی جمہوریتوں کو حاصل نہیں ہے۔ خالص مذہبی نظام حکومت میں اللہ کا بندہ ہر خدمت بجالاسکتا ہے۔ وہ غلام نہیں رکھتا نہ وہ خود کسی کا غلام ہوتا ہے۔ اللہ کا بندہ بذات خود آزاد ہے۔ حکومت اور قانون اسے خدا کی طرف سے عطا ہوتے ہیں نہ کہ کسی انسان کی طرف سے۔ اس طرح الٰہیاتی نقطہ نظر سے قرآنی الفاظ میں اللہ کا خلیفہ ہوکر انسان ایک زبردست انقلابی بن سکتا ہے اور ساتھ ہی خلاف دین تحریکوں سے دامن بچاسکتا ہے اوراس طور پر سائنسی تہذیب کے بجائے چیزوں کی نئی قدریں دریافت کرسکتا ہے۔ اطاعت جس کا تعلق خدا اوراس کے احکام سے ہے اقبال کے نزدیک بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ چنانچہ اسرار خودی میں انہوں نے پورا ایک باب اس موضوع کی نذر کیا ہے۔ انسان اطاعت، ضبط نفس، بے غرضی ہی سے صفات باطن حاصل کرکے نیابت الٰہی کے بلند رتبے تک پہنچ سکتا ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یورپین طریق کے برعکس، انقلاب اقبال کا اصلی مقصد ہے نہ کہ محض کسی دوسرے مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ۔ اسی طرح روحانی تنظیم کے معنی اقبال کے نزدیک یہ ہیں کہ ان سادہ قوانین کی اطاعت جو اللہ نے قرآن پاک میں واجب کردی ہے۔ ایسا کرنے کے بعد ہی انسان اس تعمیری وتخلیقی قوت کو بروئے کار لاسکتا ہے جو خدا کے ساتھ ساتھ خود اسے بھی حاصل ہے اور پھر ایسے واقعات بھی پیش آسکتے ہیں جن سے تاریخ عالم آشنا نہیں ہے۔

کتابیات:

کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء

☆تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء

الیساندرو بوسانی/ترجمہ: یوسف جمال انصاری

امامت

امامت سے مراد ہے کسی جماعت، گروہ، قافلہ، یا ریاست کی

سربراہی، جو اس جماعت یا گروہ کو رہنمائی دے کر منزل مقصود یا اعلیٰ مقاصد کی طرف لے جائے۔ باجماعت نماز کی سربراہی کرنے والے کو جس کی اقتداء میں نماز ادا کی جاتی ہے اس لیے امام کہتے ہیں کہ مسلمان اس کی سربراہی میں عبادت کرتے ہیں۔ائمہ امام کی جمع ہے۔ائمہ فقہ وہ لوگ ہیں جو قرآن و حدیث کی روشنی میں احکام شرعیہ کا استنباط اجتہاد کے ذریعے کرتے ہیں۔

کوئی جماعت صحیح قیادت کے بغیر منظم نہیں ہوسکتی۔قیادت کے بغیر ملت میں انتشار پیدا ہوتا ہے۔اس کی فکر میں یکسانیت نہیں رہتی۔افکار کی وحدت سے کردار کی وحدت پیدا ہوتی ہے اور قوم وحدت فکر و عمل سے مضبوط اور مستحکم ہوتی ہے۔کسی قوم یا جماعت کو اپنے نصب العین کی طرف صراط مستقیم پر گامزن رکھنے کے لیے ایک قائد اور امام کی ضرورت ہوتی ہے۔

علامہ اقبال نے امامت کا جو تصور پیش کیا ہے وہ محض نماز کی امامت نہیں بلکہ اس سے ان کی مراد ملت کی قیادت اور امامت ہے۔ امامت اور قیادت کا کام ایسے لوگوں کے سپرد کرنا چاہیے جو اسلام کو صحیح معنوں میں سمجھتے ہوں اور زمانے کے تقاضوں کے مطابق حکومت کے تمام شعبوں میں اسلامی نظام کو رائج کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں۔جب تک نظام حکومت خدا کے صالح اور اہل بندوں کے ہاتھوں میں رہے گا، تعلیم و تدریس، نشر و اشاعت، معیشت و معاشرت، صنعت و تجارت، قانون، بین الاقوامی تعلقات اور دیگر امور پر ان کا تسلط رہے گا۔ایک مسلمان کے لیے صحیح معنوں میں اسلامی زندگی بسر کرنا اور خدا کی بندگی کو اپنا ضابطہ حیات بنا کر رکھنا ممکن ہوگا۔بلکہ آئندہ نسلوں کی تعلیم و تربیت بھی صحیح اسلامی خطوط پر ممکن ہوگی۔یہ تصور بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ اسلام محض صالح افراد کو ہی نہیں چاہتا بلکہ صالح اور مضبوط اداروں کو بھی چاہتا ہے۔اسلام میں قیادت کا شعور زیادہ نمایاں ہے۔باجماعت نماز، مستحقین کے لیے نظام زکوٰۃ کا قیام اور حج، اور سب سے بڑھ کر خلافت کا قیام امامت کے ہی تصور کے گرد گھومتا ہے۔اقبال نے تو اجتہاد کو بھی منتخب پارلیمان کے منصب میں شامل کر دیا ہے۔یعنی اسلام امامت کے تصور کے تحت اداروں کے قیام اور استحکام پر زور دیتا ہے۔مسلمانوں پر دیگر فرائض کے علاوہ یہ فرض بھی عاید ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کرنے کے لیے دنیا سے فتنہ و فساد ختم کریں۔اس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اپنے ملک میں نظام حکومت ایسے لوگوں کے سپرد کیا جائے جو مخلص مسلمان ہوں۔جب تک زمام اقتدار خدا کے باغیوں کے ہاتھ میں رہے گی، ظلم و جور اور فتنہ و فساد کی راہیں بند نہ ہوں گی۔اگر صحیح صاحب ایمان امام میسر آجائے تو اس کی رہنمائی میں یہ کام انجام دیا جاسکتا ہے۔علامہ اقبال کے نزدیک امام کے لیے مندرجہ ذیل صفات کا حامل ہونا ضروری ہے۔جیسا کہ انہوں نے کہا:

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

صداقت: زبان سے سچ بولنا اور عمل میں سچ کا مظاہرہ کرنا۔جھوٹ، فریب، خیانت، بددیانتی اور دوسری برائیوں سے بچنا صداقت کا عملی اظہار ہے۔سب سے بڑی صداقت اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور نبی آخرالزمان صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت اور ختم نبوت پر صدق دل سے ایمان لانا ہے۔ ایمان لانے کے بعد ہمیشہ سچ بولنا، وعدہ پورا کرنا، امانت میں خیانت نہ کرنا، زندگی کے ہر معاملے میں جھوٹ اور مکر و فریب کو چھوڑ کر سچائی اور دیانت داری کا رویہ اختیار کرنا، خدا کا خوف رکھتے ہوئے زندگی بسر کرنا اور سچے لوگوں کا ساتھ دینا صداقت ہے۔یہی وہ صداقت ہے جس کے متعلق قرآن پاک میں مذکور ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ فرمائے گا" آج وہ دن ہے کہ جس دن سچے لوگوں کی صداقت ان کے کام آئے گی۔ان کے لیے جنت ہے جس کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ اللہ تعالیٰ ان سے راضی اور وہ اللہ تعالیٰ سے راضی ہیں اور یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔(قرآن: ۱۱۹:۵)

عدالت:

عدالت کی سب سے بڑی صفت تقویٰ ہے۔امامت کے لیے جس شخص کو منتخب کیا جائے جو بہت زیادہ خدا سے ڈرنے والا، متقی اور پرہیزگار ہو۔شرک، فسق، بدعت اور کبائر سے اجتناب کرنے والا ہو۔امام کا سب سے بڑا کام کفر و شرک کو ختم کر کے اسلام کا عادلانہ نظام قائم کرنا ہے۔اگر وہ خود ہی شرک و بدعت میں مبتلا ہوگا تو لوگوں کو ان سے کیسے باز رکھے گا۔اس لیے امام کا تقویٰ اعلیٰ معیار کا ہونا چاہیے۔وہ لوگوں میں جھوٹا

مشہور نہ ہو۔ جھوٹے وعدے نہ کرتا ہو۔ سنت رسول ﷺ کو جان سے زیادہ عزیز رکھتا ہو تا کہ جب بھی اسے زندگی کے کسی معاملے میں فیصلہ کرنا ہو تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی تعلیمات کو سامنے رکھ کر پورے انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے۔ اسی کا نام عدالت ہے۔ قاضی کی حیثیت سے مقدمات کا فیصلہ کرنا ہی عدالت نہیں بلکہ زندگی میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے سے متعلق فیصلہ کرنا ہو تو اس میں کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ کرنا بھی عدالت ہے۔

شجاعت:

شجاعت سے مراد دلیری اور بہادری ہے۔ امامت کا فریضہ ادا کرنے والے شخص کو بہت سی مشکلات پیش آتی ہیں۔ امامت کی ذمہ داری قبول کرنے والے کو رات کی نیند اور دن کا آرام بھی چھوڑنا پڑتا ہے۔ حضرت عمرؓ رات کو گشت کیا کرتے تھے تا کہ لوگوں کی تکالیف معلوم کر کے ان کا ازالہ کریں۔ سربراہ مملکت یا اقتدار میں شامل دوسرے عمال کو طرح طرح کے لوگوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ بعض لوگ ایسے فتنے کھڑے کرتے ہیں کہ کمزور اعصاب کا آدمی ہمت ہار بیٹھتا ہے ایسے فتنوں کو فرو کرنے کے لیے جرأت و ہمت کی ضرورت ہوتی ہے۔ مملکت کا نظام چلانا بزدل، کم ہمت اور آرام طلب آدمی کا کام نہیں ہوتا۔ اگر رہنما دلیر اور شجاع ہو تو وہ مردہ قوم میں بھی زندگی کی روح پھونک دیتا ہے۔ بعض اوقات کسی معاملے میں عوام کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایسے مواقع پر ایک دلیر آدمی ہی استقامت کا مظاہرہ کر کے اپنے اصولوں پر قائم رہ سکتا ہے۔ اقبال نے ایک رہنما کے لیے مندرجہ ذیل صفات کا ہونا ضروری قرار دیا ہے:

نگہ بلند، سخن دلنواز، جاں پرسوز
یہی ہے رخت سفر میر کارواں کے لیے

(بال جبریل، ۴۹/۳۴۱)

بلند نگاہی: امام کی نگاہ بلند ہونی چاہیے۔ وہ ایک نظر میں معاملے کی تہ تک پہنچنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ دور اندیش اور معاملہ فہم ہو۔ اس کے سامنے ہر معاملے کا ایک اعلیٰ معیار ہو اور اسی معیار کو سامنے رکھ کر وہ اس کو سرانجام دے۔ اپنی منزل کو آسمانوں سے بھی بلند تصور کرے اور اس کے حصول کے لیے دن رات ایک کر دے۔ حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ مومن کی فراست سے ڈرو کہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔ مومن کی نگاہ سورج اور چاند کی محتاج نہیں ہوتی۔ اس کی نگاہ دل کے توہمات میں الجھنے کی بجائے مشاہدہ حق سے بہرہ ور ہوتی ہے۔ کیونکہ حق ہی اس کا مقصود ہوتا ہے۔

ہوس پرست انسان سمجھتا ہے کہ نگاہ کا کام بس نظارہ کرنا ہے اور وہ اسے ایسے ہی پست مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے۔ لیکن حقیقت میں نگاہ اس سے بلند تر کام سرانجام دیتی ہے۔ نگاہ بلند انسان کو بلندیوں پر پرواز کرنا سکھاتی ہے۔ معاملات کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے اور نیک و بد کی پہچان کا سلیقہ عطا کرتی ہے۔ بلند ہمت انسان کے عزائم بلند ہوتے ہیں اور پست ہمت کے اہداف پست ہوتے ہیں۔ بقول اقبال:

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں
کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

(کلیات اقبال اردو، ۴۴۸)

تنگ نظری سے انسان کا دل بھی تنگ ہو جاتا ہے اور اگر نگاہ میں وسعت اور بلندی ہو تو دل بھی کشادہ ہو جاتا ہے۔ جس سے انسان میں بلند ہمتی اور عالی ظرفی کی صفات پیدا ہوتی ہیں۔ دل میں پوری دنیا کو فتح کرنے کے ولولے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن نگاہوں میں آفاقیت نہ ہو تو دل بھی جہانگیری کے جذبے سے خالی رہتا ہے۔

دلنوازی سخن: سخن کی دلنوازی بھی ایک عمدہ صفت ہے۔ میر کارواں کی بات میں دلوں کو مسخر کرنے والی تاثیر ہونی چاہیے۔ وہ جس سے بات کرے مخاطب یہی سمجھے کہ یہ میرے دل کی بات کر رہا ہے۔ دل اور زبان میں موافقت ہو تو وہ دوسرے کے دلوں پر یقیناً اثر کرتی ہے

ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق
یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

(بال جبریل، ۳۳۱/۳۲۶)

زبان نشتر بھی ہے اور مرہم بھی۔ اس کے ذریعے کسی کی تکلیف کو دور بھی کیا جا سکتا ہے اور بڑھایا بھی جا سکتا ہے۔ کہتے ہیں کہ اچھا طبیب وہ ہوتا ہے جو دلنواز باتوں ہی سے مریض کا آدھا مرض دور کر دے۔ میر کارواں کی بات بھی ٹوٹے ہوئے دلوں کو ڈھارس بندھانے والی اور مردہ دلوں میں نئی روح پھونکنے والی ہو۔

زبان انسان کو بہت سے فتنوں میں مبتلا کر دیتی ہے اور زبان ہی انسان کو ہر دلعزیز بناتی ہے۔ زبان ہی کے ذریعے دلوں کی دنیا میں انقلاب برپا کیا جاسکتا ہے۔ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

قُولُوا لِلنَّاسِ حُسنا (۸۳:۲) (لوگوں سے اچھی بات کرو)

ایک مرتبہ حضور ﷺ سے پوچھا گیا اسلام کیا ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا: عمدہ کلام، زبان سے کسی کی دل آزاری نہ کرنا، محبت، سلیقے اور اخلاق سے بات کرنا اسلام کی خوبیوں میں سے بہترین خوبی ہے۔

سوز دروں: سوز دروں دل کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں اپنے فرائض کی تکمیل کا احساس شدید ترین حالت میں موجود ہو۔ انسان کا اپنے مقصد کے حصول کے لیے بے چین اور بے تاب ہونا اسی کیفیت کا مظہر ہوتا ہے۔ ایسا شخص جس کا اپنا دل حرارت سے خالی ہو، دوسروں کے دلوں کو نہیں گرما سکتا، اس لیے میر کارواں میں سوز دروں کا ہونا ضروری ہے۔ دل میں سوز نہ ہو تو اس پر جمود کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، عمل کا جذبہ سرد پڑ جاتا ہے اور آہستہ آہستہ اس کے دل سے حصول مقصد کا عشق ختم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے علامہ اقبال دعا کرتے ہیں کہ "یا اللہ مجھے میرے اسلاف کا سوز دروں عطا کر اور اس گروہ میں شامل کر دے جس کے متعلق تیرا فرمان ہے

لا خوف علیہم ولا ہم یحزنون (۲ ۲)

نہ انہیں کوئی خوف ہوگا اور نہ وہ غم کھائیں گے۔

میں نے عقل سے بہت کام لیا ہے لیکن میرا مقصد مجھے حاصل نہیں ہو سکا۔ اس لیے مجھے عشق حقیقی سے بہرہ ور کر تا کہ میں کامیابی سے ہم کنار ہو سکوں

عطا اسلاف کا جذب دروں کر
شریک زمرۂ لا یحزنوں کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

(کلیات اقبال اردو، ۳۷۹)

سوز دروں سے ہی انسان متحرک، فعال اور سرگرم عمل ہو کر کامیابی سے ہمکنار ہوتا ہے۔ جب کسی کے دل میں سوز پیدا ہو جائے تو وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ دوسرے لوگوں کو بھی متحرک کر سکے۔ اسی تپش اور حرارت سے دل زندہ ہوتے ہیں اور اسی حرارت کے ختم ہو جانے کا نام مردہ دلی ہے۔ سوز دل رکھنے والے کی نظر کیمیا بن جاتی ہے۔ وہ جس کی طرف بھی توجہ کرتا ہے۔ اسے کندن بنا دیتا ہے۔ ایسے شخص میں دوسروں کی اصلاح کرنے کی زیادہ صلاحیت ہوتی ہے۔ وہ جو بات کرتا ہے اس میں تاثیر ہوتی ہے۔ اس لیے دوسروں پر اثر کرتی ہے:

مقام گفتگو کیا ہے اگر میں کیمیا گر ہوں
یہی سوز نفس ہے اور میری کیمیا کیا ہے

(بال جبریل، ۵۵/۳۴۷)

علامہ اقبال فرماتے ہیں میں نے سنا کہ میرے کتب خانے میں ایک کتابی کیڑے نے پروانے سے کہا: "میں ایک عرصہ سے حکیم بوعلی سینا کی کتابوں میں سکونت پذیر رہا ہوں۔ مشہور مفکر اور مسلمان فلسفی فارابی کی کتابوں کو بھی چاٹ گیا ہوں۔ لیکن مجھے زندگی کا راز ہاتھ نہیں آیا۔ میری زندگی پہلے کی طرح ہی تاریک ہے۔ پروانے نے اس سے کہا کہ یہ نکتہ تجھے کتابوں میں نہیں ملے گا۔ اگر زندگی چاہتا ہے تو کسی بلند تر مقصد کے لیے جینا سیکھ لے۔ تجھے زندگی کا راز معلوم ہو جائے گا"۔

تپش می کند زندہ تر زندگی را
تپش می دہد بال و پر زندگی را

(پیام مشرق ۱۰۴/۲۷۴)

رومی کا بھی نقطہ نظر یہی تھا چنانچہ انہوں نے کہا:

کار مردان روشنی و گرمی است

حرارت انسان کو زندہ تر کر دیتی ہے۔ حرارت زندگی کو بال و پر عطا کرتی ہے۔ دل کی حرارت سے انسان زندگی کی حقیقت سے آشنا رہتا ہے۔ اس کے بغیر انسان کی زندگی تاریک رہتی ہے۔ اسی جذبے کی بنا پر انسان خود تکلیفیں برداشت کرتا ہے مگر دوسروں کی تکلیف دیکھ نہیں سکتا۔

صداقت، عدالت، شجاعت، بلند نگاہی، دلنوازی سخن، اور سوز دروں کے علاوہ کچھ اور صفات بھی ایسی ہیں جو حکومت کے اعلیٰ منصب پر فائز شخص کے لیے ضروری ہیں۔ امام کے لیے ضروری ہے کہ وہ مومن کو حاضر و موجود سے بیزار کر کے اسے غیب کی طرف متوجہ کر دے اور دنیا کی محبت کی بجائے اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی محبت پیدا کرے۔ جس شخص کو

اللہ تعالیٰ سے محبت ہو اسے موت زندگی سے زیادہ عزیز ہوتی ہے۔اس لیے کہ موت اس کے لیے اللہ سے ملاقات کا ذریعہ بنتی ہے۔دنیا میں جو چیز انسان کو بزدل اور کم ہمت بناتی ہے وہ موت کا خوف ہے۔جن لوگوں کے دلوں سے موت کا خوف نکل جاتا ہے وہ بڑے بڑے کارنامے سرانجام دیتے ہیں۔قرونِ اولیٰ میں مسلمان موت سے نہیں ڈرتے تھے،اس لیے انہیں ہر میدان میں فتح نصیب ہوئی۔انہوں نے بے سروسامانی کے عالم میں اسلحہ سے لیس کئی گنا زیادہ دشمن فوج کا مقابلہ کیا اور ہمیشہ میدان ان کے ہاتھ رہا۔وہ دنیا میں ایک غالب قوم کی حیثیت سے ابھرے۔انہوں نے اللہ تعالیٰ کے دین کو غالب کر کے اللہ تعالیٰ کی رضا بھی حاصل کی اور دنیا پر حکمرانی بھی کرتے رہے۔امام میں یہ صفت ہونی چاہیے کہ وہ مومن کے دل میں عشقِ الٰہی پیدا کرے۔اور پھر اسے یہ سبق دے کہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کا ذریعہ اس کی راہ میں شہادت ہے۔اس طرح موت کے آئینے میں دوست یار دکھا کر اسے شہادت کے لیے تیار کرے۔انسان پر بے عملی کی کیفیت اس وقت طاری ہوتی ہے جب اسے اپنے نفع ونقصان کا احساس نہ رہے۔جس شخص کے دل میں اپنے نقصان کا احساس پیدا ہو جاتا ہے،وہ ہر ممکن طریقے سے اس کی تلافی کرنے کی کوشش کرتا ہے۔یہ ایسا نقصان قرآن پاک نے زمانے کی قسم کھا کر بیان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ سب انسان خسارے میں ہیں،سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لائے، نیک اعمال کیے،حق کی وصیت کرتے رہے اور اللہ کی راہ میں مشقتیں اٹھانے پر خود بھی صبر کرتے رہے اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کرتے رہے۔اقبال نے کہا:ہماری موجودہ بے عملی اور بے کیف زندگی سے دین ودنیا کا نقصان ہو رہا ہے لیکن ہمیں اس کا احساس نہیں ہے:

وائے ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساسِ زیاں جاتا رہا

(بانگ درا، ۱۸۷)

امام میں یہ وصف ہونا چاہیے کہ وہ قوم کو نقصان کا احساس دلا کر اس کا لہو گرما دے اور اسے حق کو غالب اور باطل کو سرنگوں کرنے کے لیے بے تاب کر دے۔دنیا کی محبت انسان کو اس قدر اندھا کر دیتی ہے کہ اس کے دل سے حلال وحرام کی تمیز کا احساس بھی ختم ہو جاتا ہے۔دولت کی حرص اور ہوس میں انسان اپنے مرتبے کو بھی نہیں پہچانتا اور جس طرح بھی اسے دولت میسر آئے حاصل کرتا چلا جاتا ہے۔جلبِ زر کی دوڑ شروع ہو تو رند اور فقیہہ، امیر اور وزیر سب اس میں شریک ہو جاتے ہیں اور ہر شخص دوسروں سے سبقت لے جانے کی فکر میں رہتا ہے۔دین کو غالب کرنے کی فکر دلوں سے محو ہو جاتی ہے اور انسان سیم وزر کا غلام بن کر رہ جاتا ہے۔ ان سب باتوں کا علاج فقر ہے۔جب مسلمان فقر کی سان پر چڑھتا ہے تو تلوار بن جاتا ہے۔فقر کے ساتھ اس میں زورِ حیدری اور صدقِ سلمانی جیسی صفات پیدا ہو جاتی ہیں جو دنیا سے جور واستبداد کو مٹا کر ایک اسلامی عادلانہ حکومت قائم کرنے کا ذریعہ ہیں۔

مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے
وہ کیا تھا زورِ حیدر، فقرِ بوذر، صدقِ سلمانی

(بانگ درا، ۲۷۰)

اقبال نے اپنے مندرجہ ذیل کلام سے امام برحق کی مزید صفات بیان کی ہیں۔وہ مسلمانوں میں فقر کی شان پیدا کرے۔انہیں غیر اللہ سے بے نیاز کر دے۔غیر اللہ کی اطاعت میں زندگی بسر کرنے والا شخص جسمانی طور پر آزاد بھی ہو جائے تو پھر بھی ایک مدت تک ذہنی غلامی میں مبتلا رہتا ہے۔وہ سمجھتا ہے کہ اسے صاحبِ اقتدار اشخاص کے تقرب میں عزت کا مقام حاصل ہو سکتا ہے۔اس لیے وہ خوشامد اور چاپلوسی کو اپنا شعار بنا لیتا ہے۔حاکمِ وقت کے ساتھ وفاداری اس کا دین بن جاتا ہے۔صاحبِ اقتدار اپنی عزت اسی میں سمجھتا ہے کہ اس کا اپنا حکم چلے کیونکہ خدا کا حکم نافذ کرنے میں وہ بھی عام آدمی کے مساوی ہو جاتا ہے۔ایسی صورت میں مسلمانوں کے امام اور شیوخ بھی امت میں بیداری،فقر اور خودداری پیدا کرنے کی بجائے انہیں حاکمِ وقت سے وفاداری کا درس دیتے ہیں اور یوں زندہ قوم میں موت کے آثار پیدا کر کے بہت بڑے فتنے سے دوچار کر دیتے ہیں اس لیے حقیقی قائد وہی ہے جو امت کو سلاطین کا پرستار بنانے کی بجائے خدا کا پرستار بنائے۔اقبال فرماتے ہیں

تو نے پوچھی ہے امامت کی حقیقت مجھ سے
حق تجھے میری طرح صاحبِ اسرار کرے

ہے وہی تیرے زمانے کا امام برحق
جو تجھے حاضر و موجود سے بیزار کرے
موت کے آئنے میں تجھ کو دکھا کر رخِ دوست
زندگی اور بھی تیرے لیے دشوار کرے
دے کے احساسِ زیاں تیرا لہو گرما دے
فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے
فتنۂ ملتِ بیضا ہے امامت اس کی
جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے

(ضربِ کلیم، ۴۹/۵۱۱)

کچھ علماء امامِ مسجد اور امامِ جمعہ کے القاب سے بھی معروف ہیں۔ اقبال کی نگاہ میں ان میں سے اکثر اپنی کم سوادی اور کوتاہ نظری کی وجہ سے امامِ قوم یا امامِ ملت کہلانے کے مستحق نہیں۔ اقبال نے ان کے متعلق کہا ہے:

قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام

(ضربِ کلیم، ۲۵)

کتابیات

شفیق الرحمن ہاشمی، اقبال کا تصور دین، فیروز سنز، لاہور ☆ قرآن مجید ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، مقالات اقبال، مرتب عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور

شفیق الرحمن/ادارہ

امراؤ سنگھ:

علامہ اقبال کے احباب میں مسلمانوں کے علاوہ دیگر مذاہب کے اشخاص بھی شامل تھے۔ سکھ احباب میں سردار امراؤ سنگھ ایک ممتاز مقام رکھتے تھے۔ ان کے جدِ اعلیٰ کا نام گوجر تھا۔ باپ کا نام صورت سنگھ اور دادا کا نام تیغو تھا۔ صورت سنگھ سی۔ ایس۔ آئی آفیسر تھا۔ امراؤ سنگھ ۱۸۶۹ء میں مجیٹھ ضلع امرت سر میں پیدا ہوئے (تذکرہ رؤسائے پنجاب، جلد اول۔ ۶۶۳)

سردار امراؤ سنگھ نے گورنمنٹ ہائی سکول امرتسر اور ایچی سن کالج لاہور میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۸۳ء میں سردار امراؤ سنگھ کی شادی بعمر ۱۳ سال کیپٹن گلاب سنگھ اٹاری والا کی بیٹی سے ہوئی۔ ان سے ان کے ہاں تین لڑکے اور ایک لڑکی پیدا ہوئی۔ مگر ۱۹۰۷ء میں بیوی فوت ہو گئی۔ سردار امراؤ سنگھ نے پیرس کو اپنا وطن ثانی بنا لیا۔ ۱۹۱۱ء میں سردار نے ہنگری کی ایک خاتون مادام Antoinette سے شادی کر لی۔ ان سے دو لڑکیاں، امرتا شیرگل اور اندو پیدا ہوئیں۔ امرتا شیرگل نے مصوری میں بہت نام پیدا کیا۔ پیرس میں ان کی تصاویر کی نمائش ہوئی۔

سردار امراؤ سنگھ شیرگل مجیٹھیا ۹ نومبر ۱۹۵۴ کو فوت ہو گئے۔ (مکتوب نمبر ۱۴۳۳ مورخہ ۱۸ فروری ۱۹۷۹ء بنام محمد صدیق از ڈاکٹر سر سریندر سنگھ مجیٹھیا۔ گورکھپور بھارت)

سردار امراؤ سنگھ شیرگل سنسکرت اور فارسی کے عالم تھے۔ بے داغ انگریزی لکھتے اور بولتے تھے۔ انگریزی کے شاعر اور مترجم تھے۔ ان کی وفات کے بعد ان کا کتابخانہ واشوش ویراند ویدک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ سدھو آشرم، ہوشیار پور کو عطیہ دے دیا گیا۔ (مکتوب مذکورہ بالا)

مرزا جلال الدین بار ایٹ لا علامہ اقبال کے دوست تھے۔ مرزا جلال الدین، نواب سر ذوالفقار علی خان (۱۸۷۳۔ ۲۶ مئی ۱۹۳۳) بن نواب غلام محمد خان آف مالیر کوٹلہ کے بھی دوست تھے۔ نواب صاحب سے سردار امراؤ سنگھ اور ان کے بھائی سریندر سنگھ کے گہرے دوستانہ مراسم تھے۔ نواب سر ذوالفقار علی خان کی کوٹھی "زرافشاں" واقعہ کوئینز روڈ لاہور میں ان احباب کی علمی و ادبی محافل ہوا کرتی تھیں۔ ان دوستانہ محافل کی بدولت اقبال اور سردار امراؤ سنگھ کے دوستانہ مراسم قائم ہو گئے۔ (روایات اقبال ۱۱۰۔۱۱۱) علامہ اقبال، امراؤ سنگھ کے مخلصانہ جذبات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اس لیے علامہ اقبال اپنے بعض احباب سے خط و کتابت میں بھی امراؤ سنگھ کا ذکر کرتے تھے۔ ۷ جولائی ۱۹۱۱ کو عطیہ بیگم کے نام خط میں (اقبال، ۷۵)، ۲۴ مارچ ۱۹۲۱، ۶ فروری ۱۹۲۲ء، ۹ فروری ۱۹۲۲ء، اور ۱۰ فروری ۱۹۲۲ء کو مولانا شیخ غلام قادر گرامی (۱۸۵۷۔ جالندھر۔ ۲۷ مئی ۱۹۲۷ ہوشیار پور) کو خطوط میں امراؤ سنگھ کے علم و فضل کا ذکر کیا ہے۔ (خطوط بنام گرامی ۱۹۲، ۱۹۷)

نواب سر ذوالفقار علی خان نے جب برصغیر کے انگریزی دان

طبقے اور انگریز احباب کو علامہ اقبال کے فلسفہ و شاعری سے متعارف کروانے کے لیے ۱۹۲۲ء میں ایک کتاب A voice from the East مرتب کی تو امراؤ سنگھ نے نہ صرف کتاب میں علامہ اقبال کے اردو اشعار کا منظوم انگریزی ترجمہ کیا بلکہ کتاب پر عمدہ و پر مغز پیش لفظ بھی تحریر کیا۔ اس کتاب میں موجود فارسی اشعار کا انگریزی ترجمہ ڈاکٹر نکلسن کے ''اسرار خودی'' کے ترجمہ سے لیا گیا تھا۔ کتاب کے دیباچے میں نواب ذوالفقار علی نے امراؤ سنگھ کا شکریہ ادا کیا ہے۔ اس میں ''تصویر درد'' مارچ ۱۹۰۷ء ''صقلیہ'' اور ''محبت''، چار نظموں کے تراجم موجود ہیں۔

سردار امراؤ سنگھ ایک تجربہ کار صحافی اور مترجم تھے۔ معروف سیاستدان اور ادیب مسٹر مالا باری بمبئی سے ایک رسالہ ''ایسٹ اینڈ ویسٹ'' نکالا کرتے تھے۔ ان کے مرنے کے بعد سردار امراؤ سنگھ نواب ذوالفقار علی خان اور سردار جوگندر سنگھ نے مل کر اس کی ادارت کی ذمہ داریاں سنبھال لیں۔ اس رسالے میں سردار امراؤ سنگھ نے علامہ اقبال کے فکر و فن پر کئی مضامین لکھے (معاصرین اقبال کی نظر میں، ۲۵۶۔۲۵۷)

امراؤ سنگھ فرانس سے علامہ اقبال کو تحفہ کے طور پر کتابیں بھیجا کرتے تھے۔ چنانچہ اسلامیہ کالج سول لائنز کے کتابخانہ کے ذخیرہ اقبال میں سردار امراؤ سنگھ کی دی ہوئی مندرجہ ذیل تین کتابیں موجود ہیں۔

1- Psychology of War by Tolstoy, C L.N

2- Sexual Ethics by Welter Scott.

تیسری کتاب پیرس میں لوئی میسینوں (Louis Massignon) نے اپنی مرتب کردہ کتاب بعنوان Recueil De textes Inedits. ''امراؤ سنگھ کو تحفہ کے طور پر دی تو انہوں نے یہ کتاب اقبال کو تحفہ میں دے دی۔ ان کتابوں پر امراؤ سنگھ کے دستخط موجود ہیں۔

علامہ اقبال ۸ دسمبر ۱۹۳۱ء کو دوسری گول میز کانفرنس لندن میں شرکت کے لیے لاہور سے روانہ ہوئے۔ ۲۸ ستمبر ۱۹۳۱ء سے ۲۰ نومبر ۱۹۳۱ء تک کانفرنس کی کارروائیوں سے فارغ ہو کر واپسی پر ۲۱ نومبر ۱۹۳۱ء کو وہ پیرس سٹیشن پر پہنچے۔ امراؤ سنگھ ان کی آمد سے مطلع تھے۔ انہوں نے اقبال کا استقبال کیا۔ امراؤ سنگھ نے اقبال شیدائی اور لوئی میسینوں سے ان کی ملاقات کروائی (گفتار اقبال، ۵۶۲)۔ (نقوش، اقبال نمبر شمارہ ۱۲۱، ستمبر ۱۹۷۷ء، ص ۱۹ سے ۲۱)

اقبال ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لئے لاہور سے لندن روانہ ہوئے۔ امراؤ سنگھ اپنے وطن ثانی پیرس میں موجود تھے۔ ان کو بذریعہ تار اطلاع دی جا چکی تھی۔ چنانچہ اقبال اور ان کے رفیق سفر سید امجد علی، ''وینس'' کی بندرگاہ پر اتر گئے اور بذریعہ ریل پیرس پہنچے۔ اسٹیشن پر امراؤ سنگھ نے ان کو خوش آمدید کہا۔ علامہ دو تین دن پیرس میں رہے۔ ۳۰ دسمبر ۱۹۳۲ء کو کانفرنس کے اختتام پر لندن سے واپسی پر ۲۶ جنوری ۱۹۳۳ء کو پیرس پہنچے۔ اس بار امراؤ سنگھ نے ان کی ملاقات برگساں سے کروائی اور مترجم کے فرائض انجام دیے۔ اس ملاقات کی بات چیت کو امراؤ سنگھ نے ایک کاغذ پر نوٹ کر لیا تھا۔ بعد میں وہ خود بھی پڑھ نہ سکے۔ (روز گار فقیر، ج اول، ص ۱۳۳۔۱۳۴) (مزید دیکھئے زندہ رود، ۷۹۶۔۷۹۷)

ایک دن سردار امراؤ سنگھ نے احباب کی مجلس میں بے تکلف انداز میں علامہ اقبال سے سوال کیا How is the Muse. علامہ اقبال نے ٹھیٹھ پنجابی میں جواب دیا ''ایہہ شاعری پری نہیں، کہ ڈاہڈا جن اے، جدی اک فرمائش پوری کرو، تاں دوسری فرمائش لے کے جمو جاندا اے۔ مینوں تے ایہدے کولوں بچا چھڈاناں محال ہو گیا اے (اقبال، چند یادیں، م۔ ش۔ ا وراق گم گشتہ، ۲۲۵)

امراؤ سنگھ کے دیگر احباب اور رشتہ دار بھی اقبال کی زیارت کو آیا کرتے تھے۔ ۱۹۲۶ء میں ایک دن سردار امراؤ سنگھ کی آسٹرین بیگم کے بھائی مسٹر مارٹن، سردار جی کے ہمراہ میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں ملاقات کو حاضر ہوئے۔ امراؤ سنگھ کی دونوں کم سن بچیاں امرتا شیر گل اور اندرا بھی ساتھ تھیں۔

کتابیات

جاوید اقبال، زندہ رود، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۹ء ☆ رحیم بخش شاہین، اوراق گم گشتہ، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۵ء ☆ سر بندر سنگھ مجیٹھیا، مکتوب نمبر ۱۴۴۴ مورخہ ۱۸ فروری ۱۹۷۹ء، گورکھپور بنام مؤلف۔ ☆ عبداللہ قریشی، ''معاصرین اقبال کی نظر میں'' ☆ عطیہ بیگم،''

اقبال' مترجم عبدالعزیز خالد، اقبال اکادمی، لاہور ۱۹۸۱ء ☆ گرفن ، تذکرہ رؤسائے پنجاب ، مترجم سید نوازش علی، لاہور ☆ فقیر وحید الدین "روزگار فقیر"، جلد اول، لاہور، ۱۹۶۶ء ☆ محمد اقبال، مکاتیب اقبال بنام غلام قادر گرامی، پاکستان اکادمی، لاہور، ۱۹۶۹ء ☆ محمد رفیق افضل، "گفتار اقبال"، ادارہ تحقیقات پاکستان، ☆ محمد عبداللہ چغتائی، روایات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء ☆ محمد طفیل "نقوش "اقبال نمبر ۱۹۷۷ء شمارہ ۱۲۱ ☆ جاوید اقبال، زندہ رود، شیخ غلام علی، لاہور، ۱۹۸۹ء

☆Zulfiqar Ali Khan,"A voice from the East,Iqbal Academy Pakistan,Lahore ☆ Tolstoy ,C.L.N,Psychology of war.welter scolt,Sexual Ethics,New Age press, London,1908☆Recueil De.Textes Indedits

محمد صدیق

امومت

علامہ اقبال نے اسرار خودی میں اپنے فلسفہ انفرادیت کو پیش کیا ہے کہ ایک فرد کو اپنی تعمیر و تشکیل کے لیے کن چیزوں کی ضرورت ہے کیونکہ ایک مثالی فرد ہی ایک مضبوط اور توانا اسلامی معاشرے کو اساس فراہم کر سکتا ہے۔ رموز بیخودی میں اقبال نے ایک مثالی اساسی معاشرے کے بارے میں اپنے تصورات متشکل کیے ہیں اور اس اسلامی معاشرے کا اساسی رکن ہونے کی حیثیت سے عورت پر ایک گہری ذمہ داری ڈالی ہے کہ اس کا سب سے بنیادی وظیفہ امومت کے فرائض کی ادائیگی ہے۔ مسلمانوں کی نسل کو بڑھانا، اس کی پرورش اور تربیت کرنا عورت کا ایک ایسا بنیادی وظیفہ ہے جس پر امت مسلمہ کی افزائش اور ترقی و استحکام کا دارومدار ہے۔ اس سے غفلت پوری امت کے زوال کو دعوت دینے کے مترادف ہے۔ اقبال کے فلسفہ اجتماعیت میں عورت اور اس کا وظیفہ امومت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ چنانچہ اپنے کلام میں اقبال مسلمان عورت کو اسے احسن طریقے سے انجام دینے پر آمادہ کرتے نظر آتے ہیں کہ نوع انسانی کی بقاء امومت سے ہے اور عورت کی امومت کی حفاظت اور احترام عین اسلام ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ کمال حیات ملیہ یہ ہے کہ ملت اپنے اندر فرد کی طرح احساس خودی پیدا کرے اور اس احساس کا پیدا ہونا اور تکمیل پانا ملی روایات کی حفاظت سے ممکن ہے۔ ان روایات میں ایک توانا روایت امومت کی حفاظت اور اس کا احترام ہے۔ اقبال کے نزدیک امومت اپنی فطرت میں شان رحمت رکھتی ہے۔ ماں ہی اپنی اولاد کے لیے سراپا رحمت ہوتی ہے، اس کی آغوش میں بچے کی صورت اور سیرت دونوں تشکیل پاتی ہیں، ماں کی محبت اور شفقت بچے کی پرورش اور نشوونما میں اور اس کے کردار کی پختگی میں گہرا کردار ادا کرتی ہے۔ اس لیے رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ نے ماں کے قدموں کے نیچے جنت رکھی ہے۔ جو قوم ان کی تحریم و تکریم کرتی ہے، وہ کارگہ زیست میں بامراد اور کامران رہتی ہے۔ قوم کی افزائش، امت کا استحکام ماں کے دم قدم سے ہے۔ اقبال کے نزدیک عورت امومت کے منصب کی وجہ سے محترم ہے۔ وہ عورت جو ماں نہیں یا ماں نہیں بننا چاہتی یا امومت کے فرائض ذمہ داری سے ادا نہیں کرتی اقبال کے نزدیک اپنے منصب عورت سے محروم ہے۔ اقبال کے نزدیک وہ دیہاتی عورت جو تعلیم سے بہرہ ور نہیں، جسے سنورنے اور آرائش و زیبائش کا سلیقہ نہیں آتا، جو شمع محفل نہیں بنتی، طویل گفتگو کی صلاحیت نہیں رکھتی اور رقص نہیں جانتی مگر وہ ماں بنتی اور امومت کے فرائض ادا کرتی ہے اور بچے کی پرورش کرتی ہے اس عورت سے ہزار بار بہتر ہے جو ماں نہیں بنتی بلکہ تہذیب و تمدن کے ہاتھ میں کھلونا بن جاتی ہے۔ اگر مغرب زدہ عورت بار امومت نہیں اٹھاتی تو وہ ناقص عورت ہے اور مسلم امت کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔ رموز بیخودی کے درج ذیل اشعار میں اقبال نے انھی خیالات کا اظہار کیا ہے:

نیک اگر بینی امومت رحمت است
زانکہ او را با نبوت نسبت است
شفقت او شفقت پیغمبر است
سیرت اقوام را صورتگر است
از امومت پختہ تر تعمیر ما
در خط سیمائے او تقدیر ما

(رموز بیخودی، ۱۴۹)

اقبال مزید کہتے ہیں کہ:

گفت آں مقصود حرف کن فکاں
زیر پائے امہات آمد جناں
ملت از تکریم ارحام است و بس
ورنہ کار زندگی خام است و بس
از امومت گرم رفتار حیات
از امومت کشف اسرار حیات
از امومت پیچ و تاب جوے ما
موج و گرداب و حباب جوئے ما
آں دخ رستاق زادے جاہلے
پست بالائے سطبرے بدگلے
ناتراشے ، پرورش نادادۂ
کم نگاہے ، کم زبانے ، سادۂ
دل ز آلام امومت کردہ خوں
گرد چشمش حلقہ ہائے نیلگوں
ملت ار گیرد ز آغوشش بدست
یک مسلمان غیور حق پرست
ہستی ما محکم از آلام اوست
صبح ما عالم فروز از شام اوست

(رموز بیخودی، ۱۵۰)

اس کے مقابلے میں وہ عورت جو بار امومت نہیں اٹھانا چاہتی اقبال کہتے ہیں

واں تہی آغوش نازک پیکرے
خانہ پرورد نگاہش محشرے
فکر او از تاب مغرب روشن است
ظاہرش زن، باطن او نازن است
شوخ چشم و فتنہ زا آزادیش
از حیا ناآشنا آزادیش
علم او بار امومت بر نتافت
برسر شامش یکے اختر نتافت
ایں گل از بستان ما نارستہ بہ
داغش از دامان ملت شستہ بہ
حافظ رمز اخوت مادراں
قوت قرآن و ملت مادراں

(رموز بیخودی، ۱۵۰-۱۵۱)

وہ عورت جو تہی آغوش ہے اور اس کی نگاہیں فتنہ برپا کرنے والی ہیں اور فکر مغرب سے آراستہ ہے، وہ ظاہر میں عورت ہے مگر باطن میں نہیں۔ وہ شرم و حیا سے ناواقف ہے اور امومت کا بوجھ اٹھانے سے گریزاں ہے۔ اس لیے تو وہ ملت کے دامن پر داغ ہے۔ امت کی اخوت اور قرآن وملت کی قوت ماں کے دم قدم سے ہے۔ اقبال ایسی مغرب زدہ عورت پر اس ماں کو فوقیت دیتے ہیں جو حق مادری ادا کرتی ہے۔ مندرجہ بالا اشعار لکھتے ہوئے اقبال کے پیش نظر ان کی اپنی ماں کا تصور موجود تھا جو کم تعلیم یافتہ ہونے کے باوجود اپنی اولاد کے لیے ایک نعمت تھیں۔ اقبال نے اپنی ماں کی وفات پر یادگار مرثیہ لکھ کر واضح کیا کہ وہ ان کی تربیت سے بلند اقبال ہوئے:

تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا
گھر مرے اجداد کا سرمایۂ عزت ہوا
دفتر ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات
تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات

(بانگ درا، ۲۲۹)

علامہ نے اپنی والدہ مرحومہ کی شخصیت میں بھی امومت اور تربیت کے وصف کو ہی نمایاں کیا جو کسی عورت کا طرہ امتیاز ہے۔ بانگ درا کے ظریفانہ کلام میں اقبال کے نزدیک نئی مغربی عورت کا اولاد کی بجائے ووٹ اور شہرت کا طلب گار ہونا قابل صد افسوس ہے۔

یہ کوئی دن کی بات ہے اے مرد ہوش مند
غیرت نہ تجھ میں ہوگی نہ زن اوٹ چاہے گی
آتا ہے اب وہ دور کہ اولاد کے عوض
کونسل کی ممبری کے لیے ووٹ چاہے گی

(بانگ درا، ۲۸۳)

سوءِ اتفاق سے ہماری مغرب زدہ عورت اسی غلط راستے کی طرف بڑھ رہی ہے اور وہ بھی امومت کو بوجھ تصور کرنے لگی ہے جبکہ اقبال عورت کے لیے مغربی عورت کا نمونہ ہرگز پسند نہیں کرتے۔ان کے نزدیک ایک مسلمان عورت کے لیے حضرت سیدۃ النساء فاطمہ الزہراؓ کے اسوہ پر عمل کرنا ضروری ہے اور حضرت فاطمۃ الزہراؓ ہی مسلمان خواتین کے لیے مثالی نمونہ ہیں:

مزرع تسلیم را حاصل بتول
مادراں را اسوۂ کامل بتولؓ

(رموز بیخودی،۱۵۳)

سیدہ فاطمۃ الزہراؓ تسلیم و رضا کا نمونہ ہیں اور دنیا بھر کی ماؤں کے لیے اسوۂ کاملہ ہیں جس پر عمل کر کے عورت اپنی رفعت اور سربلندی کو پا سکتی ہے۔اقبال کہتے ہیں کہ مائیں ہی اپنے فرزندوں کی سیرت سازی کرتی ہیں اور ان میں صدق و صفا کی خصوصیات پیدا کرتی ہیں:

سیرت فرزندہا از امہات
جوہر صدق و صفا از امہات

(رموز بیخودی،۱۵۳)

اولاد کی سیرت ماں کی تربیت پر مبنی ہوتی ہے۔ماں کی پاکیزہ فطرت ملت اسلامیہ کے لیے سرمایہ رحمت ہے۔ماں اپنے بچے کے لب اپنے دودھ سے دھو کر اسے لا الہ بولنا سکھاتی ہے۔ہمارے اطوار، ہمارے افکار اور گفتار و کردار سب ماں کی تربیت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔اقبال مسلمان ماں سے ہی توقع کرتے ہیں کہ وہ موجودہ دور پر فتن سے اپنی اولاد کو بچائے رکھے اور انہیں ان کے بزرگوں کے راستے پر چلائے۔مائیں شبیرؓ پیدا کریں اور وہ حضرت بی بی سیدہ فاطمہؓ کی راہ پر چلتے ہوئے اسلام کے لیے جان دینے والے فرزند ملت اسلامیہ کو دیں تا کہ وہ عصر حاضر میں نئے فتنوں کا مقابلہ کر سکیں۔

طینت پاک تو مارا رحمت است
قوت دین و اساس ملت است
کودک ما چوں لب از شیر تو شست
لاالہ آموختی او را نخست
می تراشد مہر تو اطوار ما
فکر ما گفتار ما کردار ما

(رموز بیخودی،۱۵۴)

فطرت تو جذبہ ہا دارد بلند
چشم ہوش از اسوۂ زہرا مبند

(رموز بیخودی،۱۵۵)

جاوید نامہ میں اقبال نے ایک ایسی دوشیزہ کا ذکر کیا ہے جو نبوت کا دعوی کرتی ہے اور عورتوں کو بار امومت سے سبکدوش ہونے کا سبق دیتی ہے۔اس کے نزدیک مرد اسے اپنا شکار بناتا ہے جس سے ماں بننے کے بعد اس کا چہرہ زرد ہو جاتا ہے لھٰذا آج کی عورت کو مردوں سے دور رہنا چاہیے۔ان کا احسان نہیں لینا چاہیے۔پیاس سے مر جائیں مگر اپنے صدف کے لیے قطرۂ نیساں سے پرہیز کریں۔عورت خود اپنی نگہبان ہے۔جس پر رومی کی زبان سے اقبال کہتے ہیں کہ یہ لادین تہذیب کا حاصل ہے۔جو عورت کو بار امومت اٹھانے سے باغی کر رہی ہے۔

از امومت زرد روئے مادراں
اے خنک آزادی بے شوہراں

(جاوید نامہ،۱۱۱)

جاوید نامہ میں اقبال مغرب کی طرف سے عورت کو اخلاق باختہ اور آزاد خیال اور آرائش محفل بنانے کی مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ماں سے ہی دنیا محکم اور پائیدار ہے اور وہ قوم جو عورت کو امومت سے بیزار کرتی ہے وہ اپنی تعمیر میں خودخرابی کی ایک صورت رکھتی ہے۔پھر مسلمان عورت کو کہتے ہیں کہ تیری تلاوت سے حضرت عمرؓ کا دل پگھل گیا۔تجھے مثل حضرت بتولؓ ہونا چاہیے جس کی آغوش میں حضرت شبیر جیسے فرزند پرورش پاتے ہیں اور ایسی خاتون اسلام کا مطلوب ہے۔جبکہ مریخی نبیہ جو دراصل مغربی تہذیب ہے عورت کو درس دیتی ہے کہ وہ مردوں سے آزادی حاصل کرے۔اگر اسے پسند ہو تو وہ اپنے بچے کو جنم دے ورنہ اسے ضائع کرنا عین دین ہے۔

گر نباشد بر مراد ما جنیں
بے محابا کشتن او عین دیں

(جاوید نامہ،۱۱۱)

وہ عورت، عورتوں سے یوں خطاب کر رہی تھی کہ تم کب تک دلبروں کی سی زندگی بسر کرتی رہو گی؟ یہ دلبری (بیوی بن کر رہنا) دراصل مظلومی و محکومی اور لطف کی زندگی سے محرومی ہے۔ ہم عورتوں کا شیوہ یہ ہے کہ ہم بناؤ سنگھار کر کے مردوں کو اپنی زلفوں میں گرفتار کر لیتی ہیں۔ مرد پہلے تو ہماری زلف گرہ گیر میں اسیر ہو جاتا ہے مگر نکاح کے بعد ہمیں اپنا شکار بنا لیتا ہے۔ وہ اگرچہ تمہارے سامنے خود گدازی کا مظاہرہ کرتا ہے۔ تمہارے قدموں پر سر رکھتا ہے۔ تمہیں اپنا معبود بناتا ہے۔ مگر یہ سب اس کا مکر و فریب ہے۔ بظاہر وہ تمہیں حرم بناتا ہے مگر دراصل تمہیں محبوس کر دیتا ہے اور مبتلائے رنج و الم کر دیتا ہے۔ تم پر مختلف قسم کی پابندیاں عائد کرتا ہے۔ وہ مار پیچاں ہے، اس لیے تم اس کے پیچ و خم سے بچو اور وصل کی بجائے فراق کو ترجیح دو۔ ماں بن کر تمہارا چہرہ زرد ہو جائے گا، تمہیں حمل کی صعوبت برداشت کرنی پڑ رہی ہے مگر آئندہ زمانے میں مجھے یقین ہے کہ ایسے آلات ایجاد ہو جائیں گے جن کی بدولت جنین کی پرورش رحم مادر سے باہر بھی ہو سکے گی" (شرح جاوید نامہ، ۸۳۵۔۸۳۶) اس کے بعد وہ کاذب نبیہ عورتوں کو ازدواجی زندگی سے دور رہنے کی تلقین کرتی ہے اور تجرد کی زندگی پر آمادہ کرتی ہے۔

آنچہ از نیساں فرو ریزد مگیر
اے صدف! در زیر دریا تشنہ میر

(جاوید نامہ، ۱۱۲)

جاوید نامہ (ص، ۵۲) میں طاسین مسیح، رویائے حکیم ٹالسٹائی میں بھی اقبال روس کے عظیم مصلح کی زبان سے مغربی تہذیب کی نمائندہ عورت افرنگین کا ذکر کرتے ہیں۔ جو عورت کو مردوں کے خلاف ابھارتی ہے اور مرد کے چنگل سے آزادی حاصل کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ اقبال نے عورتوں کو اپنی شاعری میں خصوصی طور پر موضوع سخن بنایا ہے تاکہ معاشرے کی اس اہم اکائی کو مغرب کی تہذیبی تباہی سے محفوظ رکھ کر اسلامی تہذیب اور معاشرت اور اس کی اقدار کی حفاظت کر سکیں۔ اس کو انہوں نے ضرب کلیم میں بھی مستقل موضوع بنایا ہے اور ایک حصہ عورت کے عنوان سے ان مسائل کے لیے وقف کیا ہے جو عہد جدید میں عورت کو من حیثیت جنس در پیش ہیں

اور ایک سوال کیا ہے کہ:

کوئی پوچھے حکیم یورپ سے
ہند و یوناں ہیں جس کے حلقہ بگوش
کیا یہی ہے معاشرت کا کمال
مرد بے کار و زن تہی آغوش

(ضرب کلیم، ۱۹۳)

اقبال طنز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یورپی تہذیب اس کمال کو پہنچی ہے کہ مردوں کو روزگار سے محروم کر دیا ہے اور عورت کو اولاد سے متنفر کر دیا ہے۔ انہوں نے عورت، عورت اور تعلیم، عورت کی حفاظت، آزادی نسواں، خلوت، پردہ، ایک سوال اور مرد فرنگ کے عنوانات کے تحت آج کی عورت کو درپیش مسائل کو بیان کیا ہے اور پھر عورت ہی سے کہا ہے کہ وہی اس نکتہ کو سلجھائے کہ اسے کس حد تک آزاد رہنا ہے۔

اس راز کو عورت کی بصیرت ہی کرے فاش
مجبور ہیں، معذور ہیں، مردان خردمند
کیا چیز ہے آرائش و قیمت میں زیادہ
آزادی نسواں کہ زمرد کا گلوبند

(ضرب کلیم، ۹۵)

اور بالآخر فیصلہ دیتے ہیں کہ:

نے پردہ، نہ تعلیم، نئی ہو کہ پرانی
نسوانیت زن کا نگہباں ہے فقط مرد

(ضرب کلیم، ۹۶)

اور پھر حتمی فیصلہ کر دیتے ہیں کہ:

تہذیب فرنگی ہے اگر مرگ امومت
ہے حضرت انسان کے لیے اس کا ثمر موت
جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازن
کہتے ہیں اسی علم کو ارباب نظر موت
بیگانہ رہے مدرسہ دیں سے اگر زن
ہے عشق و محبت کے لیے علم و ہنر موت

(ضرب کلیم، ۹۶)

یوں عصر حاضر میں اقبال نے معاشرے کی بنیادی اکائی عورت کی نہ صرف اہمیت اجاگر کی ہے بلکہ اسے مغربی تہذیب کے مضرات سے آگاہ کرتے ہوئے اس کے بنیادی وظیفۂ امومت پر توجہ دینے پر زور دیا ہے۔کیوں کہ اسلام کی تہذیبی اور افرادی قوت مسلمان عورت ہی کے دم قدم سے ہے۔اس تصور کو اس سے قبل ممتاز فارسی شاعر فردوسی نے بھی اپنے شاہنامہ میں پیش کیا ہے کہ:

زناں را ہمیں بس بود یک ہنر
نشینند و زایند شیران نر
(شاہنامہ فردوسی)

کتابیات:

محمد اقبال،کلیات اقبال اردو،شیخ غلام علی اینڈ سنز،لاہور ۱۹۹۰ء

وحید عشرت

انجمن حمایت اسلام

برصغیر پاک و ہند پر انگریز حکومت کے سیاسی اور اقتصادی استحکام کے ساتھ ہی انگریز مشنری مسیحیت کی تبلیغ میں سرگرم ہوگئی۔اس سلسلے میں انہیں خاطر خواہ کامیابی ہو رہی تھی۔عیسائی پادری برصغیر کے مختلف شہروں کی معروف جلسہ گاہوں اور پر رونق مقامات پر تبلیغ میں مصروف رہتے۔مارچ ۱۸۸۴ء میں دہلی دروازہ کے باہر لاہور میں ایک پادری اپنے خطاب کے دوران میں دین اسلام اور حضرت محمد ﷺ کے متعلق گستاخانہ لہجہ اختیار کیے ہوئے تھا۔ایک حساس اور نیک مسلمان منشی چراغ دین سے برداشت نہ ہو سکا۔اس نے پادری کو منع کیا (اقبال اور انجمن حمایت اسلام،۲۴) مگر پادری کے حواریوں نے منشی چراغ دین کو دھکے دے کر جلسہ گاہ سے نکال دیا۔وہ دکھی دل کے ساتھ اپنے دوست منشی محمد کاظم کے مکان پر پہنچے۔اپنا دکھ اور بے بسی بیان کی۔احباب جمع ہوئے بحث ہوئی۔پروگرام بنے اور ۲۴ ستمبر ۱۸۸۴ء کو مسجد بکن خان،محلہ ڈھل، اندروں موچی دروازہ لاہور کے احاطہ میں تقریباً ۲۵۰ کے قریب مسلمانان لاہور کے ایک اجلاس میں انجمن حمایت اسلام لاہور کی بنیاد رکھی گئی۔چندہ سے جمع شدہ ۵۴ روپے کی حقیر رقم کل سرمایہ تھی۔اس انجمن کے پہلے صدر قاضی محمد حمید اللہ منتخب ہوئے۔(مجلّہ فاران،ہجرت نمبر ۱۹۸۱ء ص ۷۶) انجمن حمایت اسلام لاہور روز اول سے ایک جمہوری ادارہ کے طور پر کام کرتی چلی آ رہی ہے۔اس کا مکمل آئین (Constitution) ہے۔ابتدا میں انجمن حمایت اسلام لاہور کا مقصد و مدعا صرف تبلیغ اسلام اور عیسائیوں کی تبلیغ کا سد باب تھا۔اور اسلامی لٹریچر کی اشاعت اور لاوارث مسلمان بچوں اور بچیوں کی پرورش اور تعلیم کے لیے ادارے قائم کرنا تھا تاکہ وہ عیسائیت سے محفوظ رہیں۔انجمن حمایت اسلام لاہور کی تعلیمی خدمات بہت اہم ہیں۔ انجمن نے ۱۸۸۶ء میں ایک پرائمری سکول قائم کیا۔۱۸۸۸ء کو اسی سکول میں درجہ مڈل تک کی تعلیم کا سلسلہ جاری ہوا۔۱۸۹۱ء میں ہائی اور ۱۸۹۲ء میں اسلامیہ کالج لاہور قائم کیا گیا۔بعد میں اسلامیہ کالج دو حصوں میں تقسیم ہوگیا۔لڑکوں کے لیے اسلامیہ کالج ریلوے روڈ لاہور اور اسلامیہ کالج سول لائنز لاہور،طالبات کے لیے اسلامیہ کالج کوپر روڈ لاہور الگ قائم ہوا۔۱۸۸۷ء میں انجمن نے ایک طبیہ کالج قائم کیا اور ایک یتیم خانہ۔یہ سب ادارے ابھی تک خوش اسلوبی سے کام کر رہے ہیں (انجمن کا ماہنامہ،جولائی اگست ۱۹۰۶ء ص ۴۔۸) علامہ اقبال انجمن حمایت اسلام لاہور کے ہر طرح کے انتظامی معاملات میں مددگار و معاون ہوتے تھے اور برصغیر کے ممتاز عالم،شاعر،ادیب،سکالر،دانشور،سیاست دان اور قومی راہنما شریک ہوتے۔مسلمانان برصغیر کے تعلیمی سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی مسائل پر اظہار خیال کرتے۔انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسوں میں اپنی دلکش آواز سے نظمیں پڑھتے تھے۔جلسے تین دن جاری رہتے تھے۔اجلاس میں سنائی جانے والی مطبوعہ نظموں کی فروخت سے اچھی خاصی رقم حاصل ہوتی تھی۔علامہ اقبال نے ۲۴ فروری ۱۹۰۰ء کو پہلی بار انجمن کے پندرھویں سالانہ جلسے میں اپنی نظم "نالۂ یتیم" اور آخری مرتبہ علالت کے باوجود ۱۲ اپریل ۱۹۳۶ء کو محمد شاہ نواز خان والئ ممدوٹ کی صدارت میں منعقد ہونے والے اکیاونویں سالانہ جلسے میں "نغمہ سرمدی" پڑھی (نقوش،اقبال نمبر،حصہ اول،شمارہ ۱۲۱،ص ۳۴)

علامہ اقبال نے بعض اجلاس میں فارسی اشعار بھی سنائے۔

بعض سالانہ اجلاسوں میں انگریزی اور اردو میں تقاریر بھی کیں۔۱۹۰۱ء

میں "درد دل یا یتیم کا خطاب ہلال عید سے" ۲۳ فروری ۱۹۰۲ء کو "اسلامیہ کالج کے طلبہ کا خطاب پنجاب سے، خیر مقدم اور دین و دنیا" یکم مارچ ۱۹۰۳ء کو "ابر گوہر بار، فریاد امت" ۱۹۰۳ء میں "تصویر درد" ۱۹۱۱ء میں، اپنے والد بزرگ شیخ نور محمد کی موجودگی میں "شکوہ" پڑھی۔ ۱۹۱۲ء میں شمع و شاعر، ۱۹۱۶ء میں بلالؓ۔ ۱۹۲۲ء میں خضر راہ اور ۳۰ مارچ ۱۹۲۳ء کو طلوع اسلام۔ ۱۶ اپریل ۱۹۲۷ء کو The Spirit of Islamic Culture کے موضوع پر انگریزی میں خطاب کیا۔ ۸ اپریل ۱۹۲۸ء کو فلسفۂ اسلام پر انگریزی میں تقریر کی۔ ۱۴ اپریل ۱۹۲۹ء کو قرآن کا مطالعہ کے موضوع پر خیالات کا اظہار کیا۔ اور ۲۷ دسمبر ۱۹۲۹ء کو نواب بہاولپور کی خدمت میں سپاس نامہ پیش کیا (اقبال اور انجمن حمایت اسلام، محمد حنیف شاہد، ص ۶۹-۹۰) (صحیفہ، اقبال نمبر حصہ اول، اکتوبر ۱۹۷۳ء، کتابیات اقبال، ص ۳۲۷-۳۵۸)

علامہ اقبال ۱۲ نومبر ۱۸۹۹ء کو بعمر ۲۲ سال پہلی مرتبہ انجمن حمایت اسلام لاہور کی مجلس منتظمہ کے رکن منتخب ہوئے۔ اس انتخابی جلسے کی صدارت مفتی محمد عبداللہ نے کی (قلمی روداد جنرل کمیٹی انجمن حمایت اسلام لاہور ۱۴ ستمبر ۱۸۸۴ء۔ ۱۵ دسمبر ۱۹۰۱ء) اس کے بعد وہ ساری زندگی مختلف سالوں میں انجمن کی مجلس انتظامیہ کے رکن، انجمن کی جنرل کونسل کے رکن، انجمن کی کالج کمیٹی کے سیکرٹری، انجمن کے جنرل سیکرٹری اور انجمن کے صدر رہے۔ وہ انجمن کے تعلیمی، تعمیری، انتظامی، تحقیقاتی، اقتصادی اور قواعد کمیٹیوں کے فعال رکن رہے۔ سخت علالت کے پیش نظر یکم جولائی ۱۹۳۷ء کو صدر کے عہدے سے استعفاء دے دیا۔ جو ۲۵ جولائی ۱۹۳۷ء کو حاجی رحیم بخش کی زیر صدارت اجلاس میں منظور کر لیا گیا۔ (اقبال اور انجمن حمایت اسلام، محمد حنیف شاہد، ص ۱۹۲)

۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو علامہ اقبال انتقال کر گئے تو ۲۵۔ اپریل ۱۹۳۸ء کو پیر کے دن شام چھ بجے صدر دفتر انجمن حمایت اسلام لاہور میں نواب نثار علی خان کی صدارت میں انجمن کی جنرل کونسل کا ایک اجلاس منعقد ہوا۔ اس خاص اجلاس میں انجمن کے لیے علامہ اقبال کی تقریباً نصف صدی پر محیط خدمات کو سراہا گیا۔ ۲۸ اپریل ۱۹۳۸ء کو انجمن کے رسالہ "حمایت اسلام" کا اقبال نمبر رشید اختر ندوی کی ادارت میں شائع کیا گیا۔ اسلامیہ کالج لاہور کے لائق طالب علموں کے لیے اقبال پرائز اور اقبال میڈل دینے کا فیصلہ بھی کیا گیا (قلمی روداد جنرل کونسل، یکم مئی ۱۹۳۷ء۔ ۱۵ اگست ۱۹۳۹ء)۔

کتابیات

اسلامیہ کالج، مجلہ کریسنٹ، صد سالہ نمبر، لاہور، ۱۹۹۳ء ☆ اسلامیہ کالج سول لائنز، مجلہ فاران، لاہور، ☆ انجمن حمایت اسلام، ماہنامہ، جولائی اگست ۱۹۰۶ء ☆ مجلس ترقی ادب، صحیفہ اقبال نمبر حصہ اول، اکتوبر ۱۹۷۳ء اسلامیہ کالج سول لائنز، لاہور ☆ محمد حنیف شاہد، اقبال اور انجمن حمایت اسلام، ناشر انجمن حمایت اسلام لاہور ☆ محمد طفیل، نقوش اقبال نمبر، شمارہ ۱۲۱، ستمبر ۱۹۷۷ء ☆ مقبول بیگ بدخشانی، انجمن حمایت اسلام کی تاریخ پر ایک اجمالی نظر، رسالے کا نام ہجرت نمبر 1981، اور سلور جوبلی نمبر ۱۹۸۶ء

محمد حنیف شاہد

اندلس

اندلس سے مراد جزیرہ نما آئی بیریا (Iberia) تھا جو سپین، پرتگال، اور جنوبی فرانس پر مشتمل تھا۔ بعد میں سپین، اسپین، اسپانیا، ھسپانیا، اسپانیہ وغیرہ ناموں سے پہچانا جاتا رہا۔ سپین اسلامی اور مسیحی مناطق میں منقسم رہا۔ مسلم مصنفین مسلم سپین کو اندلس (Andalus) لکھتے رہے۔ نفح الطیب فی غصن الرطیب کی رو سے مرکزی حصے میں قرطبہ، غرناطہ اور طلیطلہ، مغربی حصے میں اشبیلیہ اور جبرالٹر (جبل الطارق) تھے۔ (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، عنوان اندلس) اندلس پر مسلمانوں کی حکومت ۹۲ھ تا ۸۹۷ھ/ ۷۱۱م تا ۱۴۹۳م) تک رہی۔ اس کی تاریخ کے بڑے بڑے عنوانات حسب ذیل ہیں: فتح اندلس۔ تاریخ اندلس خلافت مروانیہ کے احیاء تک، قرطبہ کی مروانیہ سلطنت، خلافت اور عامری آمریت، خلافت مروانیہ کا سقوط اور سلطنت اندلس کی تقسیم۔ طوائف الملوکیت، جنگ زلاقہ سپین المرابطون کے تحت اور مسیحی فتح ثانی، غرناطہ کی سلطنت نصریہ اور فتح ثانی کی تکمیل، جس سے یورپ، افریقہ،

اور دیگر مسلم ممالک مستفید ہوئے۔آخر میں ایسی مستحکم سلطنت کا زوال عبرت ناک ہوا اور وہاں سے مسلمانوں کا نام ونشان صفحۂ ہستی سے مٹانے کی کوشش کی گئی۔علامہ اقبال اسی عبرت آموز تاریخ سے متاثر ہوئے۔انہوں نے فرمایا:

ہسپانیہ ، تو خون مسلماں کا امیں ہے
مانند حرم پاک ہے تو میری نظر میں

اور

جن کے لہو کے طفیل آج بھی ہیں اندلسی
خوش دل و گرم اختلاط ، سادہ و روشن جبیں

(بال جبریل،۹۸/۳۹۰)

اقبال سپین دیکھنے کی بڑی آرزو رکھتے تھے۔ وہ گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے۔۲۴ دسمبر ۱۹۳۲ء کو کانفرنس کے اختتام پر وہ پیرس ، اور آسٹریا سے ہوتے ہوئے ۵ جنوری ۱۹۳۳ء کو میڈرڈ (Madrid) پہنچے۔پروفیسر آسین (Asin) مؤلف ڈیوائن کامیڈی اور اسلام (Divine Comedy and Islam) سے صحبتیں رہیں۔میڈرڈ یونیورسٹی میں سپین اور اسلام کی علمی دنیا (Spain and the Intellectual World of Islam) کے موضوع پر لیکچر دیا۔پھر اسکوریا (The Axarquia) گئے جہاں عربی کتابوں کا ذخیرہ ہوتا تھا۔اب محدود تعداد میں کتابیں رہ گئی ہیں۔اسکوریا کے بعد طلیطلہ پہنچے جہاں اب بھی عربی تمدن کی یادگاریں موجود ہیں۔طلیطلہ کے بعد قرطبہ گئے جو اسلامی تہذیب وثقافت کا بڑا مرکز تھا۔وہاں انہوں نے مسجد قرطبہ میں اذان دی اور دو نفل نماز ادا کی اور دعا مانگی جو بال جبریل میں ''دعا'' کے نام سے شائع ہو چکی ہے (کلیات اقبال اردو، ۳۸۳) مسجد قرطبہ پر ان کی معروف نظم بھی قرطبہ میں لکھی گئی (کلیات اقبال اردو، ۳۸۵_۳۹۴) قرطبہ کے بعد اشبیلیہ اور غرناطہ گئے جہاں قصر الحمراء اور مدینۃ الزہرا کے کھنڈرات دیکھے۔سفر کے اختتام پر ۲۵، جنوری ۱۹۳۳ء کو میڈرڈ یونیورسٹی میں مغلیہ تہذیب اور مورش (Moorish) تہذیب کا تمدنی امتزاج کے موضوع پر لیکچر دیا۔ہسپانیہ پر نظم کہی۔

دوران سفر میں ۲۰، جنوری ۱۹۳۳ء کو سر ولیم روتھین اسٹائن (Sir William Rothen Steine) کو خط میں لکھتے ہیں: ''میں ان دنوں جنوبی اسپین میں سیاحت کر رہا ہوں۔یہاں عربوں کے بنائے ہوئے محل اور مسجدیں فن تعمیر کا نادر اور تمام وکمال نمونہ ہیں (کلیات مکاتیب اقبال ج ۳،ص ۳۰۹) ۲۸ فروری ۱۹۳۳ء کو لاہور سے اس کو لکھتے ہیں'' سپین میں پرادا (Parada) میوزیم (مجریط) دیکھنے گیا تھا۔ اساتذہ کی بنائی ہوئی تصویریں خوبصورتی کے ساتھ اس میوزیم میں رکھی ہوئی ہیں۔ (کلیات مکاتیب اقبال، ۱۳/۳۱۹)۔اپنے بیٹے جاوید اقبال کو لکھا: ''یہ مسجد دنیا کی مساجد سے بہتر ہے۔خدا کرے کہ تم جوان ہو کر اس عمارت کے انوار سے اپنی آنکھیں روشن کرو'' (خطوط اقبال، ۲۲۳)

علامہ اقبال اندلس کی جن عظیم شخصیات سے متاثر ہوئے اور جن کے متعلق انہوں نے اپنے تاثرات بیان کیے ہیں، حسب ذیل ہیں: عبدالرحمٰن الداخل (۱۳۹_۱۷۱ھ/۷۵۶_۷۸۷ء)۔۲۔ ابن حزم ابو محمد علی بن احمد بن سعید (۳۸۴_۴۵۱ھ/۹۹۴_۱۱۶۴ھ)۔ابن عفردن، عبدالرحمٰن (۷۳۱_۸۱۸ھ/۱۳۳۱_۱۴۱۶ء)۔ابن ماجہ ، ابوبکر محمد بن یحیی (م_۱۱۳۸ء)۔ابن رشد ، ابو الولید محمد بن احمد بن رشید (۵۳۰_۵۹۵ھ/ ۱۱۲۹_۱۱۹۷ء)۔ابن العربی، ابوبکر محمد بن علی محی الدین (۵۶۰_۶۳۸ھ/ ۱۱۶۵_۱۲۴۰ء)۔ابن طفیل ، ابو بکر محمد بن عبدالملک بن عمر بن طفیل (م ۵۸۱ھ/۱۱۸۵ء) علامہ اقبال نے اندلس کی شخصیات ، واقعات اور عمارات کے متعلق مشاہدات قلمبند کیے جو بے مثال منظومات کی صورت میں مدون ہو چکے ہیں۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔طارق بن زیاد نے ۹۲ھ/۷۱۱م) میں سپین پر حملہ کیا اور جبرالٹر کے قریب کشتیاں جلا دیں تا کہ لشکری واپسی کا نہ سوچیں۔علامہ اقبال نے اس واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے فارسی میں قطعہ لکھا۔

طارق چو برکنارہ اندلس سفینہ سوخت

(کلیات اقبال فارسی، ۲۹۹)

طارق بن زیاد نے میدان جنگ میں خدا کے حضور دعا کی۔ علامہ اقبال نے اسے اردو میں منظوم کیا:

یہ غازی یہ تیرے پراسرار بندے

(کلیات اقبال اردو، ۳۹۷)

عبدالرحمٰن اول (۱۳۸ـ۱۷۱ھ/۷۶۶ـ۷۸۷ء) نے سپین میں کھجور کا درخت لگایا۔ اس کے متعلق عربی میں اشعار کہے۔ علامہ اقبال نے ان سے متاثر ہو کر ان کا اردو میں آزاد ترجمہ کیا:

میری آنکھوں کا نور ہے تو

(کلیات اقبال اردو، ۳۹۴ـ۳۹۵)

مسجد قرطبہ کو دیکھ کر بے مثال نظم لکھی، اس کا پہلا مصرع یہ ہے

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات

(بال جبریل، ۹۵)

معتمد بادشاہ اشبیلیہ کی حبسیہ نظم کا آزاد ترجمہ کیا:

اک فغان بے شرر سینے میں باقی رہ گئی

(کلیات اقبال اردو، ۳۹۳ـ۳۹۴)

میڈرڈ یونیورسٹی کے پروفیسر آسین نے علامہ اقبال کے سفر ہسپانیہ پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا:

"علامہ اقبال ایک متقن ہیں جو مشرق میں اسلامی دنیا کے ایک دور افتادہ گوشے سے تشریف لائے ہیں۔ یہ گویا بازگشت ہے اسلامی روح کی جو دور دراز ملک سے آئی ہے، اور اس نے ہمارے اندر قرون وسطیٰ کے سپین کی یاد تازہ کر دی ہے (اقبال کی صحبت میں، ۸۳ـ۸۴)۔

کتابیات:

اردو دائرہ معارف اسلامی، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، عنوان، اندلس ☆ جاوید اقبال، زندہ رود، حیات اقبال کا اختتامی دور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۴ء ☆ عبدالقوی ضیاء، تاریخ اندلس، ایجوکیشنل بک ڈپو، حیدرآباد، ۱۹۶۴ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۸ء ☆ ایضاً (فارسی) ۱۹۷۸ء ☆ محمد ریاض، اندلس اور علامہ اقبال، مطبوعہ اندلس کی اسلامی میراث، مرکز تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء ☆ محمد عبداللہ چغتائی، علامہ اقبال اندلس میں، مطبوعہ علامہ اقبال کی صحبت میں، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، دہلی، ۱۹۹۴ء ☆ مظفر حسین وڑائچ، علامہ اقبال اور ہسپانوی شخصیات مطبوعہ مجلہ اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۸۳ء ☆ مظفر حسین وڑائچ، اقبال کا سفر ہسپانیہ، مطبوعہ مجلہ اقبال، اپریل ۱۹۷۳ء ☆ مظفر حسین وڑائچ، اقبال اور ہسپانیہ، مطبوعہ مجلہ اقبال، لاہور اکتوبر ۱۹۷۴ء ☆ نصیر احمد ناصر، تاریخ اندلس، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۸۷ء ☆ ہسپانیہ میں اقبال کے مشاہدات، مطبوعہ، ادبی دنیا، اقبال نمبر، دور ششم، شمارہ ۲۴ ☆ اقبال اور سرزمین اندلس، مطبوعہ معارف اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۸۹ء

☆Life in Madrild,published in letters and writings of Iqbal, by B.A.Dar, Iqbal Academy , Lahore 1981☆ Lane pole , Stanley ,The moors in spain Lahore,1967.

ظہور الدین احمد

انسان کامل

اقبال کے ہاں انسان کامل کے متعلق جا بجا اشارے ملتے ہیں۔ انہیں صحیح طور پر سمجھنے کے لیے اسلامی تعلیم اور اسلامی مفکروں کے خیالات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ اسلام نے انسانی کمال اور فضیلت کے اصول کو تسلیم کیا۔ اس کی ذات کو تخلیقی اقدار کا سرچشمہ ٹھہرایا۔ چونکہ انسان کائنات کا بلند ترین مظہر تھا۔ اس لیے اس کو زمین پر نیابت الٰہی کی ذمے داری سونپی گئی۔ محی الدین ابن عربی اور عبدالکریم جیلی نے انسان کامل کے تصور پر بحث کی ہے۔ جیلی نے اپنی فکر انگیز تصنیف الانسان الکامل فی معرفۃ الا و اخروالا وائل میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ انسان بجائے خود ایک عالم ہے جو خدا اور فطرت دونوں کا مظہر ہے۔ انسانی ہستی ذات مطلق کا خارجی ظہور ہے۔ بغیر اضافی وجود کے ذات مطلق اور کائنات فطرت میں رابطہ قائم نہیں ہو سکتا۔ انسان ان دونوں وحدتوں میں اتصالی کڑی کا حکم رکھتا ہے۔ انسان کامل تخلیق کائنات کا اصلی مقصد ہے۔ ذات انسانی کے توسط سے ذات مطلق خود اپنا مشاہدہ کرتی ہے اس لیے کہ سوائے انسان کے کسی اور مخلوق میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ صفات الٰہیہ کی مظہر بن سکے۔ حضرت محمد ﷺ انسان کامل کا اعلیٰ ترین نمونہ ہیں۔ آپ کی سیرت پاک انسان کے لیے مشعل ہدایت ہے جس کی

روشنی میں چل کر وہ حیات کے مراتب عالیہ پر جلوہ گر ہوتا ہے۔ اقدار حیات کا قوی اور گہرا اثبات اس کی ذات سے ہوتا رہتا ہے۔ اگر اقدار حیات کی تخلیق کا سلسلہ جاری نہ رہے تو تمدن سکونی اور جامد ہو جائے۔

عبدالکریم جیلی کا عقیدہ تھا کہ باوجود نیابت الٰہی کی اہلیت رکھنے کے انسان ذات باری کی شان سرمدیت میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اس نے ذات الٰہی کی ماورائیت کو بھی تصور اسلامی کے مطابق برقرار رکھا ہے۔ بعض صوفیہ کے مثل وہ عقیدہ حلول کا قائل نہ تھا۔ اس کے نزدیک انسان کامل یا مرد مومن کی زندگی جو آئین الٰہی کے مطابق ہوتی ہے فطرت کی عام زندگی میں شریک ہو جاتی ہے اور اشیاء کی حقیقت کا راز اس کی ذات پر منکشف ہو جاتا ہے۔ اس کی آنکھ، خدا کی آنکھ، اس کا کلام خدا کا کلام اور اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔ اگر انسان اللہ تعالیٰ کے ساتھ اپنی بندگی کے تعلق کو اس طرح استوار کرے کہ اس کے سارے افعال واعمال میں اسی کے مشاہدے اور حضوری کی کیفیت حاصل ہو تو یہی عین دین ہے۔ تعبد میں تجرد کی ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور انسان ذات واجب کے وجود علمی سے معمور ہو جاتا ہے۔ یہ شہود اس پر اس قدر حاوی ہو جاتا ہے کہ اس کا وجود الٰہی وجود بن جاتا ہے۔ اقبال نے اس خیال کو یوں پیش کیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں ، کار کشا ، کار ساز
(بال جبریل، ۹۷/۳۸۹)

اپنے نفس میں فطرت کی تمام قوتوں کو مرتکز کرنے سے مرد مومن میں تسخیر عناصر کی غیر معمولی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کے باعث وہ اپنے آپ کو نیابت الٰہی کا اہل ثابت کرتا ہے۔ اس کی ایک نگاہ افراد کے افکار میں زلزلہ ڈال دیتی ہے اور اقوام کی تقدیر میں انقلاب پیدا کر دیتی ہے۔

(بال جبریل، ۴۷) اقبال کے انسان کامل کے تصور کو بعض لوگوں نے غلط سمجھا اور اس کو نیٹشے کے فوق البشر کے مماثل قرار دیا۔ دراصل ان دونوں کے تصورات میں بنیادی فرق ہے۔ اقبال کا انسان کامل اخلاق حسنہ کا نمونہ ہے جو اپنی زندگی میں اعلیٰ قدروں کی تخلیق کرتا ہے۔ برخلاف اس کے نیٹشے کا فوق البشر کسی اخلاق کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک رزم حیات میں نیکی نہیں بلکہ قوت درکار ہے تاکہ کمزوروں پر غلبہ حاصل کیا جا سکے۔

اقبال کا انسان کامل بلاشبہ سخت کوشی، جدوجہد، خواہش خطرات اور مقاصد آفرینی سے اپنی خودی کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح عناصر فطرت پر قابو حاصل کرتا ہے لیکن اس کی خودی کی جدوجہد اخلاقی قوانین کے حدود کے اندر ہوتی ہے۔ نیٹشے کا فوق البشر اخلاقی خوبیوں کو کمزوری پر محمول کرتا ہے اور خیر وشر کو محض اضافی قدر کی حیثیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک قوی شخص ہی نیکوکاری کا اعلیٰ نمونہ پیش کر سکتا ہے۔ عدل ومساوات بقائے اصلح کے خلاف ہیں۔ وہ دراصل بقائے قوی کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک عزم اور قوت زندگی کا واحد مقصد اور اس کی حقیقی قدر ہے۔ عدل کی جگہ قوت واقتدار کو جو آقائی اخلاق کا جوہر ہیں، انسانی مقدر کے متعلق فیصلہ کرنے کا پورا اختیار ہونا چاہیے۔ نیٹشے خدا کا منکر تھا، اس کے نزدیک انسان کی غلامانہ ذہنیت اس وقت تک دور نہیں ہو سکتی جب تک کہ خدا کے تصور کو دلوں سے نہ مٹا دیا جائے۔ نیٹشے کا قول تھا کہ خدا مر گیا (نعوذ باللہ) اس لیے فوق البشر زندہ ہے

نیٹشے کے مذہب واخلاق کے تصور کے خلاف اقبال کا انسان کامل یا مرد مومن لا کے ساتھ الا کا بھی قائل ہے اور ایمان ویقین اس کی زندگی کا اعلیٰ ترین جوہر ہے۔ اسی ایمان کی بدولت وہ رزم حیات میں کامرانی حاصل کرتا ہے۔ اس کی جدوجہد اخلاقی اقدار کی پابند ہے۔ اقبال کے نزدیک عدل، مساوات اور اخلاقی احساس کے بغیر کوئی مستحکم معاشرہ وجود میں نہیں آ سکتا اور معاشرے کے بغیر انسان اعلیٰ صفات نہیں حاصل کر سکتا۔ معاشرہ ہی خودی کی جدوجہد کا میدان ہے۔ اقبال جسمانی قوت کو منتہائے اعمال نہیں سمجھتا بالخصوص اس وقت جب کہ وہ کسی اخلاقی قانون کی پابند نہ ہو۔ اس کے برعکس وہ انسان کی روحانی اور اخلاقی قوت کو سراہتا ہے کہ یہی اس کا طغرائے امتیاز ہے۔ اسی سے وہ جذب وتسخیر کی قوتوں کو مؤثر اور پائیدار طریقے پر بروئے کار لا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان کامل کا نصب العین یہ ہے کہ اس کی ذات میں جلالی اور جمالی صفات کی موزوں ترکیب موجود ہو اور وہ سوز وساز زندگی کا رمز شناس ہو۔ اس کے تن محکم میں درد آشنا دل ہو جیسے کہسار کے پہلو میں جوئے خوش خرام یعنی جس کی سیرت میں سخت کوشی اور نرمی کی آمیزش ہوتی ہے۔ جب اس کا گذر چمن اور سبزہ زار میں ہوتا ہے تو نغمہ خوانی کرتی ہوئی چلتی ہے اور جب سامنے چٹانوں سے ٹکرا کر اپنی راہ نکالنی پڑتی ہے تو وہ تند وتیز بن جاتی ہے (بال جبریل، ۲۷۳)۔

انسان کامل اپنی سعی و عمل اور ضبط نفس کے مرحلوں سے گذر کر نیابت الٰہی کی ذمہ داریاں قبول کرتا ہے اور عناصر پر اپنی حکمرانی کا سکہ جماتا ہے۔

نائب حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است
(رموز بیخودی، ۱۴۳)

انسان کامل کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے اعجاز عمل سے تجدید حیات کرتا ہے۔ اس کی فکر زندگی کے خواب پریشاں کی نئی تعبیر پیش کرتی ہے۔ وہ پرانی اصطلاحوں کو نئے معنی پہناتا ہے اور حقائق کی نئی توجیہ پیش کرتا ہے۔ وہ تاریخ کی تخلیقی رو کو اپنے حسب منشا جدھر چاہتا ہے موڑ دیتا ہے۔ اس کے ذریعے انسانی صفات عالیہ کا اظہار تاریخ میں اعلیٰ سیرت کی شکل میں ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ خود تاریخ کے امکانات اور تعینات سے ماورا ہوتا ہے لیکن اس کی جدوجہد اس سے ہم آہنگ ہوتی ہے۔ وہ جان عالم اور جمیع موجودات کا خلاصہ ہے۔ اقبال نے اس کی ذات کو "سوار اشہب دوراں اور فروغ دیدہ امکاں" سے تشبیہ دی ہے اور اس کی ذات سے ایجاد و تسخیر کی بڑی امیدیں وابستہ کی ہیں (اسرار خودی، ۴۹)

اپنی نظم "قلندر کی پہچان" میں اقبال نے مرد قلندر کو انسان کامل کی حیثیت سے پیش کیا ہے جو زمانے کی باگ ڈور کو جدھر چاہتا ہے موڑ دیتا ہے (ضرب کلیم، ۴۱/۵۰۳) حافظ کے اس شعر میں بھی انسان کامل کی صلاحیت اور فضیلت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کی مستی دراصل اس کی بے پناہ تخلیقی استعداد ہے:

گدائے میکدہ‌ام لیک وقت مستی بیں
کہ ناز بر فلک و حکم بر ستارہ کنم

اس قسم کی غیر معمولی استعداد رکھنے والے افراد کسی تہذیب میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب کہ وہ تاریخ کے کسی موڑ پر پہنچ جاتی ہے۔ جماعتی اور تہذیبی ترقی خود بخود غیر شعوری طور پر نہیں ہو جاتی بلکہ اس وقت ہوتی ہے جب کوئی قوی حس رکھنے والا فرد زندگی کا نیا تجربہ کرنا چاہتا ہے۔ پھر وہ پوری جماعت کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ تخلیقی افراد معجزے سے کم نہیں ہوتے۔ ان کا وجود میں آنا ایسا ہے جیسے کوئی نئی جنس وجود میں آ جائے۔ ان کی شخصیت کی اندرونی نشو و نما اور کشاکش سے پوری جماعت کا ارتقاء عمل میں آتا ہے۔ جس قدر اندرونی طور پر شخصیت اپنے آپ کو جوکھم میں ڈالے گی اسی قدر اس کا خارجی حلقہ اثر وسیع ہوگا۔ اندرونی طور پر اپنے اعمال پر قابو پانا ضروری ہے تاکہ معین مقاصد کا حصول ممکن ہو۔ اس سے سیرت کی ناہمواریاں ہم آہنگی میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اس طرح انسان کامل اپنی ذات میں مقناطیسی کشش پیدا کر لیتا ہے اور خود جس بلند مقام پر ہوتا ہے وہاں جماعت کو بھی لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ اپنے ہمراہان سست عناصر کی زندگی کی نئی توجیہ پیش کرتا ہے۔ چونکہ اس کی روح اس کے عمل سے ہم آہنگ ہوتی ہے اس لیے وہ معاشرے کو اپنے خیال کے مطابق ڈھالنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اس کے وجود سے عمرانی توازن میں پہلے تو لازمی طور پر برہمی پیدا ہوتی ہے لیکن پھر جمود کے دور ہو جانے سے نیا توازن قائم ہو جاتا ہے جو تخلیقی عمل کے لیے زیادہ سازگار ہوتا ہے۔ زندگی جو اب تک ٹھہری ہوئی تھی، اس میں حرکت شروع ہو جاتی ہے اور نئے نئے مقاصد کی دور سے نظر آنے والی روشنی اسے اپنی طرف کھینچنے لگتی ہے۔ تہذیب چونکہ حرکی چیز ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس میں انسان کامل برابر پیدا ہوتے رہیں جو اپنے نفس گرم سے جماعتی زندگی میں نئی روح پھونکتے رہیں اور اس کو عمل پر اکساتے رہیں۔ جماعت کی تقلید بھی اگر صحیح تقلید ہو تو اس کے لیے تخلیق کا درجہ رکھتی ہے۔ وہ فطرت سے قریب تر ہونے کے سبب کبھی بھی اپنے وجود سے ماورا نہیں جا سکتی۔ انسان کامل اپنے وجود سے ماورا ہو جاتا ہے اسی لیے اخلاقی تخلیق کی امانت کا بار اس پر ہوتا ہے جس سے پوری جماعت مستفید ہوتی ہے۔ اس میں ایجاد و تسخیر کی جتنی صلاحیت ہوگی اتنا ہی وہ جماعت کی زندگی کو متاثر کرنے کی قدرت رکھے گا اور اس کا تخلیقی عمل دوسروں کے لیے شمع ہدایت بنے گا۔ انسان کامل کے جلوے کے لیے ستاروں کی آنکھیں صدیوں وقف انتظار رہتی ہیں جب کہیں اس کا ظہور ہوتا ہے۔

تو کیستی ز کجائی کہ آسمان کبود
ہزار دیدہ براہ تو از ستارہ کشود
(زبور عجم، ۱۱۸/۵۱۰)

اور کبھی عروج آدم کی بلندیوں کو دیکھ کر بزم انجم میں سراسیمگی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے:

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے
(بال جبریل، ۱۰۰/۳۰۲)

نرگس ہزاروں سال اپنی بے نوری کا ماتم کرتی ہے تب کہیں چمن میں صاحب نظر پیدا ہوتا ہے:

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا
(بال جبریل،۲۶۸)

کتابیات:

ابوالحسن علی ندوی، نقوش اقبال، مجلس نشریات اسلام، کراچی،۱۹۷۱☆ابوسعید نورالدین، اقبال کے فکری آئینے، مرتبہ حسن رضوی، ۱۹۹۰ء☆ پروین شوکت علی، اقبال کا فلسفہ سیاسیات، مترجمہ ریاض الحق عباسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور ☆ریحانہ آصف، اقبال کا انسان کامل، اقبال شناسی اور محمل، مرتبہ شمیم ملک، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء☆سحر یوسف، اقبال کا انسان کامل، مطبوعہ خیابان اقبال، مرتبہ محمد طاہر فاروقی، یونیورسٹی بک ایجنسی، پشاور، ۱۹۶۶☆ صلاح الدین احمد، مولانا اقبال کا مرد کامل، مطبوعہ تصورات اقبال ج، امقبول پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۶۹ء ☆عبداللہ سید، انسان کامل مطبوعہ، ولی سے اقبال تک، مکتبہ خیابان ادب، لاہور، ۱۹۶۶ء☆ طاہر فاروقی، انسان کامل مطبوعہ اقبال اور محبت رسول، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء☆ طیب عثمانی ندوی، انسان کامل، مطبوعہ حدیث اقبال،☆ ظفر اقبال، اقبال کا انسان کامل، مطبوعہ اقبال ادیبوں کی نظر میں،☆ غلام عمر، اقبال کا انسان کامل اور اسلامی تہذیب کی روح، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۱ء☆فضل الٰہی عارف، انسان کامل مطبوعہ متاع اقبال، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ مجاہد نقوی، تصور مرد کامل، مطبوعہ تصورات اقبال، مرتبہ اسد گیلانی، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۱ء☆ یوسف حسین، انسان کامل، مطبوعہ روح اقبال، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء ☆یوسف عزیز، اقبال کا تصور انسان کامل، مطبوعہ شعاع اقبال، مجید بک ڈپو، لاہور، ۱۹۷۷ء

☆Aziz Ahmed, Sources of Iqbal's Perfect Man, published in the book entiteled "Studies in Iqbal's thought & Art" edited by M.Saeed Sheikh, Bazm-e-Iqbal, Lahore,1972 ☆Jamila Khatoon,The Place of God, Man and universe in the Philosophical System of Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, Karachi.1963.

یوسف حسین خان

(۲)

علامہ اقبال نے اپنی پہلی فارسی مثنوی اسرار خودی میں نہایت وضاحت کے ساتھ انسان کامل کا تصور پیش کیا ہے۔ باقی کلام میں بھی یہ تصور نہایت نمایاں ہے۔ اسرار خودی کا آغاز مولانا رومی کے مندرجہ ذیل اشعار سے ہوتا ہے۔ جو انسان کامل کی جستجو سے متعلق ہیں۔ رومی ان اشعار میں ست عناصر اور بے عمل ہمراہیوں سے بیزار ہیں۔ وہ معاشرے میں علی مرتضیٰ اور رستم دستاں جیسے فعال مبارز اور مجاہد افراد کے آرزومند ہیں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

(کلیات اقبال فارسی،۴)

سوال یہ ہے کہ علامہ اقبال نے اس گمشدہ انسان کو اس وسیع کائنات میں پالیا یا حیران و سرگرداں بھٹکتے رہے۔ اقبال کے کلام کا مطالعہ اس حقیقت کی طرف اچھی نشاندہی کرتا ہے۔ بیک نظر اور بلا خوف تردید ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہاں اقبال نے اس کھوئے ہوئے انسان کو پالیا اور نہ صرف پایا بلکہ اس کو اچھی طرح پہچانا اور زندگی کے طویل ایام اس کے ساتھ گذارے۔ اقبال کا یہ اکتشاف کولمبس کی نئی دنیا کی تلاش سے زیادہ وقیع اور بڑا اکتشاف ہے اور بلاشبہ ایک فتح عظیم ہے اس لیے کہ کھوئے

ہوئے انسان کی تلاش وجستجو اور پھر اس میں کامیابی اس عالم کی سب سے بڑی خوش بختی اور سب سے بڑی یافت ہے، خصوصاً اس دور میں جب کہ ''انسان'' اپنا آپ کھو چکا ہے اور انسانیت افسانہ بن چکی ہے۔

اقبال کے اس مردمومن اور مثالی مسلمان کو اس کے ایمان کی قوت اور یقین کی ناقابل تسخیر طاقت دنیا کے ان سارے انسانوں سے جو شک وریب میں مبتلا ہیں، ممتاز کر دیتی ہے اور اسی طرح وہ بزدل انسانوں کے مقابلہ میں اپنی شجاعت ومردانگی اور روحانی قوت سے ممتاز ہے۔ ایک مسلمان کی توحید خالص اسے بندۂ انسان اور بندہ مال وزر سے علیحدہ کر دیتی ہے۔ اس کی آفاقیت وانسانیت، وطن پرستی اور رنگ ونسل کے امتیاز کی جڑ کاٹ دیتی ہے۔ وہ مسلمان مثالی زندگی کا ایک پیام رکھتا ہے جس کے تحت وہ زندگی گذارتا ہے، زندگی کی قدریں خواہ بدل جائیں اور انسانی زندگی میں کتنا بڑا ہی انقلاب کیوں نہ آ جائے لیکن اسکے اندر نہ کوئی تبدیلی ہوتی ہے اور نہ وہ خود اپنے آپ کو بدلتا ہے اس مسلم کی مثال قرآن نے اپنے سادہ اور بلیغ لفظوں میں اس طرح بیان کی ہے کَشَجَرِۃٍ طَيِّبَۃٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ اس کی مثال ایسے پاک درخت کی ہے جس کی جڑیں جمی ہوں اور شاخیں آسمان کو چھو رہی ہوں۔

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ ''اس وسیع کائنات کا مقصد وجود ہی صرف مرد مومن ہے، عالم کا وجود اس کے لیے ہے اور وہ صرف اللہ کے لیے۔ علماء ومحدثین کے نزدیک یہ حدیث نبوی ''لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ'' کی صحت لفظا اور روایۃ خواہ کیسی ہی مشکوک ہو، لیکن اس کی نگاہ حقیقت بیں کچھ اور دیکھتی ہے۔ وہ قرآن کی روح اور اس کی حقیقت پر نظر رکھتا ہے۔ اس کے سامنے ایک مسلمان اور اس کا بلند ''پیغام'' ہے۔ وسیع انسانی تاریخ پر اس کی غائر نظر ہے، عالم کی قدروں اور ایشار کی طبیعتوں کا اسے خوب اندازہ ہے، اس لیے یہ حقیقت اس پر اچھی طرح واضح ہے کہ یہ کائنات اور اس کے سارے لوازمات صرف ایک سچے مسلمان کے لیے وجود میں آئے ہیں۔ وہ اللہ کا اس سرزمین پر نائب اور خلیفہ ہے۔ اس کائنات کے تمام خزانوں اور ساری چیزوں کا وہ وارث ہے:

عالم ہے فقط مومن جانباز کی میراث
مومن نہیں جو صاحب لولاک نہیں ہے

(بال جبریل،۴۴)

علامہ اقبال کا یہ عقیدہ وایمان تھا کہ ایک مسلمان ہوا کے رخ پر نہیں چلتا بلکہ وہ اس لیے پیدا کیا گیا ہے کہ بہتے ہوئے فکری دھارے کا رخ پھیر دے۔ عالم کو اپنی راہ پر چلائے، تہذیب وتمدن اور معاشرہ اور سماج کا رخ موڑ دے اور ساری انسانیت اس کے عمل وارادہ کے تابع ہو جائے اس لیے کہ وہ اپنے پاس اس دکھی انسانیت کے لیے ایک زندہ پیام رکھتا ہے۔ اس عالم کی رہنمائی کا وہی ذمہ دار ہے۔ دنیا کی امامت و قیادت اسی کو زیب دیتی ہے۔ اس عالم میں وہ صاحب امرونہی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر زمانہ اسے قبول نہ کرے، سماج اس کا مخالف ہو اور سیدھی راہوں سے ہٹا ہوا ہو تو پھر اس کے لیے یہ کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ وہ زمانے کے آگے ہتھیار ڈال دے اور اپنے آپ کو غلط سماج کے سپرد کر دے بلکہ اس پر ضروری ہے کہ زمانے کے خلاف علم بغاوت بلند کرے اور معاشرے اور سماج سے جنگ کرے یہاں تک کہ کامیابی وکامرانی اس کے قدموں پر آ گرے۔ (کلیات اقبال فارسی،۴۹) اقبال کے نزدیک ''چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی'' کا نظریہ زندگی ایک مردمومن کے لیے کسی طرح صحیح نہیں۔ وہ کہتے ہیں:

حدیث بے خبراں ہے کہ بازمانہ بساز
زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ ستیز با

(بال جبریل ۱۶۰، ۳۰۸)

اقبال کے نزدیک ایک مومن زندگی کی غلط قدروں کے ساتھ مصالحت نہیں کرتا بلکہ وہ زندگی کی فاسد قدروں سے نبردآزمائی کرتا ہے۔ اس کا کام حیات انسانی کی بگڑی ہوئی قدروں کی اصلاح ہے اور اس سلسلے میں اسے تخریب سے بھی کام لینا پڑے تو صحیح ہے اور یہ بربنائے تعمیر واصلاح ہوگا، چنانچہ کہتا ہے:

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکر خاکی میں جاں پیدا کرے

پھونک ڈالے یہ زمین و آسمان مستعار
اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے

(کلیات اقبال اردو، ۲۶۰)

اقبال کے نزدیک حالات و مصائب اور حوادث کے سامنے سر جھکا دینا اور قضا و قدر کا عذر پیش کرنا ایک مرد مومن کا کام نہیں ۔ اس قسم کا عذر تو وہ لوگ پیش کرتے ہیں جو ضعیف الایمان اور کمزور عزم و ارادہ کے مالک ہیں ۔ مرد مومن خود تقدیر الٰہی ہے

کافر ہے تو ہے تابع تقدیر مسماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیر الٰہی

(بال جبریل، ۳۵)

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

(بال جبریل، ۵۵)

علامہ اقبال نے جب تاریخ عالم پر ایک نگاہ ڈالی تو انہیں نظر آیا کہ صالح انقلاب ہمیشہ مرد مومن کا مرہون منت رہا ہے اور وہی اس کا سرچشمہ ہے ۔ اس کی مثال اس عالم کے مطلع پر ایک صبح سعادت کی سی ہے ۔ وہ انقلاب کا قاید اور زندگی کا پیغامبر ہے ۔ زندگی کی تاریک راتوں کے لیے گویا وہ صبح صادق کا مؤذن ہے اور اس کی اذان کی آواز عالم کے اس سکوت کو توڑ دیتی ہے جو اپنے اندر رات کی سی خوفناک خاموشی اور موت کا سا بھیانک سکون رکھتا ہے اور پھر وہ اذان اس تھکی ہاری نیند کی ماری دنیا کو ایک نشاط اور زندگی بخشتی ہے ۔ یہ وہی اذان اور بلند پکار ہے جو آج سے تیرہ سو برس پہلے فاران کی چوٹیوں سے بلند ہوئی جس نے اس وسیع کائنات کو ایک گہری نیند سے بیدار کیا جو کہ صدیوں سے مدہوش پڑی تھی اور یہ اذان مردہ انسانیت اور پریشان حال دنیا کے لیے ایک صور قیامت ثابت ہوئی اور آج بھی اس اذان میں انسانیت کو جگانے اور ضمیر انسانی کو زندہ کرنے کی وہی قوت و طاقت موجود ہے، ضرورت صرف اس مرد مومن کی ہے جو اسی روح بلالی سے پکار دے:

دنیا کی عشا ہو جس سے اشراق
مومن کی - اذاں ندائے آفاق

(ضرب کلیم، ۱۸)

اور ایک مرد مومن کی اذان ہی اس سحر کو نمودار کرے گی جس سے ایک عالم نو انگڑائی لیتا ہوا اٹھ کھڑا ہوگا:

یہ سحر جو کبھی فردا ہے کبھی ہے امروز
نہیں معلوم کہ ہوتی ہے کہاں سے پیدا
وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستان وجود
ہوتی ہے بندہ مومن کی اذاں سے پیدا

(ضرب کلیم، ۱۴)

علامہ اقبال اس بات پر بھی یقین رکھتے تھے کہ ایک مرد مومن کی طاقت و قوت خرق عادت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی طاقت کے سامنے عقل انسانی حیران ہے بلکہ وہ انسان کے لیے ایک معجزہ سے کم نہیں وہ اپنے پیغام اور اپنے ایمان و یقین سے اپنے اندر ایک نئی قوت و توانائی حاصل کرتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت، قدرت اور قوت قاہرہ ہمیشہ اس کے ساتھ رہتی ہے ۔ اس کے بڑھتے ہوئے قدموں کو نہ تو پہاڑ روک سکتا ہے اور نہ سمندر اس کی راہ میں حائل ہو سکتا ہے ۔ اقبال ایسے ہی مرد مومن کے متعلق کہتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کار کشا کار ساز
خاکی و نوری نہاد بندہ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

(بال جبریل، ۹۷)

فاتح اندلس طارق بن زیاد اندلس کے میدان جنگ میں اپنے پروردگار حقیقی کے حضور میں اسلامی فوج کے لیے دعا گو ہیں ۔ یہ مجاہدین اسلام اقبال کے مرد مومن کی زندہ تصویریں ہیں:

یہ غازی یہ تیرے پر اسرار بندے
جنہیں تو نے بخشا ہے ذوق خدائی

دو نیم ان کی ٹھوکر سے صحرا و دریا
سمٹ کر پہاڑ ان کی ہیبت سے رائی

(کلیات اقبال اردو، ۳۹۷)

اور صرف یہیں تک نہیں بلکہ اقبال کی نگاہ دوررس مردمومن کی پوشیدہ طاقتوں کا ذرا اور گہرائی سے اندازہ کرتی ہے:

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا
نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

(بانگ درا۔۲۵۲)

اقبال کے اس قول پر تاریخ عالم کے صفحات شاہد ہیں اور بلاشبہ مومنین صادقین کی مٹھی بھر جماعت نے دشت و دریا، کوہ وصحرا کو اپنے گھوڑوں کی ٹاپوں اور قدموں سے روند ڈالا اور آگے ہی بڑھتے چلے گئے۔ اسلامی شہسواروں کے واقعات آج بھی تاریخ کے صفحوں پر ابھرے ہوئے نظر آتے ہیں۔ سعد بن ابی وقاص، خالد بن ولید، مثنی بن حارثہ، عقبہ بن عامر، محمد بن قاسم، موسیٰ بن نصیر اور طارق بن زیاد کے زندہ جاوید کارنامے تاریخ عالم کے افق پر ہمیشہ روشن رہیں گے اور یہ اقبال کے قول کی سچی اور عملی تصویریں ہیں۔ اقبال کے نزدیک دنیا میں ایک ''مسلمان'' کی حیثیت ایک عالمی حقیقت کی ہے۔ رنگ ونسل اور وطن وملک کی جغرافیائی حدود میں اسے پابند نہیں کیا جاسکتا، وہ مکان و زمان کی حدود سے متجاوز ہے۔ علامہ اقبال نے اس حقیقت کو اپنے خاص انداز میں یوں ادا کیا ہے:

اس کی زمیں بے حدود اس کا افق بے ثغور
اس کے سمندر کی موج دجلہ و دنیوب و نیل
اس کے زمانے عجیب اس کے فسانے غریب
عہد کہن کو دیا اس نے پیام رحیل
ساقی ارباب ذوق فارس میدان شوق
بادہ ہے اس کا رحیق تیغ ہے اس کی اصیل

(بال جبریل، ۹۶)

اقبال کو اس بات پر یقین تھا کہ ایک ''مسلم ربانی'' کا کوئی محدود وطن نہیں ہے بلکہ سارا عالم اس کا ملک و وطن ہے، اس کے مشرق و مغرب کی کوئی تقسیم نہیں:

مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے
مومن کا مقام ہر کہیں ہے

(بال جبریل، ۲۱)

اقبال کا یہ خیال تھا کہ چونکہ ساری کائنات خدا کی ہے اور ایک ''مومن'' صرف خدا کا ہے اس لیے یہ ساری دنیا مردمومن کا اپنا وطن ہے، اس سلسلہ میں طارق بن زیاد کے اس زریں واقعہ کو جب کہ اس نے اندلس کی سرسبز وشاداب زمین پر قدم رکھا تو ان کشتیوں کو جن پر وہ آیا تھا جلادینے کا حکم دیا تا کہ واپسی کا کوئی سوال ہی باقی نہ رہے۔ فوج کے کچھ لوگوں کو طارق کی یہ بات پسند نہ آئی۔ انہوں نے کہا کہ آپ یہ کیا کر رہے ہیں؟ ہمارا وطن یہاں سے دور ہے اور ہمیں آخر واپس بھی ہونا ہے؟ اس کے جواب میں طارق نے تلوار اپنے ہاتھوں میں لی اور کہا کہ واپسی کا کیا سوال؟ ہر ملک ہمارا ہی ملک ہے اس لیے کہ یہ ساری کائنات ہمارے خدا کی ہے اور ہم خدا کے ہیں۔ اقبال کی شاعرانہ جولانی اس واقعہ کو اس طرح بیان کرتی ہے:

طارق چو بر کنارۂ اندلس سفینہ سوخت
گفتند کار تو بہ نگاہ خرد خطا ست
دوریم از سواد وطن باز چوں رسیم
ترک سبب ز روئے شریعت کجا روا ست
خندید و دست خویش بہ شمشیر برد و گفت
ہر ملک ملک ما ست کہ ملک خدائے ما ست

(کلیات اقبال فارسی، ۲۹۹)

مردمومن اللہ تعالیٰ کی صفات کا مظہر ہوتا ہے۔ مثلاً کشادہ قلبی، عفوودرگذر اور حلم و بردباری میں وہ خدا کی صفت ''غفار'' کا پرتو ہے اور اسی طرح دین وحق کے بارے میں شدت، کفر و باطل پر غصہ وغضب میں اس کی صفت ''قہار'' کا مظہر ہے اور پاکی و پاکدامنی، پاک نفسی صفت ''قدوس'' کی آئینہ دار ہے۔ ایک مسلمان اپنے دین کا ہوبہو نمونہ اور اسلام کی سچی تصویر اس وقت تک نہیں بن سکتا جب تک کہ ان تمام اخلاق و

صفات کا اپنے آپ کو پرتو نہ بنا لے.

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

(ضرب کلیم، ۶۰)

اقبال کہتے ہیں ایسے ہی مردِ مومن کی مثال اس روشن آفتاب کی سی ہے جس کے لیے غروب نہیں جو ہمیشہ طلوع ہی رہتا ہے، اگر ایک طرف غروب ہوا تو دوسری جانب طلوع ہوا:

جہاں میں اہل ایماں صورت خورشید جیتے ہیں
ادھر ڈوبے ادھر نکلے ادھر ڈوبے ادھر نکلے

(بانگ درا، ۲۷۳)

تاریخ کے صفحات اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ جب کبھی عالم اسلام کے کسی حصہ پر مسلمانوں ہی کی کمزوریوں کے باعث کوئی افتاد پڑی تو فوراً ہی اس کی تلافی کسی دوسرے حصہ میں ہوگئی۔ اگر اسلام کو دنیا کے ایک حصہ میں کچھ نقصان پہنچا تو دوسرے حصہ میں اسے ایک بڑی فتح حاصل ہوئی۔ اسلام کا اگر ایک ستارہ گردش میں آیا تو مطلع عالم پر ایک نیا ستارہ نمودار ہوا اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اندلس کا خاتمہ ملت اسلامیہ کے لیے ایک اندوہناک واقعہ اور عظیم حادثہ تھا لیکن ساتھ ہی یورپ کے قلب پر حکومت ترکیہ کی ایک نئی اسلامی حکومت نمودار ہوئی۔ غرناطہ کا سقوط اور دولت عثمانیہ کا عروج یہ دو واقعے ہیں جو ایک ہی زمانہ میں نمایاں ہوئے۔ تاتاریوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی بھی تاریخ اسلام کا بڑا افسوسناک حادثہ ہے لیکن اسی زمانہ میں ہندوستان کی مسلم حکومت نے ترقی و وسعت اختیار کی۔ بیسویں صدی کے شروع میں یورپ کے ہاتھوں عالم اسلامی کو سخت چرکے لگے اور یورپ کی حکومتوں نے حکومت ترکیہ کو وراثت کے طور پر تقسیم کر لیا لیکن ساتھ ہی سارا عالم اسلام جاگ اٹھا، ذہنی بیداری عام ہوئی، آزادی و حریت کا سیاسی شعور پیدا ہوا اور مختلف اسلامی تحریکیں چل پڑیں۔ آج ایسا نظر آ رہا ہے کہ جیسے سارا عالم اسلام ایک نئی کروٹ لینے کو ہے دیکھیے پردۂ غیب میں کیا پوشیدہ ہے؟ تاریخ اسلامی ایسے ہی واقعات سے بھری پڑی ہے۔ اسلام کا آفتاب اگر ایک افق پر چھپتا ہے تو دوسرے افق سے اس کی تیز کرنیں نمودار ہوتی ہیں اور یہ اس لیے کہ اسلام ہی اللہ کا وہ آخری پیغام ہے۔ جو ساری انسانیت کے لیے شمع ہدایت ہے۔ اس کے بعد اس عالم کے لیے اب کوئی دوسرا پیام نہیں اور مسلمان اس پیام کی حامل آخری امت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام کا وجود اس کائنات میں کفر و باطل کے لیے ہمیشہ ایک خطرہ رہا ہے اور اسلام ہی وہ واحد نظام زندگی ہے جس کی بقا سارے باطل نظامہائے حیات کے لیے پیام موت ہے۔ کافرانہ نظام زندگی اور ابلیس کی حکومت اس وقت تک جاری ہے جب تک کہ اسلامی نظام حیات ابھر کر سامنے نہیں آ جاتا لیکن جس دن یہ امت بیدار ہوئی جس کی خاکستر میں "شرار آرزو" پوشیدہ ہے تو پھر ابلیس کی حکومت اور کافرانہ نظام حیات نقش بر آب ثابت ہوگا۔ علامہ اقبال نے اپنی بے مثال نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں اس حقیقت کی اچھی نشاندہی کی ہے۔ انہوں نے تمثیلی انداز میں یہ بات واضح کی ہے کہ آج ابلیسی نظام کو سارا خطرہ و خوف اسلام ہی سے ہے۔ ابلیس کہتا ہے کہ اسلام کا آئین چشم عالم سے پوشیدہ رہے تو اچھا ہے کیونکہ اسی میں ہماری بقا ہے اور بساغنیمت ہے کہ آج خود مومن محروم یقین ہے اور پھر اپنے ساتھیوں کو مشورہ دیتا ہے کہ اچھا ہے انہیں الٰہیات اور علم کلام کے مباحث میں الجھائے رکھو تاکہ بساط زندگی میں ان کے تمام مہرے مات ہوں اور اسی میں ہماری خیر ہے کیونکہ:

ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتساب کائنات

(ارمغان حجاز، ۱۴)

اقبال کی یہ تمثیلی نظم ابلیس کی زبان میں حقیقت کی اچھی طرح پردہ کشائی کرتی ہے کہ اس عالم میں مسلمان ہی کا وجود کفر و باطل کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہے اور اس کائنات میں پھیلے ہوئے ابلیسی نظام کو اگر کوئی خوف و خطر ہے تو وہ صرف اسلام سے ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ باطل پرستوں اور ابلیس کے کارندوں نے اپنی مسلم دشمنی کی اس مہم میں کامیابی حاصل کی اور یہ دراصل اسلام اور اس کی آنے والی نسلوں کے خلاف ایک منظم سازش تھی۔ ان کی سب سے بڑی کوشش یہی رہی کہ مسلمان نئی نسلوں کے سینوں میں ایمان و یقین کی جو چنگاریاں دبی ہیں، انہیں جس

طرح بھی ہو سکے بجھا دیا جائے اور عرب وعجم ہر جگہ ان کی جرات دینی اور جذبہ اسلامی کو فنا کر دیا جائے کیونکہ یہی وہ جذبہ ہے جو ایک مسلمان کو ہر قسم کی قربانی اور جہاد فی سبیل اللہ کے لیے آمادہ کرتا ہے۔ بڑے سے بڑے مصائب میں بھی اس کے پائے استقامت میں لغزش نہیں ہوتی بلکہ نہایت خندہ پیشانی سے اس کا مقابلہ کرتا ہے۔ اقبال نے اپنی نظم "ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام" میں اس حقیقت کی خوب نشاندہی کی ہے:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
روح محمدؐ اس کے بدن سے نکال دو
فکر عرب کو دے کے فرنگی تخیلات
اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو
افغانیوں کی غیرت دیں کا ہے یہ علاج
ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو

(ضرب کلیم،۱۴۶)

اس مقصد کے حصول کے لیے سب سے آسان اور بہتر راستہ ایسا نظام تعلیم جاری کرنا تھا جو مسلمان نوجوانوں کے دل و دماغ سے دینی روح، جذبہ اسلامی اور فکر اسلامی کو یکسر ختم کر دے اور ان میں ایسا مادی نقطہ نظر پیدا کر دے جو انہیں مادی زندگی کا رسیا اور عارضی وفانی زندگی کا دلدادہ بنا دے۔ خود اعتمادی جاتی رہے اور شک و ریب میں مبتلا ہو جائے۔

اقبال کی نگاہ حقیقت شناس دیکھتی ہے کہ کفر و باطل اپنے مقصد میں کامیاب ہو رہا ہے۔ دینی شعور سارے عالم میں کمزور ہو چکا ہے، ایمان کی چنگاریاں بجھ چکی ہیں، روح جہاد ختم ہو چکی ہے، مادیت اور نفع پرستی کا دور دورہ ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں

ذکر عرب کے سوز میں، فکر عجم کے ساز میں
نے عربی مشاہدات، نے عجمی تخیلات
قافلہ حجاز میں ایک حسینؓ بھی نہیں
گرچہ ہے تابدار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات

(بال جبریل،۱۱۲)

اقبال کی طبیعت کو جب مسلمان کی موجودہ زندگی کا احساس ہوتا ہے تو وہ بے چین ہو جاتے ہیں۔ توحید اسلامی کے اس وارث سے شکوہ سنج ہوتے ہیں

اے لاالہ کے وارث باقی نہیں ہے تجھ میں
گفتار دلبرانہ، کردار قاہرانہ
تیری نگاہ سے دل سینوں میں کانپتے ہیں
کھویا گیا ہے تیرا جذب قلندرانہ

(بال جبریل،۵۴)

اسی قسم کا شکوہ دوسری جگہ بھی فرماتے ہیں:

وہ سجدہ روح زمیں جس سے کانپ جاتی ہے
اسی کو آج ترستے ہیں منبر و محراب
سنی نہ مصر و فلسطیں میں وہ اذاں میں نے
دیا تھا جس نے پہاڑوں کو رعشہ سیماب

(بال جبریل،۳۶)

تیرے محیط میں کہیں گوہر زندگی نہیں
ڈھونڈ چکا میں موج موج دیکھ چکا صدف صدف

(بال جبریل،۳۹)

اقبال کے نزدیک ان تمام خرابیوں کا باعث مومن کا وہ قلب ہے جس سے ایمان خالی ہو چکا ہے اور زندگی کے شعلے بجھ چکے ہیں کہتے ہیں

محبت کا جنوں باقی نہیں ہے
مسلمانوں میں خوں باقی نہیں ہے
صفیں کج، دل پریشاں، سجدہ بے ذوق
کہ جذب اندروں باقی نہیں ہے

(بال جبریل،۸۵)

اقبال کی نگاہوں کے سامنے مسلمانوں کی موجودہ حالت و کیفیت عیاں ہے اور وہ اس حالت زار پر بے چین و پریشان اور شکوہ سنج بھی ہے لیکن چونکہ اقبال یاس وقنوطیت کا شاعر نہیں بلکہ امید اور آس، یقین اور ایمان کا پیغامبر ہے اس لیے وہ مایوس نہیں ہے۔ اسے اس بات پر یقین ہے کہ عالم اسلام کو جو سیاسی تھپیڑے لگے ہیں، انہوں نے مسلمانوں کو بیدار کر دیا ہے اور ان میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی ہے۔ اپنی مشہور نظم "طلوع اسلام" میں کہتے ہیں

دلیل صبح روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب ابھرا گیا دور گراں خوابی
عروق مردہ مشرق میں خون زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی
مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفان مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی
عطا مومن کو پھر درگاہ حق سے ہونے والا ہے
شکوہ ترکمانی ، ذہن ہندی ، نطق اعرابی

(بال جبریل،۱۱)

ایک دوسرے موقع پر فرماتے ہیں:

نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشت ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی

(بال جبریل،۱۱)

اقبال کی نگاہیں یہ دیکھ رہی ہیں کہ مغربی تہذیب نے اپنا کردار اب ادا کر دیا ہے۔اس کی زندگی کے دن پورے ہو چکے ہیں اس کے چہرے سے ضعف و اضمحلال کے آثار نمایاں ہیں اس عالم میں اس کا وجود اپنی آخری سانسیں لے رہا ہے، اس کی مثال اس پکے ہوئے پھل کی ہے جو عنقریب ٹوٹ کر گرنے والا ہو۔اس کی جگہ اب ایک نئی تہذیب لینے والی ہے۔یہ عالم پیر مر رہا ہے جب تک اس جہان نو کی امامت و قیادت ”مرد مومن کے ہاتھوں میں آتی اس وقت تک یہ انسانیت ان فرنگی مقامروں کے ہاتھوں ہلاکت و بربادی سے دوچار ہوتی رہے گی ضرورت ہے کہ ”مرد مومن“ اٹھے اور ایک ”جہان نو“ کے بانی کی حیثیت سے موجودہ بیمار انسانیت کے دکھوں کا مداوا بن کر اسے ایک نئی زندگی اور توانائی عطا کرے۔

جہان نو ہو رہا ہے پیدا وہ عالم پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ

(بال جبریل،۱۳۰)

اس نئی زندگی اور توانائی کا سرچشمہ علامہ اقبال کے نزدیک قرآن مجید ہے۔جس کے حقائق ازلی و ابدی ہیں۔مرد مومن قرآن وسنت کی تفصیل سے اعلیٰ انسانی معاشرہ قائم کر سکتا ہے جو حریت اور مساوات کی بنیادوں پر قائم ہو۔اقبال کے نزدیک مرد مومن کی زندگی کا نصب العین حکومت الٰہیہ کی تشکیل یعنی اعلائے کلمۃ اللہ ہے۔

کتابیات:

محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء۔

ابوالحسن علی ندوی

انقلاب

علامہ محمد اقبال کا فلسفہ انقلاب ان کے خدا، کائنات، تاریخ، فرد اور معاشرے کے بارے میں حرکی تصورات سے پھوٹا ہے۔انہوں نے خدا، کائنات، تاریخ، فرد اور معاشرے کے بارے میں سکونی تصورات کی حامل مابعد الطبیعیات کو رد کر کے قرآن کے تصور توحید پر ایک ایسی نئی مابعد الطبیعیات کی تشکیل کی جو حرکت و عمل پر اصرار کرتی ہے۔جمود، سکون اور ثبات کے وہ تمام نظریات اقبال نے قرآن کے منافی قرار دیے جو یونانی بالخصوص افلاطون کے نظریہ امثال اور فلسفہ سکون کے تحت مسلمانوں میں در آئے تھے(حکایت فلسفہ،۴۹) اور انہوں نے تصوف اور ترک دنیا کے خیالات اور رجحانات کے ذریعے مسلمانوں میں بے عملی اور دنیا سے بے رغبتی پیدا کی تھی۔اقبال نے ان کو اپنی شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے انہیں قرآن کی روح کے برعکس قرار دیا۔(تاریخ فلسفہ یونان،۱۱۵) علامہ نے اپنے خطبات کے دیباچے کے پہلے جملے میں یہ واضح کر دیا کہ ”قرآن پاک کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ فکر کی بجائے عمل پر زور دیا جائے۔ (تشکیل جدید، دیباچہ) عمل اور حرکت کے وہ مابعد الطبیعیات جس کی تشکیل اقبال نے کی وہ گرچہ ان کی شعریات میں بھی موجود ہے مگر ان کے خطبات میں اس کی واضح طور پر تفہیم ہوئی ہے چنانچہ خطبات کے عنوانات ہی یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ استخراجی منطق پر متشکل ہونے والی تصوری منہاج علم کو قبول کرنے کی بجائے مطالعہ فطرت، مطالعہ تاریخ اور فرد کی اپنی نفسی کیفیات کے مطالعہ سے ایک ایسے ٹھوس حسی منہاج علم کو اساس علم بناتے ہیں جو منطق کے استقرائی اسلوب پر متشکل ہوئی ہو۔لہٰذا اس

استقرائی منہاج علم سے تشکیل پانے والے فکر اور وجدان میں علامہ ایک نامیاتی رشتے کی موجودگی سے مذہبی مشاہدے کی اہمیت کو جتلاتے ہیں (History of Western Philosophy,135) اور مذہب اور علم، فکر اور وجدان اور وجدان کی اعلیٰ صورت وحی میں ایک نامیاتی رشتہ پیدا کر کے مذہبی مشاہدے کو بھی دوسرے عمرانی علوم کی طرح سائنسی ذریعہ علم کے طور پر قبول کرنے کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ اقبال کے پہلے دونوں خطبات کا بنیادی مقصد وحی اور وجدان کو جدید نفسیات اور علوم کے پس منظر میں خود اساس علم کے طور پر پیش کرنا تھا، تا کہ اس کی اساس پر ایک نئی دنیائے علم سامنے لائی جائے اور جدید علوم و فنون کی پیش رفت کے حوالے سے قرآن کے معارف کا مطالعہ کرتے ہوئے علم کی نئی دنیا آباد کی جائے جس کی مابعد الطبیعیات کی اساس خالصتاً قرآن ہو۔

انقلاب کی اصطلاح عام طور پر سیاسی تصور کی جاتی ہے جس کا مطلب یکا یک اور یک لخت کایا پلٹ اور فوری تغیر یا تبدیلی ہے۔ پھر اس تبدیلی کے ساتھ توڑ پھوڑ یا دوسرے لفظوں میں تخریب برائے تعمیر کا تصور بھی شامل ہو جاتا ہے۔ تیسری دنیا کے ممالک میں مارشل لا یا کسی اور طریقے سے حکومت کا تختہ الٹ جانے اور کسی آمر یا نئے حکمران کے تحت حکومت پر براجمان ہونے کو بھی انقلاب سمجھا جاتا ہے۔ انقلاب روس، انقلاب فرانس وغیرہ میں لاکھوں انسانوں کا مارا جانا اور نئی حکومتوں کا قیام بھی انقلاب کہلایا۔ موجودہ دور میں انقلاب کے اس لفظ کی حیثیت ایک فوبیا (Phobian) کے سوا کچھ نہیں سمجھی جاتی کیونکہ سیاسی انقلابات سے عوام جس تبدیلی کی توقع کرتے ہیں وہ بعد میں نظر نہیں آتی۔ انقلاب محض ہاتھوں کی اور چہروں کی تبدیلی تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے اور انقلاب کے نام پر اسی نوع کے چند نئے چہرے سامنے آجاتے ہیں جو پہلے بھی حکومت کرتے رہے ہیں۔ تیسری دنیا بالخصوص پاکستان میں مارشل لاؤں سے لفظ انقلاب چونکہ چپک کر رہ گیا ہے لہٰذا دانشوروں کے ساتھ ساتھ عام آدمی کو بھی اس لفظ سے وحشت محسوس ہونے لگی ہے۔ مگر میں نے چونکہ انقلاب کا اطلاق ایک ایسی ذہنی اور فکری تبدیلی پر کیا ہے جو ایک نئے تہذیبی، تمدنی اور ثقافتی تغیر و تبدل کا باعث ہے۔ لہٰذا انقلاب کے اسی مفہوم کو پیش نظر رکھا جائے جس سے مراد ذہن و فکر اور سوچ میں ایک نئی تبدیلی ہے جو رفتہ رفتہ نئے نظام کا باعث بنتی ہے۔ ارتقا کا لفظ میں نے اس لیے استعمال نہیں کیا کہ ارتقا ایک تصور یا نظام کا خود اس کی اپنی اساس پر ہوتا ہے، مثلاً مغربی طرز تصوریت کا ارتقا، مگر اقبال کسی پرانے نظام کا اپنے افکار پر ارتقا نہیں چاہتا۔ مادی مابعد الطبیعیات کی اساس پر وہ اپنے نظام میں ارتقا نہیں چاہتا بلکہ مادی تصوریت اور مابعد الطبیعیات سے الگ وہ نئے طبیعیات کے انکشافات کی روشنی میں ایک نئی روحانی مابعد الطبیعیات کی اپنے نظام میں تشکیل کرتا ہے جو ارتقا نہیں انقلاب سے عبارت ہے جس کا خاصہ سکون نہیں حرکت ہے لہٰذا جب میں اقبال کا فلسفہ انقلاب کہتا ہوں تو میں انقلاب کو زیادہ بڑے اور وسیع تناظر میں استعمال کرتا ہوں۔ اقبال اسلام کو چونکہ ایک تمدنی اور ثقافتی تحریک سمجھتے تھے لہٰذا میں انقلاب کو اس تمدنی اور ثقافتی تبدیلی سے موسوم کر رہا ہوں جو اقبال فکری، تمدنی، تہذیبی اور ثقافتی سطح پر لانا چاہتے تھے۔ اقبال راتوں رات حکومت کا تختہ الٹ کر اور توڑ پھوڑ کے عمل کو انگیخت کر کے کوئی نظام لانے کے خواہاں نہ تھے بلکہ وہ اصل انقلاب کائنات کے مادی مابعد الطبیعیاتی نظام کے بالمقابل کائنات کے ایسے نئے مابعد الطبیعیاتی نظام کے نقیب بن کر سامنے آئے جس کی اساس روحانی تھی۔ اپنے اس نکتہ نظر کی توجیہ انہوں نے مادہ کے روایتی تصورات کے خلاف نئی طبیعیات کے انکشافات سے کی جن کی روشنی میں مادہ اب محسوس سے غیر محسوس اور ناقابل تحویل سے اب قابل تحویل حالت میں تبدیل ہو گیا ہے۔ اور ذرہ کے پھٹ جانے اور الیکٹرون پروٹون کے انرجی یا توانائی کی صورت میں بدل جانے اور توانائی کے استعمال کے بعد ناپید ہونے سے مادہ کے قابل فنا ہونے کے تصور پر اپنی مابعد الطبیعیات کی اساس رکھی اور کائنات کی اصل مادی کی بجائے روحانی قرار دی۔ اس مابعد الطبیعیاتی فکر میں انقلاب سے اقبال نے مذہب کی توجیہ کی اور مذہب کو استقرائی سائنس کی نئی علمی بنیاد فراہم کی۔ پھر وجدان اور فکر میں ایک نامی رشتے کی تلاش اور مذہبی تجربے کو بھی ہمارے دیگر تجربات کی طرح سائنسی قرار دے کر اقبال نے علم کی ایک نئی شاہراہ دریافت کی۔ یوں اسلام اور اس کے اصول توحید کی اپنے خطبات میں نئی عمرانی، تہذیبی اور تمدنی توجیہات کر کے سماج، ریاست، اور معیشت کے نئے اجتہاد کو اہل پارلیمان کے سپرد کر کے نئی فقہ کی تشکیل کے لیے نئے اصول ہائے فقہ کی

طرف اشارے کیے جن سے ایک نیا عمرانی اور تہذیبی ڈھانچہ تیار کیا جاسکتا ہے۔ یوں یہ فکر اقبال کی معروف معنوں میں مسلم دنیا میں انقلاب کی پیوند کاری ہی تھی جس نے اقبال کی سرزمین کو پاکستان کا روپ دیا اور قائداعظم جیسی عظیم قیادت فراہم کی۔ اس مضمون کا یہی مقصد ہے کہ اس علمی فکری اور تہذیبی انقلاب کو بروئے عمل لانے کے لیے بھی اقبال کی طرف رجوع کیا جانا چاہیے تاکہ ہم اقبال کے تصورات کی روشنی میں پاکستان میں اسلامی انقلاب کی بنیاد رکھ سکیں اور پاکستان ایک جدید اسلامی فلاحی ریاست کے قالب میں اقبال کے فلسفہ انقلاب کی روشنی میں ڈھل سکے اور عالم اسلام اتحاد اور عمل کی نئی اساس پا کر اپنی نشاۃ ثانیہ کی منزل حاصل کر سکے۔

اقبال کی حرکی مابعد الطبیعیات کی اساس وجود مطلق یا خدا کے حرکی تصور پر استوار ہے۔ اقبال ارسطو کی طرح خدا کو "غیر متحرک محرک (The unmoved Mover) تصور نہیں کرتا۔ ارسطو سمجھتا تھا کہ خدا کو غیر متحرک محرک تصور کر کے ہی اسے تمام تر حرکت کا مرکز و منبع قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور اگر خدا کو بھی متحرک تصور کر لیا جائے تو پھر حرکت کا مرکز کسی اور کو تصور کرنا پڑے گا، لہٰذا خدا حرکتوں اور تبدیلیوں کے لمبے سلسلے کی وہ اولین علت ہے جو بذات خود غیر متحرک ہے کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خدا بھی متحرک ہے تو ظاہر ہے کہ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ الوہی حرکت کی کبھی توجیہ و تشریح نہ ہو سکے گی، چنانچہ ارسطو کہتا ہے کہ خدا وہ اولین علت ہے جو کائنات کی حرکت کا باعث ہے، لیکن فی نفسہ حرکت اور تغیر سے ماورا ہے (History of Western Philosophy, 135) مگر جب ارسطو خدا کی حیثیت کو ذہنی یا عقلی قرار دے کر کہتا ہے کہ خدا فکر ہے تو وہ فکر اور اس کے معروض کے حوالے سے خدا کو ایک عمل اور حرکت خود ہی مان لیتا ہے، مجرد فکر کا تو کوئی تصور نہیں ہو سکتا، نہ فکر غیر متحرک اور بے عمل ہو سکتی ہے۔ فکر کا حرکت خاصہ Property ہے اب جب کہ ارسطو خود کہتا ہے کہ خدا تفکر فکر Thinking Thought ہے تو دراصل ارسطو یہ کہنا چاہتا ہے کہ خدا کی فکر خود اس کے اپنے بطون میں ہے اور اس کی حرکت خود اس کی اپنی ذات میں ہے کسی اور شے یا معروض پر اس کی حرکت اور فکر کا مدار نہیں وہ اپنی حرکت کا محرک بھی خود ہے وہ حرکت کے لیے یا فکر کے لیے کسی اور کا محتاج نہیں بلکہ اس کی حرکت اور فکر بذاتہ ہے۔ وہ اپنی فکر اور حرکت پر خود ہی قادر ومختار ہے۔ خدا کو غیر متحرک مان کر بھی چونکہ مسئلہ حل نہیں ہوتا، لہٰذا اقبال کے نزدیک خدا کا تصور بھی حرکی ہے تاہم اس کی یہ حرکت خود اپنی ذات میں ہے، جس کی نوعیت کا وہ خود ہی جاننے والا ہے۔ وہ ارسطو کی طرح حرکت کی علت اولیٰ نہیں بلکہ خود سراپا حرکت اولیٰ ہے وہ اپنا موضوع اور معروض خود اپنی ذات میں رکھتا ہے، لہٰذا اس کی فکر بھی اس کے اپنے مخصوص زمان و مکان میں اس کے ازلی اور ابدی کمال سے متعلق ہے بلکہ اس کے حوالے سے زمان و مکان اور ازلی اور ابدی کی حدود بھی بے معنی ہیں کیونکہ یہ ازل و ابد اور زمان و مکان انسانی فکر کے تراشے ہوئے ہیں جو خدا کے آگے اپنی معنویت کھو دیتے ہیں۔

اقبال کے تصور الہٰ یا تصور ذات باری کے حوالے سے علی عباس جلالپوری نے اپنی کتاب اقبال کا علم کلام میں مفصل بحث کی ہے۔ (اقبال کا علم کلام باب اقبال کا تصور خدا) ذات باری کے ماورائی اور سریانی تصورات یعنی خدا کائنات سے ماورا ہے یا خدا کائنات میں جاری وساری ہے کے حوالے سے علی عباس جلالپوری کے نزدیک اقبال سریانی تصور الہٰ کے قائل تھے تاہم میرا خیال یہ ہے کہ اقبال کو ماورائی اور سریانی تصورات الہٰ کے حوالے سے کسی ایک تصور الہٰ میں بریکٹ کرنا نامناسب ہے اس لیے کہ اقبال کے اپنے تصورات میں سریانی تصورات کی نفی پائی جاتی ہے۔ اقبال نے سریانی اور سامی یا ماورائی تصورات سے الگ خود اسلام کے تصور خدا کو قبول کیا جس میں وہ ایک قادر مطلق، اکمل، مستقل بالذات ہستی ہے جو ہمارا شخصی خدا بھی ہے، اس کائنات سے ماورا بھی ہے اور یہ کائنات اس کے لامحدود امکانات میں سے ایک امکان ہے لہٰذا علی عباس کا یہ کہنا کہ اقبال نے برگساں اور الیگزینڈر کی تقلید میں ارتقائی سریان کا نظریہ پیش کر کے الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید نہیں کی بلکہ وحدت الوجود کے اس سریانی نظریے کو سائنٹیفک صورت بخش دی ہے جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے اقبال کے تصور خدا کی عدم تفہیم پر مبنی ہے۔ اقبال نے سریانیت اور ماورائیت دونوں میں سے کسی کو کلی طور پر قبول نہیں کیا بلکہ قرآن کے تصور الہٰ پر زور دیا جو ماورائیت اور سریانیت دونوں کے تصورات کا بنیادی جوہر اپنے اندر سموئے ہوئے ہے جس کے تحت خدا

ایک کامل واکمل، قادر مطلق، مستقل بالذات، منزہ و ماوراذات ہے جس نے کائنات کو اپنی صفت بدیع کے تحت عدم محض سے تخلیق کیا جو تخلیق کے عمل میں بروز وارتقا پر اپنا انحصار رکھتی ہے، چنانچہ عالم فطرت کو حقیقی انا کی تخلیقی فعالیت کی ایسی تعبیر کہنا جو ارتقا کی موجودہ منزل میں انسانی نقطۂ نظر سے کی جاتی ہے اور جس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جاسکتی اور جس میں فطرت ایک زندہ اور ہر لحظہ پھیلتی ہوئی وحدت نامی ہے جس کی نشوونما پر خارج سے کوئی حد قائم نہیں کی جاسکتی، اس کی کوئی حد ہے تو داخلی، اقبال کا تصور ماورائی تصورات اور سریانی تصورات کے توافق سے وجود میں آیا ہے۔اقبال کو سریانیت اور ماورائیت سے زیادہ دلچسپی قرآن کے تصور خدا سے تھی جو ایک خدائے زندہ اور کائنات کے عمل تخلیق میں مؤثر قوت ہے وہ اپنے بندوں سے الگ تھلگ نہیں بلکہ ان سے گہرا ارتباط رکھتا ہے۔اقبال نے تو وحدت الوجودی تصورات کو قبول نہیں کیا۔ کیونکہ وحدت الوجود میں ہم مرتبہ وجود سے اوپر نہیں اٹھتے جبکہ وحدت الشہود میں ذات کا مرتبہ وجود سے بالاتر پاتا ہے۔(فلسفہ اقبال کے مآخذ ومصادر، سہ ماہی اقبالیات ،۴۰۷)اقبال کے تصور خدا کو ایس ایم رشید نے ہیگل کے تصور مطلق سے اسی طرح مستعار بنادیا ہے(Iqbal's Concept of God-3) جیسا کہ علی عباس جلالپوری نے سریانی اور ماورائی میں الجھادیا ہے حالانکہ ہیگل کے تصور مطلق اور اقبال کے حی وقیوم خدا میں کوئی بھی فکری ہم آہنگی موجود نہیں ۔ ڈاکٹر محمد معروف نے اپنی کتاب ''اقبال اینڈ ہز کنٹمپر یری ویسٹرن ریلجس تھاٹ'' میں بجا طور پر کہا ہے کہ ایس ایم رشید اقبال کے اور ہیگل کے تصورات وافکار کی درست طور پر تفہیم نہیں کرسکا اس لیے کہ ہیگل کے تصور مطلق اور اقبال کے تصور الہ میں کہیں بھی کوئی مماثلت سرے سے موجود ہی نہیں ۔(Iqbal and his contemporary Western Religious Thought, Introduction) خدا کا تصور اقبال کے نزدیک ایک قادر مطلق، اکمل اور مستقل بالذات ہستی کا ہے جو کائنات سے ماورا ہے اور کائنات اس کے لامحدود امکانات میں سے ایک امکان ہے۔یہ کائنات اس کی صفت بدیع کی مظہر ہے۔وہ سراپا حرکت ہے۔اس کی یہ حرکت خود اس کی اپنی ذات پر منحصر ہے جو کسی کمی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس کے حی وقیوم ہونے کی علامت ہے۔وہ زمان ومکان کی قیود وحدود اور ازل اور ابد کی حدود سے بھی ماورا ہے۔یہ زمان ومکان خود اس کی تخلیق ہیں۔اس کی ذات پر ان حدود کا اطلاق نہیں ہوتا۔وہ والاصفات ذات ہے۔صفات بھی پردہ امکان میں رہتی ہیں جب کوئی امکان بدیع سے ظہور پاتا ہے تو اس کی صفت کا اظہار ہوتا ہے اس کی ذات کی طرح اس کی صفات بھی بے ہمہ ہیں۔ان کا بھی کوئی شمار نہیں۔اقبال کے خدا کے اسی حرکی تصور سے کائنات کا حرکی تصور پھوٹتا ہے۔

کائنات جو سراپا حرکت ہے۔خدا کی صفت بدیع کے نتیجے میں عدم محض سے عالم خلق میں آئی ہے۔قرآن پاک نے خدا کو اللہ نور السمٰوت والارض کہا ہے یعنی اگر خدا نے خود کو کسی چیز سے متشخص کیا ہے تو وہ نور ہے۔نور وہ واحد صورت ہے جس میں خدا نے خود کو ظاہر کیا ہے۔خدا کسی منجمد شے کا نام نہیں وہ حرکت اور توانائی اور روشنی میں ظاہر ہے۔اب کائناتی حوالے اور مادی انداز سے مشاہدہ کیجیے تو ایٹم یا جوہر کا ناقابل تقسیم ذرہ جب پھاڑا جاتا ہے تو وہ توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔اس کے اندر متحرک الیکٹرون اور پروٹون اور نہ جانے توانائی کے کتنے مراکز حرکت میں دکھائی دیتے ہیں۔یعنی مادہ اپنے انتہائی ناقابل تقسیم ذرے کے پھٹ جانے میں محسوس مادے سے نامحسوس قوت اور توانائی میں بدل جاتا ہے۔ یہ توانائی جسے جدید طبیعیات پھر نور میں قابل تحویل تسلیم کرتی ہے، اس حقیقت کو ظاہر کرتی ہے کہ کائنات کا وجود خود ایک شمہ نور ہے۔ایک موج نور یا نور کی ایک لہر کائنات کی حقیقت نور ہے۔اب نور خدا اور نور کائنات میں توافق وتطابق دیکھیے کہ کائنات نور خدا ہی کی ایک موج ہے اسی نور کی ایک تجلی طور پر موسیٰ کے لیے ارزانی ہوئی تھی۔خدا سے نور کا صدور کائنات کے قالب میں ڈھل رہا ہے۔کتنی ہی کائناتیں اس خدا کے نور سے مستنیر ہو رہی ہیں یا ہوں گی اور کتنی ہی کائناتیں خود پر تو نور خدا کے سمٹ جانے سے ختم ہوسکتی ہونگی۔اگر خدا سے موج نور کا صدور ہو کر کائنات کے قالب میں مجسم ہونا ایک ایسی حرکت کو ظاہر کرتا ہے جو خدا سے ہی مخصوص ہے گو اس کی نظیر ہی کوئی نہیں۔مگر اس کی تفہیم بھی کوئی مشکل نہیں۔یہی نور تخلیق کائنات کی صورت میں مختلف اشیاء کا صورت گر ہے۔امتداد زمان ومکان صورت گر اشیاء ہے، یہی موج نور جو خود سراپا حرکت ہے اپنے احتراقی، تکثیفی، تکوینی، صعودی، نزولی، عمل اشعاع Radiation اور قانون انتشار سے مختلف

قالبوں میں ظہور پذیر ہوتا اور حرکت سے سکون وثبات کے نظاروں میں بدلتا ہوا نظر آتا ہے۔ جب ہر شے متحرک ہے تو ایک متحرک شے دوسری متحرک شے کو ساکن دیکھے گی اس لیے کہ دونوں ایک ہی قوت اور رفتار سے حرکت میں ہیں۔حرکت صرف اس وقت محسوس ہوگی جب حرکت کی رفتار، اسٹائل اور صورت میں کوئی تبدیلی پیدا ہو۔لہٰذا اقبال کے الفاظ میں سکون محال ہے قدرت کے کارخانے میں،سکون اور سکوت کا کوئی وجود نہیں زندگی انرجی کو جسمیہ میں ذخیرہ کرتی اور ارتقایاب ہوتی ہے۔حرکت کا مشاہدہ اس طور پر بھی کرسکتے ہیں کہ آپ کا وجود ہر لحظہ حرکت پذیر ہے۔ آپ کے خلیات اور عضویے تبدیل ہورہے ہیں۔زمین حرکت میں ہے۔ پہاڑوں کی بھی افزائش ہوتی ہے۔بے جان چیزیں اپنی ٹوٹ پھوٹ سے اپنی حرکت کو ظاہر کرتی ہیں، تاہم حرکت کا عمل ہر جسم کے ساتھ اس کی اپنی کیفیت اور کمیت سے مربوط ہے مگر حرکت ہر شے کا خاصہ ضرور ہے۔

زندگی بھی اسی نور کا خاصہ ہے۔حرکت خود زندگی سے عبارت ہے۔زندگی خود حرکت ہے۔ پہاڑوں میں اگر افزائش کا عمل ہے اور پہاڑ اپنے اوپر یا اپنے بطون میں موجود اشیاء کی افزائش کرتے ہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ پہاڑ بھی زندگی رکھتے ہیں۔ ذرات میں اگر الیکٹرون اور پروٹون حرکت زن ہیں تو وہ ان ذرات کے اندر موجود زندگی کا مظہر ہیں۔انسانی جسم کے عضویے اور خلیے زندگی کرتے اور حرکت پذیر ہوتے ہیں۔زندگی اپنی مختلف سطحوں پر مختلف قالب اور اظہارات رکھتی ہے۔جمادات، نباتات،حیوانات اور انسانوں میں زندگی مختلف درجات اور کیفیات میں حرکت کرتی اور صورتیں بدلتی نظر آتی ہے۔مٹی کا وہ تودہ جو پیالہ بنتا ہے وہ تودے سے پیالے میں ڈھل کر اپنی زندگی بسر کرتا ہے۔ زندگی کی بعض لطیف سطحوں اور درجات کا ہمیں بآسانی علم نہیں ہوتا مگر زندگی ہر شے میں موجزن اور ظہور پاتی اور تبدیلی کے عمل کو جنم دیتی چلی جاتی ہے۔اسی طرح شعور جو زندگی کا خاصہ ہے وہ بھی جمادات نباتات اور حیوانات میں موجود ہوتا ہے اس کی مختلف سطحیں ہوتی ہیں، بعض پتھروں میں چھونے سے تبدیلی واقع ہونے سے بعض پودوں کو چھونے سے ان کے مرجھا جانے اور رنگت بدل لینے سے ان میں شعور کی عکاسی ہوتی ہے۔ شعور بھی تکثیف اور تلطیف ہونے کے عمل سے اپنی مختلف نوعیتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔انسان میں شعور کی ایسی سطح پائی جاتی ہے جس میں امتیاز کرنے محسوس کرنے اور کسی عمل کو کرنے اور کسی سے خود کو روک لینے کی شعوری صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔صدیوں کے تواتر، تسلسل اور عمل سے آدم کی صورت میں جو انسان پیدا ہوا یا خدا نے تخلیق کیا وہ شعور کی جب اس سطح پر آیا کہ اس نے تمیز کرنے کی صلاحیت پیدا کرلی تو اس کا اس کی پہلی سطح پر ہبوط ہوا۔وہ پھل جو اس نے کھایا وہ یہی تھا کہ وہ شعوری سطح پر امتیاز کرنے لگا اور اس نے اپنے اور اپنی جنس مخالف میں امتیاز کیا اور اس کی موجودگی کے امتیاز سے اس عمل کو جنم دیا جس کے لیے اسے جنت سے زمین پر منتقل کردیا گیا۔انسان یا آدم کے شعور کی اس حرکت پذیری سے زمین پر اس کی روئیدگی ہوئی اور اس نے اپنے اور اپنی جنس مخالف کے امتیاز سے یہ شعور حاصل کیا کہ وہ زندگی کو ایک نئے قالب میں حرکت زن کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے، چنانچہ آدم اور حوا کے ذریعے زندگی نئے نئے قالب میں ڈھلنے لگی۔نور، زندگی اور شعور کی یہ حرکت لاتعداد امکانات ظہور میں سے ایک امکان کے واقع ہونے کا عمل ہے، لہٰذا جو امکان ہو جاتا ہے وہ واقعہ بن جاتا ہے۔تقدیر کسی امکان کا وقوع ہو جانا ہے۔ جب کوئی معروض اپنی حرکت میں لاتعداد امکانات غیب سے کسی ایک امکان کے چناؤ سے واقع ہو جاتا ہے تو وہ واقع ہونا اس معروض کی تقدیر اور مقدر ہوتا ہے، یہ مقدر ہے جس کا انتخاب وہ اپنے لامحدود امکانات میں سے کرتا ہے۔لہٰذا تاریخ کسی معروض کا مقدر ہے جو امکان سے وقوع میں آتا ہوا حرکت کرتا ہے۔حرکت کی یہی وہ مابعد الطبیعیات ہے جو فکر اقبال کا خاصہ ہے اور جو اس کے خدا، کائنات اور تاریخ کے حرکی تصور پر اپنی اٹھان رکھتی ہے خدا، کائنات اور تاریخ کے اسی حرکی فلسفے پر اقبال کے تصور فرد اور تصور اجتماع یا معاشرے کی تشکیل ہوتی ہے۔اقبال کی اس حرکی مابعد الطبیعیات میں فرد، خودی اور معاشرہ، بے خودی حرکی ہیں۔خودی اقبال کے نزدیک انسان کی اپنی انفرادیت اور یکتائی کا وجدان ہے جس سے وہ اپنی شناخت حاصل کرتی اور اپنے عمل کا مستقر بناتی اور طے کرتی ہے۔اپنی انفرادیت اور یکتائی کی شناخت کی اقبال کے نزدیک تین منازل ہیں جسے اقبال نے جاوید نامہ میں اور اپنے آخری خطبہ ''کیا مذہب کا امکان ہے'' کے آخر میں بیان کیا ہے۔

زندۂ یا مردۂ یا جاں بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہد اول شعور خویشتن
خویش را دیدن بنور خویشتن
شاہد ثانی شعور دیگرے
خویش را دیدن بنور دیگرے
شاہد ثالث شعور ذات حق
خویش را دیدن بنور ذات حق
پیش ایں نور ار بمانی استوار
حی و قائم چوں خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

(کلیات اقبال فارسی، ۶۰۷)

ان اشعار میں اقبال کے فلسفۂ خودی کی تفسیر موجود ہے۔ خودی یا فرد اپنی شناخت تین سطحوں یا مرحلوں میں کرتا ہے۔ پہلی سطح پر وہ خود اپنی ذات کا مشاہدہ کرتا ہے، اپنی صفات، اپنے اعمال، اپنی آرزوؤں اور امنگوں کی روشنی میں اپنا تجزیہ کرتا ہے۔ اپنی ذات کا عرفان حاصل کرتا ہے کہ خود وہ کیا ہے۔ کیا وہ محض گوشت پوست کا ایک لوتھڑا ہے یا اس گوشت پوست کے لوتھڑے کے سوا کوئی اور چیز ہے جو اس کا تشخص یا اس کی پہچان کرتی ہے۔

فرد یا خودی بھی لامحدود امکانات میں سے ایک امکان کا واقع ہونا ہے جو خدا اپنی صفت بدیع سے وقوع میں لاتا ہے اور خلق کرتا ہے۔ خودی ہماری سرگرمی اور عمل کے مرکز کی حیثیت سے منکشف ہوتی ہے۔ یہی مرکز بنیادی طور پر ہماری شخصیت کا بطن البطون یعنی جوہر ہے۔ اسے ایغو سے موسوم کرنا چاہیے۔ ہماری پسند اور ناپسند، ہمارے فیصلوں اور ارادوں کے پیچھے یہی ایغو کارفرما ہوتا ہے۔ ایغو براہ راست موجود اور حقیقی ہستی کے طور پر منکشف ہوتا ہے۔ ایغو کے وجود کا علم کسی طور استنباطی نہیں ہے بلکہ یہ خودی کا اپنا براہ راست ادراک ہے، یہ وجدان ہے لہٰذا صرف وجدان ہی خودی کے وجود اور اس کے حقیقی ہونے کی سب سے یقینی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

غزالی خودی کو ذہنی حالتوں اور تجربوں سے بالا ایک جداگانہ شے قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں وہ ایک ایسا جوہر ہے جو سادہ (یا بسیط) ناقابل تقسیم اور غیر متغیر ہے۔ انواع و اقسام کے تجربات آتے جاتے رہتے ہیں لیکن روحانی جوہر ہمیشہ جوں کا توں رہتا ہے، لیکن اس تعریف سے ہمیں خودی کی ماہیت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ پہلے تو وہ ایک مابعد الطبیعی وجود ہے اور اسے اس لیے فرض کیا گیا ہے تاکہ اس سے ہمارے تجربات کی توجیہ ہو سکے لیکن کیا ہمارے تجربات اس میں اس طرح جاگزیں ہوتے ہیں جیسے کسی جسم میں رنگ ہو۔ کیا وہ خودی سے ویسا ہی ربط رکھتے ہیں جیسے مادی جواہر سے کیفیات یا خصائص، یقیناً ایسا نہیں ہے۔ ثانیاً جیسا کہ کانٹ بتاتا ہے۔ تجربے کی وحدت پر روحانی جوہر کا بسیط ہونا اور نتیجۃً غیر متغیر ہونا منحصر سمجھا جاتا ہے لیکن اس وحدت سے نہ تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ناقابل تقسیم ہے نہ ہی یہ کہ وہ غیر متغیر ہے۔ ثالثاً یہ نظریہ دوسری یعنی بنی ہوئی شخصیت کے نفسیاتی مظاہر کی توجیہ کرنے سے قاصر ہے۔ اب نفسیات، خودی کو محض انسانی تجربات کا انبار سمجھتی ہے مگر یہ محض انسانی تجربات کا ذخیرہ تو نہیں۔ اقبال خودی کو عقلیت اور تجربیت دونوں سے الگ ہو کر خود انسان کے اپنے باطنی شعور کی گہرائیوں پر توجہ دینے اور وجدان سے کام لینے پر ہی خودی کی ماہیت اور جوہر کے انکشاف کو منحصر تصور کرتے ہیں۔

گرچہ وجدان میں خودی کے اس انکشاف سے اظہار کو بڑی دقتوں کا سامنا ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی، حیات، احساسات اور تاثرات پیہم کا غیر منقطع بہاؤ ہے جو ہمارے اندر ایک تغیر بلا تواتر ہے یہ حرکت محض ہے جو احساسات کی گونا گونی کے پیچھے ایک وحدت کے طور پر موجود ہے جو ان کو آپس میں پرو دیتی ہے اور وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت کی شان پیدا کر دیتی ہے۔

ہمارے متذکرہ صدر بیان کے مطابق خودی بھی ایک حرکت محض ہے جو ہمارے غیر منقطع احساسات اور تاثرات کے پیہم بہاؤ سے عبارت ہے اور جو ہمارے تجربات و احساسات میں ایک ایسی وحدت کے طور پر موجود ہے جو ان کو ایک لڑی میں پرو دیتی ہے اور یوں ہماری ذات

کے تجربات واحساسات شعور کی ایک متحرک وحدت کا نام ہیں جو نت نئے تجربات اوران کے لامحدود امکانات میں واقع ہونے کے عمل تواتر سے عبارت ہیں۔ دوسرے الفاظ میں انسانی خودی بھی شعور کی ایک تخلیقی رو کا نام ہے جو ہر گھڑی اپنے لامحدود امکانات کو وقوع میں لاتی ہوئی آگے بڑھتی ہے۔ خواہش اظہار جس کو آگے بڑھاتی رہتی ہے۔ اس انسانی انا میں ہم خدا کا جلوہ اسی طرح دیکھتے ہیں جس طرح لاتعداد پیالوں میں پڑے ہوئے پانی میں سورج کا جلوہ اس کی صورت اور حدت کے ساتھ دیکھتے ہیں یا موج دریا میں دریا کے طغیان، سیلان اور دیگر مظاہرات کو جلوہ آراد یکھتے ہیں۔ اوپر ہم نے جس طرح زندگی کے بارے میں بتایا کہ وہ جمادات، نباتات، حیوانات اور انسانوں میں سے درجہ بدرجہ صعود کرتی ہوئی آگے بڑھتی ہے اسی طرح شعور بھی اپنے مختلف درجات اور حالتوں سے ترقی اور تنزل کرتا ہوا بڑھتا ہے۔ اس کا دوری چکر کچھ یوں ہے کہ زندگی اور شعور اپنے اولین مبدأ خدا سے صعود کرتا ہے خدا سے نور کی انتہائی لطیف شعاع یا لہر بدیع ہوتی ہے جو آہستہ آہستہ کثیف ہوتی ہوئی نہایت لطیف ذرات نوری میں روشن ہوتی ہے۔ یہ ذرات نوری ذرات باد سے ذرات آب اور پھر ایسے ذرات خاک میں ظہور پاتے ہیں جو نا قابل تقسیم اور نا قابل دید ہیں، یہ ذرات پھر آپس میں تکثیف وتکثیر کے عمل سے ایسے ذرات خاک میں وجود پاتے ہیں جو مختلف اشیاء کی اپنے عناصر سے تخلیق کرتے ہیں۔ یہ تمام عناصر اپنے باہمی میل جول اور تعامل سے زندگی اور شعور کی تخلیق کرتے ہیں۔

زندگی اور شعور کوئی مختلف چیزیں نہیں بلکہ زندگی جوں جوں لطیف ہوتی ہے اس میں شعوری پختگی آتی جاتی ہے اور شعور زیادہ فعال متحرک اور معتبر ہوتا جاتا ہے اور زندگی جوں جوں کثیف ہوتی ہے شعور سست، غیر مستقل اور کم متحرک ہوتا جاتا ہے۔ شعور اور زندگی کا یہ دوری چکر خدا، ذرات یا عالم مادی، جمادات، حشرات، نباتات، حیوانات اور انسانوں سے اعلیٰ اور برگزیدہ انسانوں سے پھر اپنے اصل کی طرف مراجعت کرتا ہے وہ افتراق اور اتصال کی منازل کے درمیان ایک چکر لگاتا رہتا ہے اور شعور زندگی کے پہلو بہ پہلو اپنی منازل طے کرتا ہے۔ چنانچہ انسانی خودی جب اپنے حوالے سے اپنی شناخت کر لیتی ہے تو پھر وہ خودی سے بیخودی، انفرادیت سے اجتماعیت اور انسان سے معاشرہ کی طرف بڑھتی ہے اور تاریخ کے تناظر میں اپنا مقام دریافت کرتی ہے۔ شعور انفرادی سے اجتماعی شعور کی طرف حرکت کرتا ہے اور اپنی پہچان کے لیے اسی طرح معاشرتی اور عمرانی تشکیلات کرتا ہے جس طرح خدا نے ایک مخفی خزانہ سے خود کو انجمن آرائی کی طرف لا کر اپنی پہچان اور جانے جانے کا ایک نظام وضع کیا۔ اس عمرانی اور معاشرتی صورتحال میں انسان کی نئی ضرورتوں، خواہشوں، تمناؤں اور آرزوؤں کی نئی صورتوں نے اس کے اندر ایک تڑپ، سوز محرومی اوران کے حصول کے لیے ایک نئی قوت پیدا کی جس نے اس کے اندر حرکت اور عمل کی قوت کو انگیخت کیا۔ اقبال اس کو عشق کہتا ہے۔ جذب کی آرزو، وصل اور پانے کی تڑپ اور لگن، اس سے انسانی معاشرتی زندگی کا آغاز ہوا، اس کو سب سے زیادہ تقویت نسل انسانی کو قائم رکھنے کی خواہش نے جنم دیا۔

انسانی معاشرت کی اصل اساس ہی انسان کی طرف سے اپنی نسل کو قائم رکھنے اور اسے بڑھانے پر ہے۔ تمام معاشی تگ وتاز، تمام ادارے، تمام ثقافتوں تمدنوں اور تہذیبوں کی نسبت اور ارتقا کی اساس اور انا کی ماحصل نسل انسانی کی بقا اور فلاح ہے۔ ہر مذہب، ہر عقیدہ آدرش اور ادارہ اس وقت تک ہے جب تک وہ نسل انسانی کی بقا اور فلاح کو اپنا نصب العین گردانتا ہے یوں معاشرے کی اپنی مجموعی شخصیت جو بنتی ہے اس کا تشخص اس کی پہچان اور اس کی شناخت انسانی نسل کی فلاح و بقا سے وابستہ ہے۔ لہٰذا کوئی بھی معاشرہ جو انسانوں کے ہی اجتماع پر مشتمل ہے اس وقت تک نافع نہیں ہو سکتا جب تک وہ خود متحرک نہ ہو۔ انسانی معاشرہ کوئی مصنوعی شے نہیں بلکہ یہ انسانوں کا ایک فطری اجتماع ہے جو ان کے وجود اور ان کی ضروریات کی تسکین کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان ایک عمرانی حیوان ہے جو مل جل کر رہنا پسند کرتا ہے بلکہ اپنی بقا کی خاطر مل جل کر رہنے پر مجبور ہے۔ اپنی اپنی جبلی اور فطری احتیاج اور مجبوری کے سبب وہ مختلف اداروں کی تشکیل کرتا ہے۔

اوپر عرض کیا ہے کہ تاریخ کسی معروض کا مقدر ہے جو امکان سے وقوع میں آتا ہوا حرکت کرتا ہے اور تاریخ امکان سے وقوع میں گردش کا عمل ہے اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی عرض کرتے ہیں کہ تاریخ معاشرے

کی گردش کا ریکارڈ بھی ہے۔معاشرہ کے مختلف عناصر اور عوامل جب امکان سے وقوع میں گردش کرتے ہوئے کچھ ریکارڈ چھوڑ جاتے ہیں اور یہ ریکارڈ محفوظ ہو جاتا ہے تو ہم اس ریکارڈ سے اپنی نسلی بقا کے تحفظ اور اس کے ارتقا کو قائم کرنے اور ان کی حرکت کو متوازن اور متواتر رکھنے کے لیے اپنے لیے راستے تراشتے ہیں یوں بائیلنگ بروک کے الفاظ میں تاریخ ہمیں انسانی تہذیب وتمدن کے عروج وزوال کی مثالوں سے فلسفہ پڑھاتی ہے اور ہمیں مختلف مثالوں سے اپنے اردگرد کے اداروں کی درست اور مناسب خطوط پر تشکیل کے لیے راستے بجھاتی ہے یوں تاریخ ایک سائنس سے ایک فن بن جاتی ہے۔اقبال نے تاریخ کو گراموفون ریکارڈ بھی کہا تھا۔مگر تاریخ کو اقبال آدم گر اور مقدر ساز بھی اس لیے کہتا ہے کہ ہم تاریخ کی حرکت سے خود اپنی رفتار کار کا تعین کرتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں۔

اقبال قرآن کے حوالے سے تاریخ کو عالم فطرت کے پہلو بہ پہلو واردات علم کا ایک سرچشمہ قرار دیتے ہیں جو خودی کے استحکام اور ثبات کے لیے عالم فطرت کے ساتھ ایک لازمی ذریعہ ہے۔یوں تاریخ خارج سے آیات الٰہی کا ایک ایسا سرچشمہ ٹھہرتی ہے جو انسان کے انفس وآفاق کے علم کا وسیلہ بن جاتی ہے۔اقبال کے نزدیک تاریخ کا علم استقرائی ہے۔ اس لیے کہ وہ اپنے نتائج مفرد مثالوں سے استنتاج کے ذریعے مرتب کرتی ہے۔استقرائی منہاج اور سوچ کی عادت مسلمانوں میں اسی استقرائی مطالعہ تاریخ نے ڈالی۔اقبال تاریخ کے علم کو تاریخی تعمیمات تک محدود تصور نہیں کرتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید نے تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول قائم کیا۔اسی تاریخی تنقید کے علم نے علم رجال، روایت ودرایت کی جانچ کا اصول رائج کیا۔بہرحال اقبال کے فلسفہ تاریخ میں تاریخ واقعات کا محض ایک مجموعہ نہیں بلکہ وہ آیت الٰہی ہونے کی حیثیت سے خود ایک ذریعہ علم کے طور پر بھی معتبر ہے کیونکہ وہ انسان کی بحیثیت رکن معاشرہ سرگرمی کا معتبر ریکارڈ ہے جو ہمیں استقرا کے ذریعے اپنے ماضی، حال اور مستقبل کے بارے میں نتائج مرتب کرنے کی طرف متحرک کرتا ہے اور امکان سے وقوع میں گردش کرنے والے معروضات کے بارے میں آگاہ کرتا ہے۔یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خدا کا علم امکان کے حوالے سے محض کلیات کا ہے یا جزئیات بھی اس کے احاطہ علم میں موجود ہیں۔اقبال کے اور ہمارے نزدیک امکان چونکہ کلیات پر محیط ہوتا ہے اور کلیات کا علم رکھنے کی بظاہر خدا کے علم میں وقوع کے جملہ امکانات بھی موجود ہیں لہٰذا خدا کے کلیات کے علم میں جزئیات کا علم بھی متحقق ہوتا ہے وہ پورے عالم امکان اور پورے عالم وقوع کو اس کی جملہ جزئیات کے ساتھ جانتا ہے اب امکان کا وقوع کی کسی ایک نوعیت کا انتخاب امکان کا اپنا انتخاب ہے، لہٰذا اس علم کا عالم امکان اور وقوع کو کلی طور پر محیط ہے مگر اس وقوع کے نتائج کا ذمہ دار اپنے امکان کا انتخاب کنندہ ہوگا۔اس کی ذمہ داری جاننے والے پر لاگو نہ ہوگی۔یہ ایک اہم مسئلہ تھا جس کی طرف اشارہ اس کی اہمیت کے پیش نظر لازم ہے۔اب چونکہ امکان کے وقوع کے انتخاب کا توفیق دہندہ بھی خدا ہے لہٰذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا بدی کی توفیق ہی کیوں دیتا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ خدا نے نیکی اور بدی دونوں کو انسان کے سامنے پوری طرح متحقق کر دیا ہے۔برائی کا منبع اس کے بطون میں رکھ دیا ہے اور بدی کی ترغیب دینے والا خارج میں موجود ہے مگر انسان کی فطرت میں نیکی اور بدی میں امتیاز کرنے کی میزان بھی قائم ہے انسان بدی کرتے وقت اور بدی کرنے کے بعد اپنی بدی پر انقباض اور اپنے عمل کے نتائج کے حوالے سے نفرت ضرور محسوس کرتا ہے مگر لالچ، غصہ، حسد کے غلبہ کی وجہ سے اپنے انتخاب کی صلاحیت کو مفلوج کر لیتا ہے جس کے باعث اس کے اندر انتخاب کا عمل متاثر ہوتا ہے۔لہٰذا نیکی کے انتخاب کی، اس کو پسند کرنے کی اور اس پر عمل کر کے خوشی محسوس ہونے کی جبلت انسان کے اندر خود فطرت یا خدا نے ودیعت کی ہے جبکہ گناہ پر انقباض، دکھ اور رنجیدگی کے احساس کی جبلت بھی انسان کے اندر پائی جاتی ہے اور اگر بتقاضائے بشریت کوئی ارتکاب ہو بھی جاتا ہے تو معاشرہ اس کو معاف کرے یا نہ کرے خدا نے اس کے لیے معافی کا دروازہ ہمیشہ کھلا رکھا ہے اس کے باوجود بھی اگر کوئی اس انتخاب کے حق کا غلط استعمال کرتا ہے تو اسی پر اس کی پکڑ ہے۔انتخاب کے حق کے غلط استعمال پر اگر پکڑ ہے تو اس کے صحیح استعمال پر انعامات بھی ہیں۔اب یہ مشیت ایزدی ہے کہ اس نے انسان کا یہ انتخاب مقدر کیا اور اس میں کسی اور کو کوئی کلام نہیں۔

انسانی خودی اور خود انسانی بقا کے لیے معاشرہ ناگزیر ہے کیونکہ انسان معاشرتی اور عمرانی حیوان ہونے کے ناطے الگ تھلگ زندگی بسر

نہیں کر سکتا۔ انسان کے اس مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے انسان نے اپنے آپس کے تعلقات کے لیے مختلف ادارے تشکیل دیئے ہیں جن میں سب سے بڑا ادارہ ریاست ہے بلکہ اصل ادارہ یہی ہے۔ باقی ادارے اس کے ملحقہ ادارے ہیں اور ان کا کام ریاست کے اس ادارے کو ہی باقی رکھنا ہے اور اس کے اندر اعتدال اور توازن رکھنا اور اس کے ارتقا و ترقی کے لیے مختلف منصوبہ جات تشکیل دینا ہے۔ اس ادارے کی سب سے ابتدائی شکل خاندان اس سے اوپر کنبہ یا برادری اور پھر قبیلہ اور سب سے آخر میں قوم اور ملت ہے۔ اقبال نے ریاست کے ادارے کو بھی انصاف اور عدل پر مبنی رکھنے کے لیے بہت بنیادی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اقبال انسانی معاشرے یا ریاست کو انسانی خودی کے ارتقا اور ترقی کے لیے ایک اساسی ترجیحی ادارہ تصور کرتا ہے جو ارتقا یاب اور حرکت پذیر ایک زندہ عضویہ ہے۔ مگر اقبال اپنی فکر کی مابعد الطبعیات کی اساس چونکہ مذہب پر رکھتا ہے اور ریاست اور معاشرہ کی تشکیل میں اسے ایک کلید تصور کرتا ہے۔ سو مذہب کی حقیقت جانے بغیر ہم اس کے تصور ریاست اور مختلف اداروں کے بارے میں اقبال کے رویے کو نہیں جان سکتے، لھٰذا آیئے اقبال کے تصور مذہب پر بھی ایک مختصر سی نظر ڈال لیں۔ اقبال پروفیسر وائٹ ہیڈ کی زبان سے مذہب کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''مذہب عام حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا اور جیسا کہ اس کا حق ہے سمجھ لیا جائے تو اس سے سیرت و کردار بدل جاتے ہیں''۔ (تشکیل جدید، ۳۸)

اس تعریف کو ماننے سے اقبال کی مراد مذہب کے نظام حقائق پر ایمان رکھنا ہے جسے خواجہ فریدالدین عطار کے الفاظ میں ایمان بے منت عقل ایک پرندے کی طرح اپنا بے نشان رستہ دیکھ لیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں اس میں تعقل کا بھی ایک عنصر شامل رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے مذہب کے لیے فکر کا وجود ناگزیر ہے۔ لھٰذا مذہب کے اصول و عقائد کے لیے اقبال کے نزدیک سائنس سے بھی کہیں بڑھ کر کسی عقلی اساس کی ضرورت ہے اسی وجہ سے وائٹ ہیڈ کے نزدیک مذہب کا ہر عہد عقلیت سے عبارت رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت جلد اسلام میں صوفیہ اور متکلمین کی تحریکات نے جنم لیا۔ اقبال کے نزدیک حضور نبی کریم ﷺ کی ذات اقدس کی اس دعا سے کہ اے اللہ مجھ کو اشیا کی اصل حقیقت سے آگاہ کر، عقلی اساسیات کی جستجو اس میں نمودار ہوئی تاہم یہ فلسفہ یونان کی ثقافتی قوت بحیثیت مجموعی قرآن میں ایک محدود بصیرت تک محدود رہی۔ فلسفہ یونان کے استخراجی مزاج سے اسلام کے اپنے استقرائی مزاج تک سفر تمدن اسلامی کی اپنی یافت ہے جس نے مسلمانوں کو مجرد نظریات و تصورات سے ہٹا کر ادراک بالحواس کی طرف راغب کیا اور عقل و ذہن کے ساتھ ساتھ سمع و بصر کی حقیقت کا ادراک بھی دیا اور دو سو سال بعد مسلمانوں میں یہ احساس پیدا ہوا کہ قرآن کی اپنی اصلی روح یونانیت کے خلاف ہے منہاجیات اسلام کی اس بغاوت کی تجسیم غزالی اور ابن تیمیہ کے منطقی منہاجیات میں ظاہر ہوئی۔ اقبال کے نزدیک وجدان اور فکر بالطبع ایک دوسرے کی ضد نہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے دوسرا من حیث الکل ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے اور دوسرے کے سامنے زمانی، گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزاء کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ یوں وجدان اور فکر ایک دوسرے سے مختلف نہیں بلکہ وجدان فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک کانٹ اور غزالی کی طرح فکر نارسا نہیں بلکہ اپنی عمیق ترین حرکت میں موجود لامتناہی تک رسائی کے قابل ہے۔ فکر اپنی ماہیت میں متحرک ہے ساکن نہیں۔ بقید زمانہ فکر اپنی قطعی تخصیصات میں ظاہر ہوتی ہے جس کا ادراک ایک دوسرے کے حوالے سے ہم کرتے ہیں جبکہ زمانے سے ماوراء وہ کل قرآن کے الفاظ میں ''لوح محفوظ'' ہے جس میں علم کے جملہ غیر متعین امکانات ایک حقیقت حاضرہ کی طرح شروع ہی سے موجود ہیں جو زمان مسلسل میں متناہی تصورات کے طور پر ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ یوں لوح محفوظ کے لا متناہی غیر متعینات جو غیر متعین امکانات ہیں زمان تسلسل میں تقید پا کر متناہی سلسلہ ہائے تصورات علم کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں اور اس طرح علم کے بھی ہر عمل میں فکر اپنی متناہیت سے تجاوز کر کے لامتناہیت میں داخل

ہو جاتا ہے اور فکر بالطبع تحدیدات سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اپنی تحدیدات کو توڑنے اور اپنی لامتناہیت سے شادکامی سے ہی فکر میں وہ حرکت پیدا ہوتی ہے جو لامتناہیت سے متناہی اور متناہی سے لامتناہیت کی طرف اسے متحرک رکھتی ہے۔ لھذا مذہبی فکر بھی حرکت کے شعلہ آرزو کی طرح بے قرار ہے جو نارسائیت سے اپنی منتہار سائیت کو پانے کے لیے بے تابانہ حرکت کرتا ہے۔

مذہبی تجربہ جو اس وجدان کی اساس بنتا ہے وہ بھی اپنے خواص حضوریت، کلیت اور صوفی کے لمحہ حال کی یکسانیت و انفرادیت اور اس تجربے کے براہ راست من وعن اظہار کے امکان کی دقتوں کی وجہ سے مشمول کے عیاں ہونے کی بجائے منطقی قضایا کو ہی بیان کرسکتا ہے جس سے اس میں کیفیت کے اظہار کے زیادہ بڑھنے سے احساس کا عنصر زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے لیکن احساس از خود علم کا ایک بڑا منبع ہے لھذا اس مذہبی تجربے میں علمی شان پوری طرح باقی رہتی ہے اور تعقل کے عنصر کی موجودگی سے مشمول کا علم ناممکن نہیں رہتا۔ یوں فکر زمانی اور احساس لازمانی وحدت حقیقت کی دونوں حدود کے درمیان متحرک رہتا ہے۔ لھذا صوفی کے ذات سرمدی سے اتصال سے زمان مسلسل کی یوں نفی نہیں ہوتی کہ وہ اپنے لمحی اور تادیر قائم نہ رہنے والے صوفیانہ مشاہدات کی یکتائی کے باوجود روزمرہ کے محسوسات و مدرکات سے الگ نہیں ہوتی۔ وہ اپنے صوفیانہ یا پیغمبرانہ حال سے بہت جلد طبعی واردات کی دنیا میں واپس آجاتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حصول علم میں صوفیانہ مشاہدات بھی حقیقی اور معتبر ہیں۔ اسی طرح جیسے کہ ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم۔ یوں اقبال کے نزدیک الہامی کتب بالخصوص قرآن بطور ایک سرچشمہ علم کے ایک معتبر ذریعہ علم ہے جو حضور نبی اکرم ﷺ کے مشاہدات روحانی کے احوال کا عالم ہے جو خدا کی طرف سے ان کے قلب پر اتارا گیا۔ اقبال کے نزدیک نبی کی روحانی تجربے سے بازگشت نوع انسانی کے لیے دوررس نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ وہ بازآمد تخلیقی ہوتی ہے۔ نبی اپنی واردات سے واپس آکر زمانے کی قلم رو میں داخل ہوتا ہے تاکہ ساری دنیا کی قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں، مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔ صوفی کے لیے لذت اتحاد آخری چیز ہے جیسا کہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے الفاظ سے واضح ہے کہ وہ افلاک سے کبھی واپس نہ آتے (تشکیل جدید، ۱۹۰) جبکہ نبی کے روحانی تجربے سے ایسی قوتیں اس کے اندر بیدار ہوتی ہیں جو جہان انسان کو دگرگوں کر کے نئی دنیا کو وجود میں لاتی ہیں۔ وہ ایک تمدنی اور ثقافتی قوت کی صورت میں نمودار ہوتی ہیں۔ اقبال نبوت کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتی ہیں اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی یا از سر نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ گویا انبیاء کی ذات میں زندگی کا متناہی مرکز اپنے لامتناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے۔ تو اس لیے کہ پھر ایک تازہ قوت اور زور سے ابھر سکے۔ وہ ماضی کو مٹاتا ہے اور زندگی کی نئی نئی راہیں اس پر منکشف کر دیتا ہے۔ اقبال اپنے تصور سے مذہب کو عقائد اور عبادات کے ایک نظام سے کہیں بڑھ کر ایک ثقافتی اور تمدنی تحریک میں بیان کرتا ہے جو انسان کی ہیئت اجتماعی کی تشکیل اصول توحید پر کرتی ہے اور مذہب کی اس ثقافتی قوت کو توحیدی علم سے مربوط کرتی ہے۔

مذہب کے روایتی تصور سے ہٹ کر اقبال جب اسے ایک ثقافتی علمی تحریک کے طور پر عیاں کرتا ہے تو وہ مذہب کو جامد اور ساکت نظریات و عقائد کا ایک گورکھ دھندا بنا دینے کی بجائے خود اسے ایک حرکت پذیر ارتقا پذیر اور ہر لحظہ نئی آن اور نئی شان رکھنے والی تمدنی، ثقافتی اور علمی رو سے تعبیر کرتا ہے یعنی اقبال کے نزدیک یہ اصول توحید اپنے تمدنی احوال میں مسلسل ارتقا کی طرف حرکت زن رہتا ہے۔ توحید کا بیج اپنے گرد تمدنی اور عمرانی برگ و بار بھی لاتا ہے اور ہر انسانی، زمانی اور عصری صورت حال میں اپنے حکم کی نت نئی نوعیتوں کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اسلام میں اجتہاد دراصل سائنسی توجیہ یا سائنسی استدلال Scientific Reasoning کا نام ہے جو ہم اسلام کے اصول توحید کی اپنے مخصوص زمانی، عصری، انفرادی اور اجتماعی ماحول میں اپنی رہنمائی کے لیے کرتے ہیں تاکہ ہم تیز روز زندگی کے ارتقا میں زندگی بسر کر سکیں۔ اسلام نے علم کے تین ذرائع عالم فطرت، عالم نفس اور عالم تاریخ کو قرار دے کر اس بات کو تسلیم کیا کہ توحید کے اصول کی تعبیر میں ان عوالم کے احوال سے اغماض نہیں برتا جا سکتا۔ لھذا عالم فطرت یعنی طبیعیات کی دنیا، عالم نفس، نفسیات و مشاہدات کی دنیا اور عالم تاریخ یعنی عمرانی، معاشرتی اور سماجی دنیا کے حقائق

کو بھی اجتہاد کی تشریح وتوضیح میں مدنظر رکھنا ازبس ضروری ہے۔اقبال کے نزدیک چونکہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود نہیں بلکہ متحرک حقیقت ہے لہٰذا زندگی بھی ایک حرکت پذیر حقیقت ہے جب زندگی ایک حرکت پیہم کا نام ہے اور اس کے گرد تمام عمرانی، ثقافتی، تہذیبی اور تمدنی ادارے حرکت سے عبارت ہیں تو زندگی بسر کرنے کے اصول اور ضوابط کب ساکت و جامد رہ سکتے ہیں۔لہٰذا وہ اصول جو اسلام نے ابدی، ازلی اور قطعی بھی قرار دیئے ہیں وہ بھی اپنے اندر از خود حرکت، ارتقا اور آگے بڑھنے کا عنصر رکھتے ہیں اور ارتقا کوش رہتے ہیں۔یہ ہے وہ انقلاب جو اقبال نے ساکت و جامد مذہب اور محض عقائد وعبادات کے مجموعہ مذہب کے تصور کے خلاف مذہب کو ایک ارتقا کوش نظام نظریات یا نظام حیات کے طور پر پیش کیا۔اقبال نے اسلام کے اصول اجتہاد کو معاذ بن جبل متعینہ حاکم یمن کے اس مکالمے سے بیان کیا ہے جو ان کا حضور ﷺ سے ہوا، اس میں انہوں نے کتاب اللہ، سنت رسول کے بعد خود اپنی بصیرت کو اسلامی اصول کی تشریح وتعبیر کے لیے استعمال کرنے کا داعیہ ظاہر کیا ہے۔اسلامی فقہ کی تاریخ بھی یہ ظاہر کرتی ہے کہ ائمۂ فقہ نے بھی اس اصول کو خوب خوب استعمال کیا اور اسلامی قانون سازی میں اپنی دینی بصیرت سے اپنے زمانی ماحول کے مطابق اجتہاد سے کام لیا لہٰذا اسلام میں قانون سازی اور امور دینی میں اجتہاد کی ضرورت واہمیت کسی زمانے اور ماحول میں کبھی ساقط نہیں ہوئی بلکہ جوں جوں زندگی گمبھیر اور پیچیدہ انداز سے ارتقا پذیر ہو رہی ہے توں توں اس کی ضرورت واہمیت بڑھ رہی ہے۔یہ اصول اجتہاد ہی ہے جو دوسرے مذاہب کے بالمقابل اسلام کو آج بھی ایک زندہ حقیقت کے طور پر قائم رکھے ہوئے ہے۔لہٰذا اسلام کا اگر آفاقی اور تمام زمانوں اور انسانوں کے لیے دین ہونے کا دعویٰ ہے تو اس کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے اصول اجتہاد کے ذریعے ہر زمان ومکان کے انسان کی احتیاجات سے عہدہ برآ ہو۔اسلام کا اصرار اپنے اصول کی قبولیت اور اس پر عمل پذیر ہونا ضروری ہے۔فروعات پر جو وقتی، زمانی اور ہر تہذیب وثقافت کے اپنے عمرانی ماحول کی صنع ہوتی ہیں اس قدر زور نہ دینا چاہیے جو اسلام کے اصول سے متخالف نہ ہوں۔اسلام کے تقاضوں اور عہد نبوت کی عربی معاشرت کے مابین بھی امتیاز کرنا چاہیے اسلام اپنے ماننے والوں سے اپنے تقاضے پورے کرنے کے لیے اصرار کرے۔عہد نبوت کے عربی معاشرے اور اس زمانے کے مخصوص عمرانی حالات کو اور ظواہرات کو اسلام بنا کر اسے محدود نہ کیا جائے۔حضور ﷺ کی سنت کو عربی معاشرت کی پیروی اور اتباع سے خلط ملط نہ کیا جائے بلکہ حضور ﷺ کی سنت کے اصل مغز یعنی کردار کے خصائص پر اصرار کیا جائے اس لیے کہ عہد نبوت کے ثقافتی، تمدنی اور تہذیبی دوائر زمانی بعد کی بنا پر ارتقا پذیر ہو کر بہت مختلف ہو گئے ہیں۔اس دور کے معاشرتی تقاضوں پر آج کے عہد کو منطبق کرنے کی سعی تاریخ کے پہیے کو الٹا گھمانے کے مترادف ہے اور یہ اسلام کا تقاضا یوں نہیں کہ اسلام تاریخ کو پیچھے کو کھینچنے کی بجائے خود تاریخ کو اپنے اصول پر مرتب کر کے آگے بڑھنے کا نام ہے۔اصل چیز یہ ہے کہ اسلام کے اصولوں اور اس کی روح کو پیش نظر رکھ کر ہم اپنے ہاں تمدنی، ثقافتی، تہذیبی اور عمرانی اداروں کی ایسی تشکیلات کریں کہ جدیدیت کے ساتھ ساتھ اس میں اسلام کی روح واضح طور پر محسوس ہو۔

اس بنیادی نکتہ کی توضیح کے بعد اسلام جس ریاست کی تشکیل کرتا ہے وہ ایک ایسی نظریاتی ریاست ہے جو توحید کے اصول پر استوار ہوتی ہے۔نظریہ توحید اقبال کے نزدیک ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگیوں کی تشکیل کا اساسی اصول ہے۔اسلام کی نظریاتی ریاست نسلی، لسانی، جغرافیائی یا مشترکہ مفادات کے اصول پر تشکیل نہیں پائے گی بلکہ اس کا اصول تشکیل اسلامی نظریہ توحید ہے جس کے مطابق ریاست اور اس کی حکومت خدا کی ایک امانت ہے جہاں اقتدار اعلیٰ خدا کی ملکیت ہے اور خدا کے نائب یا خلیفہ کی حیثیت سے ایک ایسی ہیئت اجتماعیہ کو وجود میں لائیں جہاں خدا کے قانون کی حکمرانی ہو اور اس اسلامی نظریاتی ریاست کے ارکان باہمی مشاورت اور رائے کے ساتھ اپنے اہل رائے منتخب کریں جو ان کے لیے اسلامی عدل وانصاف، پاکیزہ ذرائع معیشت اور صالح معاشرہ وجود میں لائیں۔اقبال اپنی اس ریاست اور ریاست کو چلانے والی مشینری اور نظام کو روحانی جمہوریت کا نام دیتا ہے جو ایک ایسے منتخب پارلیمان کے ذریعے چلائی جائے جس میں اسلامی سیرت وکردار کے حامل اہل رائے اصول اجتہاد کے ذریعے عصری اور زمانی تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر قانون سازی کریں۔اقبال کے نزدیک ایسی منتخب پارلیمان کی قانون

سازی سے اور اسلامی ریاست کی قوت نافذہ سے ایک ایسی فقہ تشکیل پا سکے گی جو ایک طرف تو ہمارے عصری تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکے گی، دوسرے وہ فرقہ واریت کو ختم کر کے ہمارے اجتماعی شعور کی آئینہ دار ہو گی اور ہمارے اندر اتحاد و اتفاق پیدا کر سکے گی۔ اس نظریاتی اسلامی ریاست سے اقبال دو توقعات وابستہ کرتے ہیں ایک یہ کہ اس سے ایسی نظیر قائم ہو گی کہ اسلامی دنیا کی دوسری ریاستوں میں بھی تبدیلی کا عمل شروع ہو گا اور تمام اسلامی ریاستوں میں یہ نظریاتی، روحانی جمہوریت تشکیل پائے گی اور بالآخر اسلامی ریاستوں میں جنم لینے والی یہ جمہوریتیں ایک وفاق کی صورت میں ڈھل جائیں گی اور مسلم دنیا اسلامی نشاۃ ثانیہ کے خواب کی تعبیر پائے گی۔ دوسرا اقبال اس ریاست سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ اسلامی ریاست جو روحانی جمہوریت کا نمونہ ہو گی اپنے غریب عوام کی روٹی کا مسئلہ اسلام کے اصول قل العفو کے ذریعے حل کرے گی۔ زمین اور تمام وسائل ریاست خدا کی ملکیت ہیں۔ لھذا اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ ان وسائل کو چند ہاتھوں میں مرتکز نہ رہنے دے بلکہ وسائل کی منصفانہ اور اور عادلانہ تقسیم کے لیے وقتاً فوقتاً اقدامات کرتی رہا کرے۔ اقبال کے نزدیک وسائل کی منصفانہ تقسیم اور وسائل پیداوار کی عادلانہ تقسیم اور ہر طرح کی جاگیرداری اور سرمایہ داری کا خاتمہ اسلام کی اصل روح کی طرف لوٹنے کا عمل ہے اس کے لیے اسلام نے زکوٰۃ کے ساتھ ساتھ عشر، قل العفو، انفاق اور احسان کا بھی التزام کیا ہے۔ اسلام جب سودی معیشت کی جگہ انفاق اور احسان کی معیشت کو رواج دیتا ہے تو وہ معاشی امتیازات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکتا ہے۔ اقبال کی روحانی جمہوریت پر استوار ہونے والی اسلامی ریاست لوگوں کو تعلیم، علاج، رہائش اور انصاف دینے کی پابند تصور کی جانی چاہیے۔ اس ریاست میں فرد کی انفرادیت کو متشخص کرتے کے ساتھ ساتھ معاشرے کو اجتماعی طور پر بھی توانا کیا جاتا ہے اور ایسے اداروں، جماعتوں اور پریشر گروپوں کی تشکیل کی جاتی ہے جو معاشرے، ریاست اور اس کے ارکان کو آزادی، ترقی اور ارتقا کی طرف کھینچتی رہتی ہے۔ اس کا مقصد معاشرے کو متحرک رکھنا زندگی کو حرکت دیتے رہنا اور ہر دور اور ماحول کے تقاضوں کے مطابق اسلامی نظریے کی روشنی میں اجتہاد کر کے معاشرے کو ہر گھڑی انقلاب سے شاداب رکھنا ہی فلسفہ اقبال کی روح ہے۔

اقبال نے اپنے اس فلسفہ انقلاب کی بنیاد پر ہی یورپ کی وطنی، نسلی اور لسانی تحریکات کی پرورش پانے والی قومیت کے بالمقابل مسلم قومیت کا تصور دیا تھا۔ اس فلسفہ انقلاب کو مسلم قومیت کا منشور قرار دیا اور دنیا بھر کے مسلمانوں کو اس مسلم قومیت کے تصور سے آگہی دی۔ مسلمانوں میں خلافت کے زوال کے بعد ترک وطنی تحریکوں اور عرب نیشنلزم کے توڑ کے ساتھ یہ برصغیر میں ایک قومی نظریے کا بھی رد تھا۔ اس مسلم قومیت کا تعلق وطن، صوبے، نسل، مشترکہ مفادات، معاشی اغراض یا زبان سے نہیں تھا بلکہ اس کی اساس کلمہ توحید تھا۔ اس میں حرم کی پاسبانی کے لیے نیل کے ساحل سے تا بخاک کاشغر ایک ہونے کا درس تھا۔ لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند اقبال نے یہ ولولہ تازہ مسلم قوم کو عطا کیا اور تہران کو عالم اسلام کا مرکز بنانے کی بات کی۔ یہی مسلم قومیت ہندو امپریلزم کے خلاف مسلمانان برصغیر کا سب سے بڑا ہتھیار تھا جس نے انگریز، ہندو اور اس کے مسلمان حاشیہ نشینوں کو شکست سے دوچار کر دیا اور قائداعظم کی قیادت میں مسلمانوں نے پاکستان کو قیام بخشا۔ یوں پاکستان مسلم قومیت کے اصول پر بننے والی ایک نظریاتی ریاست تھی جس کو شروع سے ہی اپنے نظریہ پر قائم ہونا چاہیے تھا مگر ملک میں اقبال کے نظریے اور قائداعظم جیسی قیادت کے فقدان سے یہ ملک جاگیرداروں، وڈیروں، سرمایہ داروں، ملاؤں اور پیروں کی دست برد کا شکار ہو گیا اور پاکستان میں اقبال کے اسلامی نظریے اور مسلم قومیت کے تصور کی حامل حکومت قائم نہ ہو سکی جس کی وجہ سے ملک فرقہ واریت اور نسلی، لسانی، صوبائی اور گروہی عصبیت کا شکار ہو گیا۔ اقبال نے مسلمانوں کے ایک کہنہ مرض کی نشان دہی کرتے ہوئے کہا تھا کہ مسلمانوں میں روشن ضمیری کا فقدان ہے اس کی وجہ اقبال نے یہ بتائی تھی کہ ملت اسلامیہ ملوکیت، ملائیت اور پیری کی کشتہ ہے یعنی مسلمانوں کے مرض کے اسباب خارجی بھی ہیں مگر داخلی اسباب میں ملوکیت، ملائیت اور پیری بڑے اہم ہیں۔ صدیوں سے یہ امراض مسلمانوں کے ملی جسد کو چاٹ رہے ہیں۔ ملوکیت کا حل اقبال نے روحانی جمہوریت کی صورت میں دیا، ملائیت اور ان کی فرقہ وارانہ ذہنیت کے خاتمہ کے لیے پارلیمان کو حق اجتہاد دے کر ختم کر دیا، جبکہ پیری اور تصوف کو اقبال نے عجمی سازش اور گوسفندوں کا فلسفہ کہہ کر رد کر دیا اور

ابن عربی حافظ اور افلاطون کے وحدت الوجودی نظریات سے الگ ہو کر حضرت مجدد الف ثانی کے نظریہ وحدت الشہود سے اپنا قرب ظاہر کیا۔ یوں مسلمانوں کے زوال کی علامت ان تینوں اداروں کو بھی مسترد کر کے نئی راہوں کا تعین کیا اس لیے کہ یہ ادارے اقبال کی نظر میں سکوت، جمود اور سکون کی علامت تھے اور اقبال کے فلسفہ انقلاب کی روح حرکت سے تہی دامن تھے۔ چنانچہ اگر اقبال کی روحانی جمہوریت، مسلم قومیت، روح اجتہاد جو استقرائی سائنسی منہاج پر اپنی اساس رکھتی ہے اور جو منتخب پارلیمان سے وابستہ ہے اور عجمی فلسفہ تصوف کی بجائے اقبال کے فلسفہ خودی اور نظریہ حرکت کو اپنا لیا جائے تو اسلامی دنیا روحانی اور مادی دونوں لحاظ سے ایک انقلاب سے دوچار ہو سکتی ہے۔ خطبات اقبال اور اقبال کی شاعری کا یہی موضوع و مقصود تھا جن کے ذریعے اقبال نے اسلامی ایشیا اور افریقہ کی نئی پود کے اس مطالبے کو پورا کیا کہ اب وقت ہے کہ ہم اسلام کے بنیادی اصول کا جائزہ لیں تاکہ اسلام کو بحیثیت ایک ایسے نظام کے سمجھا جا سکے جس کا خطاب ساری نوع انسانی سے ہے۔ اقبال نے اس کی وجہ مسلمانوں میں بیداری کی تازہ لہر کے ساتھ ساتھ وسط ایشیا میں ہونے والی تبدیلیوں کو بھی گردانا اور اسی اساس پر الٰہیات اسلامیہ پر نظر ثانی کا بیڑا اٹھایا اور یوں مذہب اور سائنس میں نئی ہم آہنگیوں کا ادراک کیا بقول مولانا سعید احمد اکبر آبادی اقبال نے ایک نئے علم کلام یا میری نظر میں ایک نئے فلسفہ انقلاب کی نیو رکھی جو مسلمانوں کے لیے ہی نہیں پوری نوع انسانی کے لیے آیۂ رحمت ہے تاہم اقبال چونکہ حرکت اور انقلاب کے داعی ہیں لہٰذا انہوں نے خود کو جامد اور ساکت نہیں کیا بلکہ اس بات کا اظہار کیا کہ فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ جیسے جیسے جہان علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں کتنے ہی اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں، زیادہ اہم نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض بہر حال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشو و نما پر بااحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔ اقبال کا یہ نقطہ نظر ہی اس کے فلسفہ انقلاب کی روح ہے کہ ہمیں اپنے مذہبی، سیاسی، تمدنی اور عمرانی تصورات کی بااحتیاط فکر انسانی کے ارتقا کے ساتھ نقد و تنقید کرنی چاہیے اور اپنے لیے ہر گھڑی ایک جہان تازہ کی تلاش میں رہنا چاہیے۔ کیونکہ روح حیات ام کشمکش انقلاب ہے۔

کتابیات:

ول ڈیوران، حکایت فلسفہ، ترجمہ مولوی احسان احمد، دار الطبع جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن، ۱۹۳۲ء ☆ نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفۂ یونان، علمی کتاب خانہ، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۰ء ☆ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال لاہور، مئی ۱۹۸۳ء ☆ وحید عشرت، فلسفہ اقبال کے مآخذ و مصادر، اقبالیات سہ ماہی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ☆ علامہ محمد اقبال، تاریخ تصوف (مرتبہ صابر کلوروی) مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۸۵ء ☆ سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۷ء

☆ Russell, History of Western Philosophy, London. George Allan & unwin Ltd.1961, ☆M.S.Raschid، Iqbal's concept of God, Kpl London, 1981. ☆Muhammad Maruf, Iqbal and his contemporary Western Religious Thought, Iqbal Academy, Lahore, 1987.

وحید عشرت

انور شاہ کشمیری

آپ کا نام محمد انور تھا۔ علامہ انور شاہ کشمیری کے نام سے معروف ہوئے۔ وہ ۲۷ شوال ۱۲۹۲ھ/ ۲۶ نومبر ۱۸۷۵ء کو وادی کشمیر کے ایک گاؤں ددھورا (رجال اقبال، ۲۵، بعض کے نزدیک دوداں (حیات انور، ۱۳۳) درداں تاج الدین مدنی، ۱۹) میں پیدا ہوئے۔ بعض کے نزدیک گاؤں کا اصل نام دودران ہے (حیات انور، ۹) بقول محمد ازہر قیصر

فرزند انور شاہ، معارف، شمارہ ۳، ج ۱۰۰، ص ۱۸۴) لیکن گزٹ کشمیر سے اس نام کی تعیین و تشخیص نہیں ہو سکی۔ گزٹ میں ایک قصبہ دودا (Doda) کا ذکر ہے جو صوبہ کشتواڑ میں واقع ہے۔ دوسرا نام دیور (Dewar) کا ذکر ہے جو وادی لولاب کے مشرق میں لال پور کے جنوب میں واقع ہے۔ انور شاہ کے والد سید محمد معظم عالم دین اور سلسلہ سہروردیہ کے شیخ طریقت تھے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ بعد میں عربی صرف و نحو، فقہ، اصول فقہ کی تعلیم مولانا غلام محمد سے حاصل کی۔ ۱۳۰۵ھ سے ۱۳۰۸ھ/ ۱۸۸۸۔۱۸۹۱ء تک بعض علما سے درس نظامی کی چند کتابیں پڑھیں۔ ۱۳۱۰ سے ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۲۔۱۸۹۷ء تک دارالعلوم دیوبند سے مروجہ علوم میں سند فراغت حاصل کی۔ مولانا رشید احمد گنگوھی سے روایت حدیث کی اجازت بھی ملی۔ دیوبند کے بلند پایہ اساتذہ محمد قاسم نانوتوی، احمد علی محدث اور فیض الحسن سہارنپوری سے فیض حاصل کیا۔

دیوبند سے فراغت کے بعد ۱۳۱۴ھ/ ۱۸۹۷ء کو دہلی میں مدرسہ عبدالرب دہلوی میں تدریسی خدمات شروع کیں۔ ۱۳۱۵ھ سے ۱۳۲۰ھ۔۱۸۹۸ء سے ۱۹۰۲ء تک مدرسہ امینیہ دہلی میں مدرس رہے۔ ۱۳۲۰ھ۔۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۶۔۱۹۰۹ء تک کشمیر میں مقیم رہے۔ ۱۹۰۶ء۔۱۹۰۷ء کو حج بیت اللہ سے مشرف ہوئے۔ واپسی پر بارہ مولا کشمیر میں مدرسہ فیض عام کی بنیاد رکھی۔ ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء تک تنظیمی اور تدریسی امور میں مصروف رہے۔ ۱۳۲۷ھ سے ۱۳۴۵ھ/ ۱۹۱۰ء۔۱۹۲۷ء تک دارالعلوم دیوبند میں علوم دینی کی تدریس خاص طور پر درس حدیث میں نام پیدا کیا۔ ۱۳۳۴ھ سے ۱۳۴۵ھ تک صدر مدرس رہے۔ ایک ہزار طلبہ نے استفادہ کیا اور ۸۰۹ طلبہ درس حدیث میں شامل ہوئے (تاریخ دارالعلوم دیوبند، ۹۴) دارالعلوم دیوبند سے مستعفی ہو کر جامعہ اسلامیہ ڈابھیل (سورت) میں تدریسی خدمات انجام دیں۔ ۳۰ صفر ۱۳۵۲ھ/ ۲۹ مئی ۱۹۳۲ء کو فوت ہوئے اور دیوبند میں مدفون ہوئے۔ انور شاہ صرف و نحو، بیان و معانی، شعر و ادب، منطق و فلسفہ، لغت، فقہ، اصول فقہ، کلام و تصوف تاریخ و رجال، طبقات و سیر، حدیث، اصول حدیث، غرض ہر فن میں مجتہدانہ بصیرت رکھتے تھے۔ (معارف، ج ۱۰۴، نمبر ۳)۔

علامہ انور شاہ کے اساتذہ میں سے مولانا محمود الحسن، خلیل احمد، محمد اسحاق امرتسری، رشید احمد گنگوہی، شیخ حسین الجسر طرابلسی نامور ہیں۔

ان کے شاگردوں میں سے عبدالقادر رائے پوری، قاری محمد طیب، مناظر احسن گیلانی، مفتی محمد شفیع، محمد منظور نعمانی، محمد ادریس کاندھلوی، سعید اکبر آبادی، فیوض الرحمٰن، وغیرہ کے نام سر برآوردہ ہیں۔ سید سلیمان ندوی نے ان کی وفات پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا: ''وہ وسیع النظر، قوت حافظہ اور کثرت حفظ میں بے مثال تھے۔ علوم حدیث کے حافظ، نکتہ شناس، علوم ادب میں بلند پایہ، معقولات میں ماہر، شعر و سخن سے بہرہ مند، زہد و تقویٰ میں کامل تھے۔ ان کو زندہ کتب خانہ کہنا بجا ہے (علامہ انور شاہ کشمیری اور ان کی علمی خدمات، ۴) علامہ علی مصری حنبلی دیوبند میں تشریف لائے اور انور شاہ سے حدیث کا درس سنا۔ سوالات کیے، مولانا محمد صاحب انوری لکھتے ہیں کہ علامہ علی نے کہا: ''میں نے خود مصر میں کئی سال حدیث شریف کا درس دیا ہے۔ میں نے شام سے لے کر ہند تک اس شان کا کوئی محدث اور عالم دین نہیں دیکھا۔ میں نے ان کو ہر طرح سے بند کرنے کی سعی کی لیکن ان کا استحضار علوم اور تیقظ حفظ وایقان، ذکاوت اور وسعت نظر سے میں حیران رہ گیا (حیات انور، ۳۱۵)۔

ان کی ۲۵ کتب و رسائل تو شائع ہو چکی ہیں اور کچھ غیر مطبوعہ ہیں۔ وہ تعلیقات و حواشی پر مشتمل ہیں۔ تالیفات کے عمومی موضوعات قرآن، حدیث، فقہ، تاریخ اور سیرت سے متعلق ہیں۔

۱۹۴۱ء کو لاہور میں جمعیۃ العلمائے ہند کا تیسرا جلسہ منعقد ہوا جس میں سید انور شاہ نے شرکت کی۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی ان کو پہلے سے پہچانتے تھے کیونکہ لدھیانہ میں ان سے ملاقات ہو چکی تھی۔ انہوں نے علامہ اقبال سے ان کا تعارف کرایا۔ لاہور میں ان کے قیام کے دوران میں ملاقاتیں ہوتی رہیں۔ (اقبال کی صحبت میں، ۱۲۶)۔

۱۲ مارچ ۱۹۲۵ء کو انجمن خدام الدین کی سرپرستی میں سالانہ اجلاس ہوا۔ اس میں سید انور شاہ نے بھی شرکت کی۔ علامہ نے اپنے خط میں انہیں اور دوسرے سر برآوردہ علماء کو ۱۳ مارچ کو شام کے کھانے پر مدعو کیا۔ (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۲، ص ۵۸۰)۔ کھانے کے بعد ختم نبوت اور قتل مرتد پر گفتگو ہوئی۔ شاہ صاحب نے علامہ کے سوالات و شبہات کا مدلل جواب دیا (حیات انور، ۱۴۴۔۱۴۵)

۱۹۲۸ء میں آل انڈیا اورینٹل کانفرنس کا اجلاس لاہور میں منعقد ہوا۔ علامہ اقبال نے شعبہ عربی و فارسی کی صدارت کی اور خطبہ

ارشاد کیا۔ اس خطبے کی تیاری میں علامہ اقبال نے خطوط لکھ کر انور شاہ سے استفسارات کیے تھے۔ (اقبال کی صحبت میں، ۱۳۹)۔

علامہ اقبال کو مسئلہ زمان و مکان سے بہت دلچسپی تھی۔ سید انور شاہ نے عراقی سے منسوب ایک رسالہ غایۃ الامکان فی درایۃ المکان بھیجا۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ حدیث لاتسبوا الدھر میں دھر (Time) کے متعلق دنیائے اسلام کے جید ترین محدثین وقت سے میری خط وکتابت رہی ہے (انوار اقبال، ۲۵۵)۔ سید انور شاہ نے چند ورق پر محیط منظوم رسالہ بہ عنوان ضَربُ الخَاتم عَلٰی حُدُوثِ العَالَم، علامہ اقبال کی خدمت میں ارسال کیا۔ وہ لکھتے ہیں:

''فلسفہ میں بھی ان کو اس درجہ درک و بصیرت اور اس کے مسائل پر اس قدر گہری نگاہ ہے کہ حدوث عالم پر انہوں نے جو کچھ لکھ دیا ہے، حق یہ ہے کہ آج یورپ کا بڑے سے بڑا فلسفی بھی اس مسئلے پر اس سے زیادہ نہیں کہہ سکتا (حیات انور، ج۱ص۱۹۱)۔ سعید احمد اکبر آبادی کا بیان ہے کہ علامہ اقبال نے رسالے میں موجود چار اشعار پر نشان لگا کر فرمایا کہ وہ ان کا مفہوم نہیں سمجھے۔ آپ شاہ صاحب سے دریافت کر کے مجھے لکھیں۔ سعید احمد کا بیان ہے کہ میں نے انور شاہ صاحب سے گزارش کی۔ انہوں نے فارسی میں ان مطالب کو لکھ کر دیا اور میں نے علامہ اقبال کی خدمت میں یہ خط پہنچا دیا (حیات انور، ۱۹۲)۔

ڈاکٹر نکلسن نے پیام مشرق پر تبصرہ کیا۔ اس کا ترجمہ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی نے سالنامہ نیرنگ خیال ۱۹۲۳ء میں شائع کیا۔ سید انور شاہ نے اس تبصرے کے جواب میں عربی زبان میں کتاب، عَقیدَۃُ الاسلام فی حیاۃ عیسی علیہ السلام لکھی اور علامہ اقبال کو بھی بھیجی (اقبال کی صحبت میں، ۱۳۸)۔

علامہ سید انور شاہ نے انتظامیہ دار العلوم دیوبند سے اختلاف کی بنا پر استعفا دے دیا۔ علامہ اقبال نے انہیں تار دیا کہ وہ لاہور آ جائیں۔ یہاں وہ شاہی مسجد کے خطیب اور اسلامیہ کالج میں علوم اسلامیہ کے صدر ہوں۔ لیکن وہ تار پہنچنے سے پہلے ڈابھیل (سورت) جانے کا وعدہ کر چکے تھے۔ سعید احمد اکبر آبادی علامہ اقبال سے اپنی ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال نے فرمایا۔

''دنیا کے موجودہ اور بین الاقوامی، سیاسی اور سماجی احوال و ظروف نے ایسے مسائل پیدا کر دیے ہیں جن کا حل فقہ کی جدید تدوین میں ہے۔ مجھ کو پورا یقین ہے کہ اس کام کو میں اور شاہ صاحب دونوں مل کر کر سکتے ہیں۔ ہم دونوں کے علاوہ اور کوئی شخص اس وقت عالم اسلام میں ایسا نظر نہیں آتا جو اس عظیم الشان ذمہ داری کا حامل ہو سکے'' (حیات انور، ۱۹۲)۔

علامہ سید انور شاہ مسئلہ ختم نبوت کے مقدمہ میں بیان دینے کے بعد ۱۴ اگست ۱۹۳۲ء کو بہاولپور آئے اور پانچ دن بیان دیتے رہے۔ بیان کے بعد لاہور گئے۔ صبح کے وقت آسٹریلیا مسجد میں وعظ فرماتے رہے۔ علامہ اقبال بھی اس مجلس میں شریک ہوئے۔

کتابیات:

اختر راہی، ڈاکٹر اقبال اور مولانا انور شاہ کشمیری، مطبوعہ اقبالیات کی مختلف جہتیں مرتبہ یونس جاوید، لاہور، ۱۹۸۸ء ☆ اعجاز الحق قدوسی، اقبال اور علمائے پاک وہند، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال، اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۶۰ء ☆ تاج الدین مدنی، علامہ انور شاہ کشمیری اور ان کی علمی خدمات، تخت نصرتی کرک (سرحد) ۱۹۹۱ء ☆ رضوان اللہ، انور شاہ کشمیری اور ان کے علمی کارنامے ☆ عبد الحلیم، امام العصر علامہ محمد انور کشمیری، مطبوعہ معارف نمبر ۳، جلد ۱۰۰ ☆ عبد الحی، نزھۃ الخواطر وبھجۃ المسامع والنواظر، ج۸، لکھنو ۱۲۸۸ھ ☆ عبد الرشید ارشد، بیس بڑے مسلمان، مکتبہ رشیدیہ، لاہور، ۱۹۷۰ء ☆ عبد الرؤف عروج، رجال اقبال، نفیس اکیڈیمی، کراچی ۱۹۸۸ء ☆ عزیز الرحمن، تذکرہ مشائخ علمائے دیوبند، قرآن محل، کراچی، ۱۹۶۴ء ☆ فیوض الرحمن، مشاہیر علمائے دیوبند، مکتبہ عزیزیہ، لاہور، ۱۹۷۶ء ☆ محبوب احمد رضوی، تاریخ دار العلوم دیوبند، ۱۹۷۷ء ☆ محمد ازہر قیصر، حیات انور، دیوبند، ۱۹۷۷ء ☆ محمد طیب قاری، تاریخ دار العلوم دیوبند، دار الاشاعت، کراچی، ۱۹۷۳ء ☆ محمد یوسف بنوری، نسخۃ العنبر فی ھدی الشیخ الانور، کراچی، ۱۹۹۹ء ☆ محمد عبداللہ، اللغۃ العربیہ فی باکستان، منشورات

وزارۃ التعلیم، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء ☆ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۲ء ☆ مجلہ صحیفہ، اقبال نمبر، حصہ اول، مجلس ترقی ادب، جولائی اکتوبر، ۱۹۷۷ء ☆ مجلہ نقوش، شخصیات نمبر، حصہ دوم، ادارہ فروغ ادب، لاہور۔

ظہور الدین احمد

انوری

علی نام، اوحد الدین لقب، باپ کا نام وحید الدین محمد تھا۔ وہ دشت خاوران میں شہر ابیورد کے ایک گاؤں میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے متداولہ علوم میں اپنی فضیلت کا ذکر ایک قطعہ میں بیان کیا ہے (دیوان انوری، مرتبہ، سعید نفیسی، ۴۳۹) وہ فلسفہ، منطق، موسیقی، ریاضی اور نجوم میں مہارت رکھتے تھے۔ ایک اور قصیدہ میں اپنی ذاتی خوبیوں کا ذکر کیا ہے (دیوان انوری، مرتبہ، سعید نفیسی، ۲۲۱۔۲۲۳) وہ، انشاپردازی، نرد و شطرنج بازی اور ہجو و ہزل میں بھی مہارت رکھتے تھے۔ وہ قصیدہ سرا کی حیثیت سے سلطان سنجر سلجوقی (م ۵۵۲ھ) کے دربار سے منسلک ہوئے۔

ان کی زندگی کے دو تین واقعات مشہور ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے۔ ۵۴۸ھ میں سلطان سنجر غزوں کے ہاتھوں گرفتار ہوا تو انوری نے خاقان سمرقند کے نام، اشکہای خراسان، کے نام سے قصیدہ لکھا۔ انوری ۵۸۵۔۵۸۷ھ کے درمیان کسی سال فوت ہوئے۔

انوری بلند پایہ قصیدہ سرا شاعر ہوتے ہیں۔ ان کے ممدوحین میں عظیم الشان بادشاہ، حکمران، وزراء اور قضاۃ شامل ہیں۔ وہ بعض کی مدحت سرائی پر مجبور تھے۔ بعض کی تعریف ان کے فضائل علم و عمل کی وجہ سے کی ہے۔ مدحیہ قصائد زبان کی پختگی کے ساتھ ادبی محسنات سے مزین ہیں۔ بعض موضوعاتی قصائد بھی ہیں جن کی بدولت انہیں ادبی دنیا میں کمال شہرت حاصل ہوئی مثلاً:

اشکہای خراسان، سوگند نامہ، فراقنامہ، ایک قصیدہ جس میں خالق و تخلیق کائنات کا ذکر ہے۔ ایک اور قصیدہ جس میں قضا و قدر اور جبر و اختیار کے مسائل کو موضوع سخن بنایا ہے۔

انوری اپنے قطعات کی وجہ سے بھی قدر و تحسین کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔ بعض ایسے موضوعات ہیں جو آجکل کے معاشرے پر منطبق ہوتے ہیں۔ اسی لیے ان میں سے بعض علامہ اقبال کو پسند آئے اور انہوں نے بعض کو اپنے کلام میں اپنا لیا۔ مثلاً انوری کی ایک نظم ہے جس میں انہوں نے لکھا ہے کہ حکمران یا بادشاہ اگر خراج و عشر وصول کرتا ہے تو وہ بھی گدا ہے (دیوان انوری، ۵۴۸)۔ علامہ اقبال نے ایک قطعہ میں گدائی کے زیر عنوان ان مطالب کو منظوم کیا ہے۔ (بال جبریل ۱۱۶۔۱۱۷/۲۰۸۔۲۰۹)

مانگنے والا گدا ہے صدقہ مانگے یا خراج
کوئی مانے یا نہ مانے میر و سلطاں سب گدا

اقبال نے دیوان انوری کا اچھا خاصا مطالعہ کیا ہوا تھا۔ چنانچہ انہوں نے اپنے کلام میں انوری کے بعض اشعار کو تضمین کیا ہے مثلاً باقیات اقبال، نظم نالہ یتیم میں مندرجہ ذیل شعر (باقیات، ۳۷)

ای مسلماناں فغاں زیں دور چرخ چنبری

(دیوان انوری، ۳۶۹)

بال جبریل کی ایک نظم مولیتی میں مندرجہ ذیل شعر: (۱۵۱/۴۴۳)

اینکہ می بینم بہ بیداری است یا رب یا بخواب

(دیوان انوری، ۲۵)

اپنے ایک مقالہ، تصوف وجودیہ، میں ایک لفظ "شمن" کی تشریح کے لیے انوری کے مندرجہ ذیل شعر سے استدلال کیا ہے (مقالات اقبال، ۲۴۴)۔

تا سجدہ برد ہیچ شمن ہیچ صنم را

(دیوان انوری، ۸)

ضرب کلیم میں پر علامہ نے اپنی ایک غزل میں بھی انوری کا ذکر کیا ہے لکھتے ہیں:

نایاب نہیں متاع گفتار
صد انوری و ہزار جامی

(کلیات اقبال اردو، ۵۵۰)

علامہ اقبال نے پیام مشرق کے دیباچہ میں بھی (ص، ۱۱) امیر معزی کے ساتھ انوری کا ذکر کیا ہے کہ جرمن شاعر بوڈن سٹاٹ نے اس سے استفادہ کیا ہے۔

کتابیات:

انوری، اوحد الدین، دیوان انوری، مرتبہ محمد تقی مدرس، بنگاہ

ترجمہ ونشر کتاب، تہران، ۱۳۳۶ھش ☆انوری، اوحدالدین، دیوان انوری، مرتبہ سعید نفیسی موسسہ ومطبوعاتی پیروز، تہران، ۱۳۳ھش ☆ذبیح اللہ صفا، تاریخ ادبیات در ایران، اشاعت سوم، کتابفروشی، امیر کبیر، تہران

ظہورالدین احمد

اورنگ زیب عالمگیر

علامہ اقبال جنہوں نے برصغیر کی سیاسی اور تمدنی تاریخ کا نہ صرف گہرا مطالعہ کیا بلکہ اپنے حیات آفریں افکار اور موثر کردار سے انہوں نے اورنگ زیب کے خلاف چلائی گئی مہم پر عمیق نگاہ ڈالی اور متعلقہ واقعات کو تاریخ کے صحیح تناظر میں دیکھنے اور ان کا غیر جانبدارانہ تجزیہ کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے اس ضمن میں اورنگ زیب کے متعلق متعدد بیانات میں اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ اقبال نے جس نقطہ نظر سے اورنگ زیب کے کردار کی تائید کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے افکار اور ورنگ زیب کا کردار ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں۔ دونوں کا طریق کار اگرچہ مختلف تھا لیکن دونوں کا نصب العین ایک ہی تھا اور وہ یہ کہ دونوں برصغیر میں اسلامی تحریک کا احیاء اور استحکام چاہتے ہیں۔

سترھویں صدی میں اورنگ زیب ایک عظیم مسلمان بادشاہ ہوتے ہوئے اپنا یہ فرض سمجھتا تھا کہ وہ برصغیر میں اسلامی قوانین کو نافذ کرے۔ بیسویں صدی میں اقبال کے پیش نظر بھی یہ حقیقت تھی کہ اگر مسلمانوں میں اسلامی تشخص کو قائم نہ کیا گیا تو وہ وسیع ہندو تمدن میں ایک اقلیت ہونے کی بنا پر جذب ہو جائیں گے۔ اورنگ زیب اور اقبال کے طرز عمل سے واضح ہوتا ہے کہ ان کی منزل ایک ہی تھی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی مادی اور معنوی قوتیں اسی ایک اعلیٰ مقصد کے حصول کے لیے صرف کر دیں۔ جس طرح اورنگ زیب کا عقیدہ تھا کہ شریعت کی حفاظت شمشیر سے ہو سکتی ہے (الشرع تحت السیف) اسی طرح اقبال کا نظریہ تھا کہ ''مذہب قوت کے بغیر محض ایک فلسفہ ہے''۔

اورنگ زیب پر ضخیم اور جامع کتاب لکھنے والا فاضل مورخ جادو ناتھ سرکار اورنگ زیب کی اسلامی تحریک کے متعلق رقمطراز ہے کہ: ''ہندوستان میں اس دور حکومت (یعنی اورنگ زیب کے عہد) میں مستقبل کے لیے یہ اسلام کی آخری تحریک تھی''۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مورخ اورنگ زیب کے بعد تیموری سلطنت کی تباہی و بربادی اور مسلمانوں کے سیاسی و اخلاقی زوال کو برصغیر میں اسلامی تحریک کے مکمل خاتمہ سے تعبیر کرتا ہے۔ حالانکہ اورنگ زیب کے بعد شاہ ولی اللہ نے اسلامی تحریک کو اپنے فکر و تدبر سے زندہ رکھنے کی سعی بلیغ کی۔ بنگال کے نواب سراج الدولہ اور سلطان ٹیپو شہید نے میسور میں اسلامی مملکت کی بقا اور اسلامی سیرت کے احیاء کے لیے اپنی جان قربان کر دی۔ اگرچہ برصغیر میں مسلمانوں کی حکومت کا عظیم محل سازشوں کی آگ میں جل کر خاکستر ہو گیا، لیکن اسی خاکستر سے ایسی چنگاریاں بھی اٹھتی رہیں جنہوں نے مسلمانوں کے افسردہ دلوں میں کسی نہ کسی طرح اپنی بازیابی کے شعور کی حرارت کو محفوظ رکھا۔ علامہ اقبال کی کوششوں کا ہدف بھی ''آتش رفتہ'' کا سراغ ہی رہا جسے انہوں نے کھوئے ہوؤں کی جستجو سے جا بجا تعبیر کیا:

میں کہ مری غزل میں ہے آتش رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگذشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

انہوں نے کبھی اسے ''نوائے رفتہ'' کا نام بھی دیا۔

غزل سرائے و نواہائے رفتہ باز آور

(زبور عجم، ۳۹۸)

اسی کیفیت کو انہوں نے اپنی زندگی کے آخری لمحات تک پیش نظر رکھا اور اسے ''سرود رفتہ'' سے بھی موسوم کیا:

سرود رفتہ باز آید کہ ناید

(ارمغان حجاز، ۸۹۴/۱۲)

اس طرح اسلامی تحریک کا عمل اس کے تحقق پذیر ہونے تک جاری رہا۔ اس عمل پر اورنگ زیب کے حوالے سے اقبال کے بیانات کا مطالعہ اور تجزیہ ضروری ہے۔ اقبال نے ۳۰ مارچ ۱۹۱۰ء کو عطیہ بیگم کے نام خط میں لکھا:

''میں ۲۳ کو حیدر آباد سے لاہور کے لیے روانہ ہوا۔ چار دن کا سفر ہے۔ واپسی پر مجھے حضرت عالمگیر رحمتہ اللہ علیہ کے مزار پرانوار پر بھی حاضر ہونا تھا۔ حضرت عالمگیر پر ایک ایسی وجد انگیز نظم لکھوں گا کہ اردو والوں نے آج تک نہ دیکھی ہوگی۔'' (اقبال نامہ، حصہ دوم، ۱۳۶)

مندرجہ بالا عبارت میں اقبال نے اورنگ زیب کا نام نہایت

احترام سے لیا ہے۔اس کی قبر کو مزار پر انوار کہا ہے۔مزار پر حاضر ہونا اپنے لیے لازم قرار دیا ہے۔اس کے بارے میں ایک غیر معمولی نظم لکھنے کا تہیہ کیا ہے۔بتاریخ ۷اپریل ۱۹۱۰ء عطیہ بیگم کو پھر خط میں لکھا:

"ایسا محسوس کرتا ہوں کہ کسی نے میری شاعری کا گلا گھونٹ دیا ہے اور میں محروم تخیل کر دیا گیا ہوں۔ شاید حضرت عالمگیر رحمتہ اللہ علیہ پر جن کے مرقد منور کی میں نے حال ہی میں زیارت کی سعادت حاصل کی ہے میری ایک نظم ہوگی جو میرے آخری اشعار ہوں گے۔اس نظم کا لکھنا میں اپنا فرض سمجھتا ہوں۔ میرا خیال ہے اگر مکمل ہوگئی تو کافی عرصہ تک زندہ رہے گی" (اقبال نامہ،حصہ دوم،۱۳۶)

اس عبارت میں بھی اقبال نے اورنگ زیب کا حد درجہ احترام ملحوظ رکھا ہے۔وہ اس پر نظم لکھنے کے لیے بے قرار ہیں اور اس نظم کا لکھنا اپنا فرض سمجھتے ہیں، نیز اس نظم کے اثرات کو دیرپا تصور کرتے ہیں۔ یہاں دیکھنا یہ ہے کہ علامہ نے وہ کونسی نظم لکھی ہے جو غیر معمولی ہے۔اردو والوں نے ایسی نظم کبھی نہیں دیکھی ہے۔اس کا لکھنا اقبال پر فرض ہے۔وہ ان کے آخری اشعار ہوں گے اور دیر تک زندہ رہیں گے۔

اورنگ زیب پر اقبال کی ایک نظم "رموز بے خودی" میں ملتی ہے جس کا عنوان ہے "حکایت شیر وشہنشاہ عالمگیر رحمتہ اللہ علیہ" اس نظم میں انہوں نے اورنگ زیب کے کردار و افکار اور ملت اسلامیہ کے احیاء کے لیے اس کی کوشش کی تعریف کی ہے، نظم کے دوسرے بند میں اس کی دلیری اور شجاعت کا ذکر کیا ہے۔ لیکن اس نظم کو پڑھنے سے محسوس ہوتا ہے کہ شاید یہ وہ غیر معمولی نظم نہیں جس کے کمالات کا بیان مندرجہ بالا دو خطوط میں کیا گیا ہے۔شاید اقبال وہ نظم مکمل نہ کر سکے اور صرف وہی حصہ لکھ سکے جو رموز بے خودی میں موجود ہے۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ نے وہ نظم نہایت آب وتاب سے لکھی۔اس جیسی نظم نہ صرف اردو والوں نے پہلے نہیں دیکھی تھی، بلکہ فارسی والوں نے بھی نہیں دیکھی تھی۔وہ نظم مثنوی اسرار خودی اور رموز بے خودی ہے۔یہی وہ نظم ہے جس نے برصغیر میں مسلمانوں کو بیدار کیا اور انہیں باطل قوتوں سے متصادم ہونے کا حوصلہ دیا۔اقبال نے اسرار خودی کی تعلیمات سے مسلمانوں کو شمشیر کی طرح تند وتیز بنایا تاکہ وہ راہ حق میں جہاد کے لیے اٹھ کھڑے ہوں۔ رموز بے خودی میں اسلام کے معاشرتی اور اخلاقی نظام حیات پر عمل پیرا ہونے کی تعلیم دی اور واضح کیا کہ اسلام ہی وہ دین ہے جو حریت، مساوات اور احترام انسانی کا ضامن ہو سکتا ہے۔

اقبال جب ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپس آئے تو مختلف عوامل کی بنا پر ان کے ذہن میں ایک فکری انقلاب پیدا ہوا جسے وہ بڑی شدت سے محسوس کر رہے تھے۔ چنانچہ انہوں نے بتاریخ ۱۷جولائی ۱۹۰۹ء عطیہ بیگم کے نام ایک خط میں لکھا:

"وہ خیالات جو میری روح کی گہرائیوں میں ایک طوفان بپا کیے ہوئے ہیں،عوام پر ظاہر ہوں تو پھر مجھے یقین واثق ہے کہ میری موت کے بعد میری پرستش ہوگی۔دنیا میرے گناہوں کی پردہ پوشی کرے گی اور مجھے اپنے آنسوؤں کا خراج عقیدت پیش کرے گی" (اقبال نامہ،حصہ دوم،۱۳۶)

معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کو اپنے ان تلاطم خیز خیالات کو پیش کرنے کے لیے کوئی واضح استعارہ نہیں مل رہا تھا۔مارچ ۱۹۱۰ء میں اورنگ زیب کی قبر کی زیارت سے ان کے دل و دماغ پر بہت گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ چنانچہ انہوں نے برصغیر میں ملت اسلامیہ کے احیاء کے حوالے سے اورنگ زیب عالمگیر کو اسلامی سیرت کا عمدہ نمونہ قرار دیا اور اپنے خیالات کو اس کے کردار و افکار کی صراحت اور وضاحت کے ساتھ قلمبند کرنا شروع کر دیا۔چنانچہ لکھتے ہیں:

"۱۹۱۰ء میں میری اندرونی کشمکش کا ایک حد تک خاتمہ ہوا اور میں نے فیصلہ کر لیا کہ مجھے اپنے خیالات ظاہر کر دینے چاہییں، لیکن اندیشہ تھا کہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہوں گی۔ بہر حال میں نے ۱۹۱۰ء میں اپنے خیالات کو مدنظر رکھ کر اپنی مثنوی "اسرار خودی" لکھنی شروع کر دی۔(Cambridge History of India)

علامہ کا یہ بیان کہ اورنگ زیب پر ان کی لکھی ہوئی نظم "اردو والوں نے آج تک نہ دیکھی ہوگی" مندرجہ ذیل تحریر سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اسرار خودی کے بعد رموز بے خودی تھی۔ چنانچہ رموز بیخودی کے متعلق ۲۷جون ۱۹۱۷ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں "جہاں تک مجھے معلوم ہے ملت اسلامیہ کا فلسفہ اس صورت میں اس سے پہلے کبھی اسلامی جماعت کے سامنے پیش نہیں کیا گیا۔" (مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین،۸،۱۷) ۴نومبر ۱۹۱۷ء کو ایک خط میں مذکورہ خیال کی تائید کرتے ہوئے پھر لکھتے ہیں:

''اور یہ کہنے میں کوئی مبالغہ یا خودستائی نہیں کہ اس رنگ کی کوئی نظم یا نثر اسلامی لٹریچر میں آج تک نہیں لکھی گئی۔'' (ایضاً،۹)

رموز بیخودی کے مندرجات اور نگ زیب پر نظم کے علاوہ عموماً وہ ہیں جو ایک اسلامی ریاست کے بنیادی اصول قرار دیے جاسکتے ہیں۔ فرد اور ملت کے درمیان ربط، توحید، حریت، مساوات، قرآن بحیثیت آئین ملت، سیرت رسول ﷺ حرم کعبہ بحیثیت مرکز ملت، روایات ملت، احترام امومت اور اجتہاد۔ مذکورہ موضوعات کے حوالے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۹۱۰ء ہی سے اقبال کے ذہن میں ایک اسلامی مملکت کا تصور قائم ہو رہا تھا جس میں وہ اسلامی قوانین کا نفاذ دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ انتہائی راسخ العقیدہ مسلمان ہونے کی حیثیت سے یہ امید رکھتے تھے کہ مسلمانوں کو بارگاہ خداوندی سے ایک آزاد مملکت عطا ہوگی تاکہ وہ اسلامی احکام کے مطابق عزت و آبرو کی زندگی بسر کر سکیں۔

رموز بیخودی میں اورنگ زیب عالمگیر پر ان کی نظم کے پہلے بند کے اشعار درج ذیل ہیں۔ ان اشعار سے اقبال کے مرد مومن کا وہ تصور خاص طور پر ظاہر ہوتا ہے جس کا مفصل بیان اسرار خودی اور رموز بیخودی میں ملتا ہے:

شاہ عالمگیر گردوں آستان
اعتبار دودمان گورگان
پایۂ اسلامیاں برتر ازو
احترام شرع پیغمبر ازو
درمیان کارزار کفر و دیں
ترکش ما را خدنگ آخریں
تخم الحادے کہ اکبر پرورید
باز اندر فطرت دارا دمید
شمع دل در سینہ ھا روشن نبود
ملت ما از فساد ایمن نبود
حق گزید از ہند عالمگیر را
آن فقیر صاحبِ شمشیر را
از پئے احیائے دیں مامور کرد
بہر تجدید یقین مامور کرد
برق تیغش خرمن الحاد سوخت
شمع دیں در محفل ما بر فروخت
کور ذوقاں داستانہا ساختند
وسعت ادراک او نشناختند
شعلہ توحید را پروانہ بود
چوں براہیم اندریں بتخانہ بود
در صف شاھنشہاں یکتاستے
فقر او از تربتش پیداستے

(رموز بیخودی، ۹۸)

اورنگ زیب عالمگیر عظیم الشان بادشاہ تھا۔ اس سے تیموری خاندان کو خاص عزت حاصل ہوئی۔ اس کی کوششوں سے مسلمانوں کا وقار بلند ہوا اور نبی کریم ﷺ کی شریعت کو احترام ملا۔ کفر اور دین کی جنگ میں وہ ہمارے ترکش کا آخری تیر تھا۔ اکبر نے الحاد کا بیج بویا تھا، پھر اسے دارا کی فطرت میں منتقل کر دیا تھا۔ دین کی شمع سینوں میں روشن نہیں تھی جس کے نتیجہ میں ہماری ملت فتنہ و فساد کی وجہ سے عدم حفاظت کا شکار ہوئی۔ اللہ تعالی نے ہندوستان سے عالمگیر کو جو کہ ایک صاحب شمشیر درویش تھا، انتخاب کیا۔ اسے احیائے دین اور تجدید یقین کے لیے مامور فرمایا۔ اورنگ زیب کی برق شمشیر نے الحاد کے خرمن کو جلایا اور ہماری محفل میں دین کی شمع روشن کی۔ نافہم لوگوں نے افسانے گھڑ لیے اور اس کی وسعت ادراک کا اندازہ نہ کیا۔ وہ شمع توحید کا پروانہ اور بت خانہ ہند میں حضرت ابراہیم کی طرح تھا۔ وہ بادشاہوں میں اپنی مثال آپ ہے، اس کا فقر اس کی قبر سے نمایاں ہے۔

اقبال اورنگ زیب کی شخصیت کے مداح تو تھے ہی اس کی قبر کی زیارت سے مزید متاثر ہوئے۔ عطیہ بیگم کے نام دو مندرجہ بالا خطوط کے علاوہ اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط مورخہ ۷ دسمبر ۱۹۱۴ء میں لکھتے ہیں:

''معلوم ہوا کہ خواجہ نظامی حیدر آباد سے اورنگ آباد چلے گئے۔ خلد آباد کی زیارت مقصود ہوگی۔ میں بھی وہاں گیا تھا اور عالمگیر رحمتہ اللہ علیہ کے مزار پاک پر حاضر ہوا تھا۔ میرے بڑے بھائی بھی میرے ساتھ تھے۔ کہنے لگے میں قنات کے اندر نہ جاؤں گا (مزار کے گرد قنات تھی) کہ میری داڑھی غیر مشروع ہے۔ (اقبال نامہ، حصہ دوم، ۴۳)

اس خط کا ایک ہی جملہ جو اقبال نے اپنے بھائی کے حوالے سے لکھا ہے اورنگ زیب کی دینی شخصیت کے ذہنوں پر اثرات کے اظہار کے لیے کئی دفتروں پر حاوی ہے۔ جس بادشاہ کے باپ نے بے اندازہ زرو جواہر اور مال و دولت صرف کر کے اپنے لیے تخت طاؤس اور تاج محل بنائے وہ اس سے عظیم تر سلطنت کا مالک ہوتے ہوئے بھی اپنی وصیت کے مطابق جب ایک کچی قبر میں دفن ہوا تو اہل بصیرت پر اس کے گہرے اثرات کا مرتب ہونا ایک لازمی امر ہے۔ اقبال کے دل میں اورنگ زیب کے خاص احترام کے پیش نظر ڈاکٹر محمد عباس علی خاں لمعہ نے اورنگ زیب کے ہاتھ کا لکھا ہوا قرآن پاک کا نسخہ جو انہیں مولانا محمد علی سے ملا تھا۔ اقبال کو بھیجا تو اقبال نے خط میں لکھا کہ:

''اس مقدس تحفہ کے لیے میں آپ کا نہایت شکر گزار ہوں ان شاء اللہ یہی نسخہ استعمال کیا کروں گا۔(اقبالنامہ، حصہ اول، ۲۷۱)

اقبال نے ۱۹۱۰ء میں ایک خطبہ ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے عنوان سے انگریزی زبان میں دیا جس میں انہوں نے ہندوستان میں اسلامی تحریک کے ارتقا پر نظر ڈالتے ہوئے اورنگ زیب کے متعلق تحریر فرمایا:

''ان لوگوں کے نزدیک جنہوں نے عالمگیر کے حالات تاریخ ہند کے مغربی شارحین کی زبانی سنے ہیں، عالمگیر کا نام سفاکی و قساوت، جبر و استبداد، مکاری و غداری اور پولیٹکل سازشوں اور منصوبوں کے ساتھ وابستہ ہے۔ خلط مبحث کا خوف مانع ہے ورنہ میں معاصر تاریخ کے واقعات کی صحیح تعبیر و تفسیر سے ثابت کرتا کہ عالمگیر کی پولیٹکل زندگی کی وجوہ تحریک سراسر جائز و حق بجانب تھیں۔ اس کے حالات زندگی اور اس کے عہد کے واقعات کا بنظر انتقاد مطالعہ کرنے کے بعد مجھے یقین واثق ہو گیا ہے کہ جو الزامات اس پر لگائے جاتے ہیں وہ ان واقعات معاصرہ کی غلط تعبیر اور ان تمدنی و سیاسی قوتوں کی غلط فہمی پر مبنی ہیں جو ان دنوں سلطنت اسلام کے طول و عرض میں عمل کر رہی تھیں۔ میری رائے میں قومی سیرت کا وہ اسلوب جس کا سایہ عالمگیر کی ذات نے ڈالا ہے، ٹھیٹھ اسلامی سیرت کا نمونہ ہے اور ہماری تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اس نمونے کو ترقی دی جائے اور مسلمان ہر وقت اسے پیش نظر رکھیں۔(مقالات اقبال، ۲۰)

۱۹۱۰ء ہی کے زمانے میں اقبال نے اورنگ زیب کے متعلق اپنے خیالات کا مزید اظہار کرتے ہوئے اس کی عظیم شخصیت اور ملت اسلامیہ کے لیے اس کے اہم کردار کے علاوہ اس کی بعض غلطیوں کی نشاندہی کی۔ اقبال نے لکھا:

''اورنگ زیب کی سیاسی فطانت بغایت ہمہ گیر تھی اس ملک کی مختلف قومیتوں کو ایک عالمگیر سلطنت کے تصور میں شامل کر لینا اس کی زندگی کا واحد مقصد تھا۔ لیکن اس سامراجی وحدت کے حصول میں اس نے غلطی سے اپنے غیر متزلزل عزم و ہمت کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا جن کے پس پشت سیاسی تجربہ ناکافی تھا، اپنی متصورہ سلطنت کے سیاسی ارتقا میں وقت کے پہلو کو نظر انداز کر کے اس نے ہندوستان کی منتشر اور بے ربط سیاسی وحدتوں کو اپنی ہی زندگی میں مجتمع کر دکھانے کی توقع پر ایک لا متناہی مہم شروع کر دی۔ جس طرح سکندر پورے ایشیا پر یونان کو مسلط کرنے میں ناکام رہا اسی طرح وہ بھی ہندوستان بھر کو پرچم اسلام کے نیچے نہ لا سکا۔ انگریز قدیم اقوام کے سیاسی تجربات سے پوری طرح مسلح ہو کر آیا تھا۔ اس کا صبر و تحمل اور کھوے سا استقلال وہاں کامیاب رہا جہاں اورنگ زیب کی جلد باز فطانت ٹھوکر کھا کر رہ گئی تھی، سیاسی فتح لازماً اتحاد کے ہم معنی نہیں، علاوہ ازیں سابقہ مسلم خاندانوں کی تاریخ نے اورنگ زیب پر یہ واضح کر دیا تھا کہ ہندوستان میں مسلمانوں کا اقتدار اس ملک کے باشندوں کی خیر خواہی پر اتنا منحصر نہیں جیسا کہ اس کے جد اکبر نے سوچا تھا جتنا کہ خود حکمران قوم کی اپنی طاقت پر مبنی ہے۔ لیکن اپنے گہرے سیاسی شعور کے باوجود وہ اپنے اجداد کے اعمال کے نتائج کو مٹا نہ سکا۔ سیواجی، اورنگ زیب کے عہد کی پیداوار نہیں تھا۔ اس کا وجود ان معاشرتی اور سیاسی عوامل کا رہین منت ہے جو اکبر کی حکمت عملی سے ظہور میں آئے تھے۔ اورنگ زیب کا سیاسی فہم و ادراک صائب ہونے کے باوجود بعد از وقت ثابت ہوا۔ تاہم اس کی سیاسی بصیرت کی اہمیت کے پیش نظر اسے ہندوستان میں مسلم قومیت کا بانی قرار دینا چاہیے۔ مجھے یقین واثق ہے کہ آئندہ نسلیں میرے اس قول کی صداقت کو تسلیم کریں گی۔ انگریز حکمرانوں میں سب سے پہلے لارڈ کرزن نے ہندوستان میں انگلستان کے اقتدار کے بارے میں حقیقت شناسی کا

ثبوت دیا۔ ہندو قومیت بے جا طور پر اس کی پالیسی سے منسوب کی جاتی ہے۔ زمانہ یقیناً یہ بتادے گا کہ ہندو قومیت کا وجود لارڈ رپن کی پالیسی کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ سیاسی مقصد اور سیاسی ادراک میں مغل فرماں روا اور انگریز حکمران متفق ہیں۔ مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ انگریز مورخ کیوں اورنگ زیب کو مطعون کرتا ہے، جس کے سامراجی نصب العین کی پیروی خود اس کے اہل ملک کرتے رہے ہیں اور جس کے سیاسی ادراک کی وہ توثیق کر چکے ہیں۔ اورنگ زیب کا سیاسی طریق کار بہت سخت تھا۔ لیکن جس عہد سے اس کی زندگی اور اس کے سیاسی کارنامے وابستہ ہیں اس کے نقطہ نظر سے اس طریق کار کی اخلاقی حیثیت کو پرکھنا چاہیے"۔ (شذرات فکر اقبال، ۹۷)

اس بات کو ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ اورنگ زیب اور انگریز کے معروضی حالات بہت مختلف تھے۔ اورنگ زیب کے سامنے خود اپنے ملک میں اسلامی نظریہ حیات کی تنفیذ اور مزاحم قوتوں کو ختم کرنا تھا جبکہ انگریزی سامراجیت کا مقصد برصغیر کے وسائل کو لوٹ کر اپنے ملک لے جانا تھا۔ لہٰذا اورنگ زیب کے رویے کو سامراجی سمجھنا درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔

"داراشکوہ کے متعلق اورنگ زیب کے رویے کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے اقبال نے بتاریخ ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء کو لکھا: "اگر عالمگیر دارا کے معاملے میں بھی "بادشمناں مدارا" پر عمل کرتا تو ہندوستان میں شریعت اسلامیہ کی حکومت کبھی قائم نہ ہوتی۔" (مقالات اقبال، ۳۱۰)

اکبر نے سلطنت کے استحکام کا جو راستہ نکالا تھا وہ آئندہ نسلوں کو ایک وادی پرخار میں لے جا رہا تھا۔ اورنگ زیب کی فطانت نے اس کو بروقت تبدیل کرنے کی کوشش کی۔ اسی کوشش کی بنا پر اقبال نے اسے ہندوستان میں اسلامی قومیت کا بانی قرار دیا۔ لیکن ایسے مورخ کے نقطہ نظر کو کیا کہا جائے جو تاریخ کو صرف اپنی پسند کے زاویے سے دیکھنا چاہتا ہے۔ سٹینلے لین پول لکھتا ہے:

"یہ اورنگ زیب کا (اکبر کے) برعکس طریق کار تھا جس نے اس کے اجداد کا کیا کرایا ضائع کر دیا اور اپنے خاندان کے زوال کا راستہ ہموار بنا دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اکبر اسلام سے منحرف ہو کر سیکولر ذہن کا حامل بن گیا تھا اور مسلمانوں کو اپنی طرح ہندو برادری میں جذب کرنا چاہتا تھا۔ اس لیے ہندو اور سیکولر ذہن کے حامل تمام مورخین اسے پسند کرتے ہیں اور اسے مغل اعظم کا نام دیتے ہیں۔ جب کہ اورنگ زیب راسخ العقیدہ اور بنیاد پرست مسلمان تھا۔ جس نے اکبر کی لامذہب حکمت عملی پر خط باطل کھینچتے ہوئے سیرت اسلامی کے احیاء کی کوشش میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑا۔ اس لیے اقبال اسے بتخانہ ہند میں مقام ابراہیم پر دیکھتے ہیں:

شعلۂ توحید را پروانہ بود
چوں براہیم اندریں بت خانہ بود

یہ دو شخصیتوں کا تناقض نہیں، بلکہ دو مذہبوں کا تناقض ہے۔

کتابیات:

☆اسلامی ندوشن، "دیدن دگر آموز، شنیدن دگر آموز"، تہران، س،ن ☆افتخار احمد صدیقی، مترجمہ شذرات فکر اقبال، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆بدایونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، جلد اول ☆برنی، مظفر حسین، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۳ء ☆پنجاب یونیورسٹی، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج،۲۰، لاہور ☆تاراچند، ڈاکٹر، تمدن ہند پر اسلامی اثرات، لاہور، ۱۹۶۴ء ☆سعید نفیسی، مقالہ دیدن دگر آموز شنیدن دگر آموز، مطبوعہ، روی عصر، مرتبہ عبدالحمید عرفانی، تہران ☆ظہور الدین احمد، اسد بیگ میموریز مطبوعہ ابوالفضل، لاہور، ۱۹۷۵ء ☆عطاء اللہ، اقبال نامہ، حصہ دوم، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۸۱ء ☆غلام حسین طباطبائی، مقدمہ سیر المتأخرین، او پانیشاد مرتبہ تاراچند، تہران، ۱۹۶۱ء ☆فیضی، نلدمن، کانپور، ۱۹۰۳ء ☆محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆محمد اقبال، ارمغان حجاز، لاہور، ۱۹۵۵ء ☆بال جبریل، لاہور، ۱۹۶۲ء ☆کلیات اقبال، تہران، ۱۳۴۶ھ ☆گفتار اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، لاہور ☆مکاتیب اقبال بنام خان نیاز الدین خان، لاہور، ☆محمد اکرم، مقالہ "داستانیں" شامل تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند، جلد چہارم، لاہور، ۱۹۷۱ء ☆ہاشمی فرید آبادی، تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، کراچی، ۱۹۸۸ء

☆Lanepol Stanley, Aurangzeb, Lahore.1975☆Sarkar,Jadu Nath, History of Aurangzeb, 1912.

سید محمد اکرم اکرام

اورینٹل کالج

اورینٹل کالج سے اقبال کا پہلا تعلق ۱۸۹۵ء میں ہوا جب وہ اسکاچ مشن کالج سیالکوٹ سے انٹرمیڈیٹ کا امتحان پاس کر کے گورنمنٹ کالج لاہور میں بی۔اے کے طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوئے۔ بی۔اے میں ان کے مضامین انگریزی، عربی اور فلسفہ تھے۔ انگریزی اور فلسفہ کے مضامین کی تدریس گورنمنٹ کالج میں ہوتی تھی اور عربی اورینٹل کالج میں پڑھائی جاتی تھی۔

گورنمنٹ کالج لاہور ۱۸۶۴ء میں قائم ہوا تھا اور اورینٹل کالج ۱۸۷۰ء میں قائم ہوا۔ شروع میں یہ دونوں کالج شہر کی مختلف عمارتوں میں رہے۔ ۱۸۷۶ء میں گورنمنٹ کالج کی موجودہ عمارت بنی تو گورنمنٹ کالج کے ساتھ اورینٹل کالج کو بھی اسی عمارت کے مشرقی حصے اور شمالی حصے کی پہلی منزل ملی۔ اس زمانے میں دونوں اداروں میں اشتراک باہمی کی صورت تھی۔ اکتوبر ۱۸۸۴ء میں گورنمنٹ کالج کی عربی، فارسی اور سنسکرت کی جماعتیں بند کر دی گئیں، اور ان جماعتوں کے اساتذہ کو اورینٹل کالج میں منتقل کر دیا گیا۔

اس انتظام کے بعد ایف۔اے، بی۔اے میں مشرقی زبانوں کی تدریس اورینٹل کالج کو سونپ دی گئی۔ یہ انتظام ۱۸۸۴ء سے ۱۹۱۲ء تک برقرار رہا۔ ۱۹۱۳ء میں اورینٹل کالج کونونٹ (Convent) کی عمارت میں اور ۱۹۳۶ء سے موجودہ عمارت میں منتقل ہو گیا، اور گورنمنٹ کالج نے اپنی مشرقی زبانوں کی تدریس کا انتظام خود کر لیا۔

ایم اے فلسفہ کے بعد اقبال کا تقرر بطور میکلوڈ عربک ریڈر اورینٹل کالج میں ہو گیا۔ اس تقرر کی بنیاد ایم۔اے فلسفہ نہ تھی بلکہ ایف۔اے اور بی۔اے کے امتحانات میں عربی کا مضمون امتیازی حیثیت سے پاس کرنا تھا۔ ۵ مئی ۱۸۹۹ء کو سنڈیکیٹ کی مقرر کردہ کمیٹی نے امیدواروں کا جائزہ لے کر اقبال کو اس منصب کے لیے موزوں امیدوار قرار دیا اور ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء سے ان کا یہ تقرر ہو گیا جس کی توثیق سنڈیکیٹ نے ۲۳ جون ۱۸۹۹ء کو کر دی۔

میکلوڈ عربک ریڈر کا منصب دو سال سے چار سال کی مدت تک ہوتا تھا۔ اس کی حیثیت ایک ریسرچ سکالر کی تھی۔ ۱۸۷۰ء میں پنجاب یونیورسٹی کالج کی بنا ڈالی گئی تو اس کے ساتھ کچھ ریسرچ فیلوشپ قائم کی گئیں جن کا مقصد علوم و فنون کو دیسی زبانوں میں منتقل کرنے کے علاوہ مشرقی زبانوں (عربی، فارسی، سنسکرت) کو ترقی دینا تھا۔ ۱۸۸۲ء میں چارٹر ملنے پر پنجاب یونیورسٹی قائم ہو گئی اور ریسرچ فیلو، ریڈر کہلانے لگے۔ ۱۹۱۲ء کے بعد یونیورسٹی کے تدریسی شعبوں میں پروفیسرشپ اور ریڈرشپ قائم ہوئیں تو ان ریسرچ فیلوز (یا ریڈرز) کو ریسرچ سٹوڈنٹ اور پھر ریسرچ سکالر قرار دیا گیا۔ ان کے سروس رولز میں بھی وقتاً فوقتاً تبدیلیاں آتی رہیں۔ جس زمانے میں اقبال اس سلسلے سے منسلک رہے اس وقت کے قواعد میں یہ امور بھی شامل تھے۔ (مکمل قواعد کے لیے دیکھیے یونیورسٹی کیلنڈر ۱۸۸۷۔۱۸۸۸ء صفحہ ۸۳۔۸۴ شق ۴، ریڈرشپ اور ٹرانسلیٹر شپ کی مدت دو سال ہو گی جس میں دو سال کی توسیع کی گنجائش ہو گی۔ خاص وجوہ سے چار سال کے بعد بھی کسی شخص کو برقرار رکھا جا سکتا ہے)۔

شق ۸: میکلوڈ عربک ریڈر، سینٹ (Senate) کی زیر ہدایت تصنیف و تالیف کے کام کی طباعت کا انتظام کرے گا۔ سنڈیکیٹ کی زیر ہدایت انگریزی یا عربی تصانیف کا اردو میں ترجمہ کرے گا۔ نیز اورینٹل کالج کے شعبہ عربی میں تدریس کے فرائض انجام دے گا۔

شق ۹: تدریس کے فرائض کے سلسلے میں ریڈر یا ٹرانسلیٹر سپرنٹنڈنٹ (Translator superintendent) پرنسپل اورینٹل کالج کے ماتحت ہو گا۔

میکلوڈ فیلوشپ (بعد میں ریڈرشپ) ان عطیات کے منافع پر قائم کی گئی تھی جو سر ڈانلڈ میکلوڈ (Sir Donald Mcleod) (گورنر پنجاب) کی یادگار کے طور پر پنجاب کے نوابوں، راجاؤں، دیسی امراء اور ولایتی صاحبان نے دیئے تھے۔ اس منافع سے ۷۲ روپے ماہوار تنخواہ میکلوڈ عربک ریڈر کو ملتی تھی۔

اقبال ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء سے ۳۱ مارچ ۱۹۰۴ء تک میکلوڈ عربک ریڈر کے منصب پر فائز رہے۔ اس میں رخصت بلا تنخواہ تقریباً اڑھائی سال جو گورنمنٹ کالج میں انگریزی کے ایڈیشنل پروفیسر کی حیثیت سے ملازم رہے، نکال دیا جائے تو وہ تقریباً سوا دو یا ڈھائی سال تک اورینٹل کالج سے وابستہ رہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ریسرچ جنرل پنجاب یونیورسٹی نیز مطالعہ اقبال طبع دوم، ۱۹۹۷ء بزم اقبال، لاہور)

میکلوڈ عربک ریڈر کے طور پر، قواعد کے مطابق اقبال نے اورینٹل کالج میں جو تدریسی، تصنیفی اور طباعتی خدمات انجام دیں، وہ یونیورسٹی کے ریکارڈ میں موجود ہیں۔ اقبال کا پہلا علمی مقالہ نظریہ توحید مطلق از الجیلی ستمبر ۱۹۰۰ء میں انڈین اینٹی کیوری (Indian Antiqurary)، بمبئی میں شائع ہوا اور بعد میں ان کے ڈاکٹریٹ کے مقالے میں ترمیم و اضافے کے ساتھ چھپا۔ بعد کی رپورٹوں کے مطابق ان کی تالیفات حسب ذیل ہیں: سٹبس کی تصنیف Early Plantageneta کا اردو ترجمہ و تلخیص۔ علم الاقتصاد پر واکر کی تصنیف Political Economy کا اردو ترجمہ و تلخیص اور علم الاقتصاد پر ان کی تصنیف جو ۱۹۰۳ء میں لکھی گئی اور ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی۔ تدریس کے سلسلے میں بی۔ او۔ ایل اور انٹرمیڈیٹ (سال اول و دوم) کی جماعتوں کو تاریخ اور علم الاقتصاد اور فلسفہ سائیکولوجی کے مضامین کی تدریس اقبال کے ذمے تھی، اور وہ ہفتے میں چھ چھ پیریڈ دونوں کلاسوں کو پڑھاتے تھے۔

کتابیات:

غلام حسین ذوالفقار، مطالعۂ اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۷ء

☆Punjab University Calendar, 1887-1888,Lahore.

غلام حسین ذوالفقار

ایشیا

علامہ اقبال کو دنیا کے سب سے بڑے براعظم ایشیا سے خصوصی دلچسپی تھی اس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں کی سب سے زیادہ آبادی اسی علاقے میں ہے چنانچہ وہ احیائے ملی کے لیے ان علاقوں کو اہم سمجھتے ہیں۔ سب سے زیادہ انبیاء اسی علاقے میں آئے۔ ایشیا نے کئی مذاہب اور تہذیبوں کو جنم دیا۔ یہ زمانہ قدیم سے روحانیت اور علوم و فنون کا گہوارہ رہا ہے۔ لہٰذا اسلام کی نشاۃ الثانیہ کے لیے بھی یہ خطہ بہت اہم کردار ادا کرے گا۔ خضر راہ میں فرماتے ہیں:

ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابہ خاک کاشغر

(کلیات اقبال اردو، ۲۶۵)

''طلوع اسلام'' میں اقبال نے مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:

یہ نکتہ سرگذشت ملت بیضا سے ہے پیدا
کہ اقوام زمین ایشیا کا پاسباں تو ہے

(کلیات اقبال اردو، ۲۷۱)

اقبال اپنے آپ کو مشرق کا ترجمان اور براعظم ایشیا کا نمائندہ تصور کرتے ہوئے یہ اعلان کرتے ہیں کہ ان کی شاعری میں سرکشی و بیبا کی ایشیائی انسان کی مردہ رگوں میں نیا جوش اور ولولہ پیدا کرنے والی ہے:

عطا ہوا خس و خاشاک ایشیا مجھ کو
کہ میرے شعلے میں ہے سرکشی و بیباکی

(کلیات اقبال اردو، ۲۷۴)

پھر اٹھی ایشیا کے دل سے چنگاری محبت کی
زمیں جولانگہ اطلس قبایان تتاری ہے

(کلیات اقبال اردو، ۲۷۵)

عسکری نگاہ سے دیکھا جائے تو ایشیا کی متعدد اقوام حلقہ بگوش اسلام ہیں اور اپنے اندر جرأت، بہادری اور ہنرمندی کی شاندار تاریخ رکھتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایشیا کو ہر طرح کے وسائل سے نواز رکھا ہے۔ لیکن رنگ و زبان اور نسل کی ترجیحات نے ان کے اتحاد کو پارہ پارہ کر رکھا ہے۔ انہیں ایک لڑی میں پرونے والی چیز اسلام ہے جسے ان مسلمانوں نے ثانوی درجہ دے رکھا ہے۔ اقبال کے خیال کے مطابق ان اقوام میں اتحاد و

یگانگت پیدا کرنے کے لیے ان کے ممالک کو خشکی کے راستے سے ملا دیا جائے۔ انہوں نے کہا:

"یورپ نے اپنی اس نئی ترقی میں اپنا سارا زور بحری طاقت پر صرف کیا اور ہر قسم کی تجارتی آمد و رفت اور تجارت و سیر و سیاحت کے راستے دریائی رکھے اور اپنے انہی جہازوں کے ذریعے سے مشرق کو مغرب سے ملا دیا۔ لیکن اب یہ نظر آ رہا ہے کہ ان بحری راستوں کی یہ حیثیت جلد فنا ہو جائے گی۔ اب آئندہ مشرق وسطیٰ کا راستہ مشرق و مغرب کو ملائے گا اور تری کے بجائے خشکی کا راستہ اہمیت حاصل کرے گا۔ تجارتی قافلے اب موٹروں، لاریوں، ہوائی جہازوں اور ریل کے ذریعہ مشرق و مغرب میں آئیں جائیں گے اور چونکہ یہ پورا راستہ اسلامی ملکوں سے ہو کر گزرے گا اس لیے ان اسلامی ملکوں میں عظیم الشان اقتصادی و سیاسی انقلاب رونما ہو گا اور اس وقت پہلے کی طرح پھر افغانستان کو دنیا کی شاہراہ بننے کا موقع ملے گا۔ اس لیے ابھی سے اس کو تیاری کرنی چاہیے"۔ (سیر افغانستان، ۲۹۔۳۰)

اقبال کی یہ پیشین گوئی پینسٹھ برس بعد اب پوری ہوتی ہوئی نظر آتی ہے۔ اعلان اسلام آباد سے مزید تقویت ملی ہے اور وہ دن دور نہیں جب ایک اعلیٰ معیار کی موٹر وے گوادر اور کراچی کی بندرگاہوں کو وسط ایشیا کے ممالک سے ملا دے گی۔

ایشیا کا کون سا حصہ اسلام کی نشاۃ ثانیہ میں اہم کردار ادا کرے گا، اس پر اقبال نے بہت غور و فکر کیا ہے۔ ان کی نگاہ کچھ دیر عرب پر مرکوز ہوئی ہے لیکن مایوس پلٹ آئی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عربوں نے علمی اور تمدنی لحاظ سے دریائے دجلہ سے بحر اوقیانوس تک ایشیا اور افریقہ کے ایک بڑے حصے کو رنگ و نسل اور زبان کے اختلافات کے باوجود دینی وحدت میں پرو دیا لیکن اب یہ عربی تہذیب زبان اور وطن کی زنجیروں میں اسیر ہو گئی ہے۔ اپنے برتر ہونے کے احساس نے انہیں ایشیا سے دور کر دیا ہے۔ رنگ، نسل اور زبان کے اشتراک کے باوجود یہ ٹکڑوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ اس پر مستزاد ملوکیت نے اسلامی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ہے۔ مغرب کی تقلید نے اکثر مسلمانوں کی فطری سادگی اور جرأت اور بہادری کی خداداد قوتوں کو تباہ کر دیا ہے۔ مادی وسائل کی فراوانی نے انہیں تن آسان بنا دیا ہے۔ عربوں سے اقبال کی نگاہ پلٹ کر ترکی پر پڑتی ہے۔ اسلامی جوش و خروش کے حوالے سے یہ سرزمین اقبال کی امید گاہ بنی تھی۔

۱۹۰۹ء میں ترکی میں انقلاب آیا اور سلطان عبدالحمید کو معزول کر دیا گیا۔ ۱۹۱۱ء کی جنگ طرابلس میں اٹلی نے لیبیا پر حملہ کر دیا۔ مصر پر برطانیہ قابض ہو گیا۔ ۱۹۱۲ء میں ریاستہائے بلقان کی متحدہ قوموں نے ترکی کے یورپی مقبوضات پر قبضہ کر لیا اور پیش قدمی کرتے ہوئے ایڈریانوپل (ادرنہ) تک پہنچ گئے۔ اقبال کی اس دور کی نظموں شکوہ، جواب شکوہ، شمع و شاعر، حضور رسالت مآب ﷺ اور محاصرہ ادرنہ میں انہی واقعات کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ حضور ﷺ کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

جھلکتی ہے تری امت کی آبرو اس میں
طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں

(بانگ درا، ۱۹۷)

کسی علاقے میں ترکوں کو فتح ہوتی ہے تو اقبال کا دل باغ باغ ہو جاتا ہے۔ اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط میں ان کی یہ آرزوئیں بے تابانہ جھلک دکھاتی ہیں

"ترکوں کی فتح کا مژدۂ جانفزا پہنچا۔ مسرت ہوئی مگر اس کا کیا علاج کہ دل کو پھر بھی اطمینان نہیں ہوتا۔ معلوم نہیں روح کیا چاہتی ہے اور آنکھوں کو کس نظارے کی ہوس ہے۔ میں ایک زبردست تمنا کا احساس اپنے دل میں کرتا ہوں (اقبالنامہ، حصہ دوم، ۳۷)

جنگ عظیم کے نتیجے میں جرمنی اور ترکی کو شکست ہوئی تو سلطنت عثمانیہ کا شیرازہ بکھر گیا۔ سلطنت عثمانیہ کے مغربی صوبے، بلقان، ہنگری اور بلغاریہ آزاد ہو گئے۔ شام پر فرانس کا قبضہ ہو گیا۔ مصر اور عراق پر برطانیہ نے اپنا تسلط جما لیا۔ عالم اسلامی آزادی کی نعمت سے محروم ہو گیا۔ برصغیر کے مسلمانوں پر بھی اس کا بڑا اثر ہوا۔ انہوں نے تحریک خلافت شروع کر دی۔ اقبال نے اس تحریک کا ساتھ نہیں دیا۔ اس لیے کہ ان کا خیال تھا خلافت کی بھیک مغرب سے نہیں مانگنی چاہیے۔

نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی

(بانگ درا، ۲۵۴)

۱۹۲۲ء میں مصطفیٰ کمال پاشا نے ترکی کو انگریزوں کے پنجے سے آزاد کرا لیا۔ برطانوی افواج کو ذلت آمیز شکست سے دوچار ہو کر قسطنطنیہ سے نکلنا پڑا تو اقبال کے اسلامی جذبات میں ایک طوفان سا آ گیا۔ نظم "طلوع اسلام" اسی

زمانے کی یادگار ہے۔ نظم کیا ہے؟ مسلمانوں کی فتح وکامرانی کا جشن منظوم ہے:

دلیل صبح روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب ابھرا گیا دور گراں خوابی
عروق مردہ مشرق میں خون زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی
مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفان مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی
عطا مومن کو پھر درگاہ حق سے ہونے والا ہے
شکوہِ ترکمانی، ذہن ہندی، نطق اعرابی

(بانگ درا، ۲۶۷)

ترکوں کے خلاف مغرب کے گٹھ جوڑ میں عربوں نے ترکوں کا ساتھ نہ دیا چنانچہ ردعمل میں مصطفیٰ کمال پاشا نے ترک قومیت کے جذبے کو فروغ دیا اور یوں فتح کے بعد اس نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ خلافت کو منسوخ کرنے کا اعلان کر دیا۔ اقبال کو اس اعلان سے مایوسی ہوئی، درج ذیل شعر میں ان کا یہ احساس نمایاں ہے:

چاک کر دی ترک ناداں نے خلافت کی قبا
سادگی مسلم کی دیکھ اوروں کی عیاری بھی دیکھ

(بانگ درا، ۱۸۲)

ترکوں کی ناکامی کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبال نے لکھا:

''ترکی کی ناکامی کی زبردست وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یورپ کی نقالی شروع کر دی۔ اگر وہ اس مسئلے کا حل اسلام کی وساطت سے ڈھونڈتے تو معاملہ دگرگوں نہ ہوتا، کیونکہ میرے نزدیک اسلام نے تخیل، روحانیت اور مادیت کے درمیان تطابق پیدا کرنے کی بڑی کامیاب کوشش ہے''۔

اس کے باوجود اقبال ترکوں، تورانیوں کے مستقبل سے مایوس نہیں ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ وسطِ ایشیا میں چار کروڑ ترک آباد ہیں لھذا کسی بھی وقت ان کا اتحاد ہو سکتا ہے۔

۱۹۳۶ء میں مسعود عالم ندوی کے نام خط میں ترکوں کی ناکامیوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ترکوں کے متعلق مایوس نہ ہونا چاہیے۔ ان کے ایک خدا پرست جرنیل کے الفاظ ہیں، یہ الحاد کی ہوا آئی ہے۔ کچھ دن کے بعد نکل جائے گی۔ جو کچھ ہوا، جذبہ وطن پرستی کا نتیجہ ہے۔ جو عراق، افغانستان، ایران اور ترکی کے معاہدہ کی تجویز ہو رہی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترکوں نے توران پرستی کو بحیثیت ایک پالیسی کے ترک کر دیا ہے۔

کافر نتوانی شد، ناچار مسلمان شو

حالات اس قسم کے ہیں کہ ترک اسلام کو چھوڑ کر کبھی من حیث القوم سرسبز نہیں ہو سکتے۔ باقی یہ بات صحیح ہے کہ ان میں افرنگ زدہ لوگ بکثرت ہیں لیکن کیا عجب کہ آئندہ دس سال میں افرنگ زدگی کے سرچشمے ہی کا خاتمہ ہو جائے (اقبالنامہ، جلد۱، ۴۰۶، ۴۰۷)

عرب کی طرح ایران سے بھی اقبال زیادہ پرامید نہیں ہیں۔ ایران میں قوم پرستی اور مغرب زدگی کی تحریکیں اقبال کی امیدوں پر اوس ڈالتی ہیں اور وہ کہہ اٹھتے ہیں:

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

(کلیات اقبال اردو، ۶۵۰)

ترک و ایران و عرب مست فرنگ
ہر کسے را در گلو شست فرنگ

(کلیات اقبال فارسی، ۶۵۰)

(ترک ہو یا ایران یا عرب، سب فرنگیوں کے افکار سے سرمست ہیں۔ ہر ایک کے گلے میں فرنگیوں کا پھندا پڑا ہوا ہے۔)

اب اقبال کی نگاہیں ہندوستان کے مسلمانوں پر پڑتی ہیں جو ایک طرف انگریزوں کے غلام ہیں اور دوسری طرف ہندوؤں کی عددی کثرت کے خوف میں مبتلا ہیں جس کی بدولت اب وہ اس قابل نہیں ہیں کہ اپنے شاندار تمدن کی بدولت اتحاد عالم اسلامی میں کوئی کردار ادا کریں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''ہندوستان کی سیاسی غلامی ایشیا کے لیے لامتناہی مصائب کا سرچشمہ ہے۔ اس نے مشرق کی روح کو کچل ڈالا ہے اور اسے اظہار ذات کی اس مسرت سے محروم کر دیا ہے جس کی بدولت کبھی اس میں ایک بلند اور شاندار تمدن پیدا ہوا تھا۔ ہم پر ایک فرض ہندوستان کی طرف سے ایشیا

بالخصوص اسلامی ایشیا کی جانب سے اور چونکہ ایشیا کے دوسرے اسلامی ممالک کی نسبت ایک ہی ملک میں سات کروڑ مسلمانوں کی موجودگی اسلام کے لیے ایک بیش بہا سرمایہ ہے۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ ہم ہندوستان کے مسئلے پر محض اسلامی زاویہ نگاہ ہی سے نہیں بلکہ ہندی مسلمانوں کے نقطہ نظر سے بھی غور کریں۔ (حرف اقبال، ۴۸۔۴۹)

چنانچہ خطبہ الہ آباد میں اقبال مسلمانوں کے شاندار تمدن کے احیاء کے لیے ہندوستان کی وفاقی حکومت کے اندر شمال مغربی ہندوستان میں مسلم اکثریت کے علاقے میں اسلامی ریاست کا تخیل پیش کرتے ہیں۔ دوسری طرف وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انگریز اور ہندو مسلمانوں کی جداگانہ سیاسی وحدت کے تصور کو تسلیم کر لیں تاکہ مسلمان آزادی سے اپنے اسلامی فرائض کی بجا آوری کے قابل ہو سکیں۔ قائداعظم محمد علی جناح کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

''ایشیا میں اسلام کے اخلاقی و سیاسی اقتدار کا دارومدار تمام تر ہندوستانی مسلمانوں کی مکمل تنظیم پر ہے۔ آپ کو چاہیے کہ اسلامی موتمر کی طرف سے پوری قوت اور قطعی وضاحت کے ساتھ ہندوستان میں مسلمانوں کی جداگانہ سیاسی وحدت کا بطور نصب العین اعلان کر دیں (اقبالنامہ، دوم، ۸۰)

خطبہ الہ آباد میں اقبال کی یہ خواہش زیادہ وضاحت سے سامنے آتی ہے:

''میں صرف ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازن قوت کی بدولت امن وامان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں اس جمود کو توڑا جائے جو اس کی تہذیب و تمدن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے۔ (حرف اقبال ص ۳۲)

اقبال نے انجمن ہلال احمر کے ارکان سے ۷ جنوری ۱۹۲۹ء کے خطاب میں اس امید کا اظہار کیا کہ یورپ زوال کا شکار ہو جائے گا اور ایشیا کو دوبارہ عروج حاصل ہوگا جس میں ہندوستانیوں کا کردار سب سے اہم ہوگا (انقلاب، ۷ اجنوری ۱۹۲۹ء)

ایک جداگانہ اسلامی ریاست کا جو تخیل اقبال نے خطبہ الہ آباد میں پیش کیا تھا اسے قائداعظم محمد علی جناح کی ان تھک مساعی نے خواب سے حقیقت میں بدل دیا۔ ہندوستان کے مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ نے اقبال کی آرزوؤں سے بڑھ کر دیا۔ یوں ایک آزاد اسلامی مملکت دنیا کے نقشے پر وجود میں آئی۔

اپنے گردوپیش کے تاریخی اور تمدنی شعور کی بدولت اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ ایشیا میں احیائے وحدت اسلامی کی امید رکھی جا سکتی ہے۔ چنانچہ اس حوالے سے نظم و نثر میں اقبال کی تمنائیں اور آرزوئیں بڑی آب و تاب سے جھلکتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ ہماری مراد تو ترکوں اور افغانوں سے ہے۔ ان اقوام سے اقبال کی امیدیں محض جذباتی وابستگی کی بنا پر نہیں ہیں بلکہ ان کے پیچھے ان کا تاریخ عالم اور قوموں کے عروج و زوال کا مطالعہ نیز تمدنی اور عمرانی شعور بھی کارفرما ہے۔

روس میں اشتراکی انقلاب کے حوالے سے اقبال کا ردعمل پہلے موافقانہ تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اقبال کے خیال میں اسلامی نظام کے نفاذ میں سرمایہ داری اور جاگیرداری نظام حارج تھا اور روسیوں نے اس کی بیخ کنی کر کے مساوات کے اصول کا پرچار کیا تھا۔ اقبال کے سامنے اس وقت اس کی عملی شکل نہیں آئی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ یہ نظام ابھی لا کی منزل پر کھڑا ہے اور جب الا کی طرف بڑھے گا تو احیائے اصول اسلامی کی نوید لے کر سامنے آئے گا۔ جاوید نامہ میں اقبال اہل روس کو یہ پیغام دیتے ہیں کہ انہیں مسلمانوں کی تاریخ سے سبق سیکھنا چاہیے جنہوں نے قیصر و کسریٰ جیسی عظیم سلطنتوں کو پارہ پارہ کر دیا۔ لیکن خود شہنشاہیت کے اسیر ہو گئے۔ روس نے بھی قیصریت کو ختم کیا ہے لہٰذا انہیں اب لا سے الا کی جانب آنا چاہیے۔

کردہ ای کار خداوندان تمام
بگذر از لا جانب الا خرام
(کلیات اقبال فارسی، ۶۶۷)

لیکن جب روسیوں نے اپنے نظام کی بنیاد انکار خدا پر رکھی اور اسلامی ریاستوں میں اسلام کے آثار اور رسومات کو مٹانے کی کوشش کی تو اقبال نے اپنے سابقہ خیالات سے برأت کا اعلان کرتے ہوئے اشتراکیت کو دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف سمجھا اور اس امید کا اظہار کیا کہ روسی قوم اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم

کرے گی اور ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جن کے اصول اسلامی ہوں گے۔"

روسیاں نقش نوی انداختند
آب و ناں بردند و دیں درباختند

(کلیات اقبال فارسی، ۹۶۶)

(اہل روس نیا انقلاب لائے ہیں۔انہوں نے آب و نان پالیا لیکن دین ہار دیا۔)

سر فرانسس ینگ ہسبنڈ Sir Francis Young-husband- کے نام خط میں جو سول اینڈ ملٹری گزٹ لاہور کے شمارہ ۳۰ جولائی ۱۹۳۱ء میں شائع ہوا، اقبال نے روسی بالشوزم پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا

"میں ذاتی طور پر یہ تسلیم نہیں کرتا کہ روسی فطرتاً لامذہب لوگ ہیں۔اس کے برعکس میرا خیال ہے کہ ان کے زن و مرد قوی مذہبی رجحانات رکھتے ہیں۔روسی ذہنیت کی موجودہ منفی کیفیت غیر معین مدت تک باقی نہیں رہ سکتی کیونکہ کوئی نظام معاشرہ دہریت کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا۔جونہی اس ملک میں حالات پرسکون ہوں گے اور اس کے باشندوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کی فرصت ملے گی، وہ اپنے نظام کے لیے ایک مثبت اساس کی تلاش پر مجبور ہوں گے۔چونکہ بالشوزم مع خدا تقریباً اسلام کے مماثل ہے۔مجھے تعجب نہ ہوگا کہ وقت گذرنے پر یا تو اسلام روس کو نگل لے یا روس اسلام کو۔
Spceches and statements of Iqbal 148-153

اسلام کی نشاۂ ثانیہ کے حوالہ سے اقبال کی امیدوں کا سب سے بڑا مرکز افغان قوم ہے۔ان کا گہرا مذہبی شعور، قدیم روایات کا تحفظ، عجمیت سے اجتناب اور سب سے بڑھ کر غلامی سے نفرت اور حریت پسندی یہ وہ اوصاف ہیں جن کی بدولت جہاں بانی کے تقاضے پورے ہو سکتے ہیں۔ جاوید نامہ میں اس ملت آوارہ کو وہ دمن کو ایشیا کا دل کہہ کر خطاب کرتے ہیں:

آسیا یک پیکر آب و گل است
ملت افغان در آں پیکر دل است
از فساد او فساد آسیا
در کشاد او کشاد آسیا

(کلیات اقبال فارسی، ۷۶۵)

"ایشیا آب و خاک کا پیکر ہے تو ملت افغان اس میں دل کی مانند ہے۔اس کی تباہی سارے ایشیا کی تباہی ہے اور اس کی اصلاح سارے ایشیا کی اصلاح ہے"

اگر دل صحت مند ہو تو جسم بھی صحت مند ہے ورنہ یہ سارا نظام برباد ہے۔دیکھا جائے تو دل بھی جسم کی طرح ضابطہ حیات کا پابند ہے۔دل کینہ سے مرتا ہے اور دین سے زندہ ہوتا ہے۔دین کی قوت وحدت سے حاصل ہوتی ہے۔جب افراد میں وحدت پیدا ہوتی ہے تو اس سے ملت معرض وجود میں آتی ہے۔محمد جمیل کے نام خط میں اقبال افغانستان کے استقلال اور استحکام پر بہت زور دیتے ہیں۔ان کا خیال ہے کہ اس طرح ہندوستان اور وسطی ایشیا کے مسلمانوں کو تقویت ملے گی (اقبال نامہ، حصہ دوم،۹۴) اقبال کو افغانستان کی تاریخ کا گہرا شعور حاصل ہے۔وہ افغان سپہ سالاروں کے کارناموں سے بھی پوری طرح واقف ہیں۔احمد شاہ ابدالی کی شخصیت میں درویشی اور سلطانی کا جو خوبصورت امتزاج پایا جاتا ہے، وہ اقبال کو بہت اپیل کرتا ہے۔جوش کردار، قوت عمل اور فقر پسندی کے اعتبار سے وہ ایک مثالی شخصیت ہے لیکن جو چیز اقبال کو ابدالی کے کردار میں سب سے زیادہ پسند ہے وہ یہ ہے کہ اس میں ملک گیری کی ہوس دکھائی نہیں دیتی۔دہلی کی اینٹ سے اینٹ بجاتا ہے لیکن جاتے وقت دہلی کا دارالسلطنت مغل بادشاہ کے حوالے کر کے واپس افغانستان چلا جاتا ہے۔اس کا یہ حملہ مرہٹوں کے غرور کو توڑنے کے لیے تھا جس نے ہندوستان کی تاریخ پر دوررس اثرات چھوڑے۔اقبال احمد شاہ ابدالی کو ملت افغانیہ کا مؤسس قرار دیتے ہیں۔چنانچہ جب وہ سفر افغانستان میں احمد شاہ ابدالی کی قبر پر حاضری دیتے ہیں تو افغانی کی روح پکارتی ہے۔

پیش ما اے آشنای کوئے دوست
یک نفس بنشیں کہ داری بوئے دوست

(کلیات اقبال فارسی، ۸۷۷)

(اے کوچہ دوست کے آشنا ذرا ہمارے قریب آ، تھوڑی دیر کے لیے ہمارے پاس بیٹھ کہ تجھ سے ہمیں بوئے دوست آتی ہے)

سلطان محمود غزنوی (پیدائش ۹۷۱ء) اقبال کے نزدیک عشق

اور بت شکنی کا استعارہ بن جاتا ہے۔ بقول ڈاکٹر محمد ناظم محمود پہلا فرمانروا تھا جس نے ہندوستان میں اسلامی مملکت کے تصور کو عملی شکل عطا کی (The Life and Time of Sultan Mahmood of Ghazna(Prefance)) اگر وہ لاہور تک کے علاقے کو اپنی سلطنت میں شامل نہ کرتا تو آج پاکستان موجود نہ ہوتا۔ اسلامی احیا اور ملی تشخص کے حوالے سے محمود غزنوی کی مساعی کا اعتراف اقبال کے اس شعر میں خوبصورتی سے ہوا ہے۔

کیا نہیں اور غزنوی کارگہ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہل حرم کے سومنات
(کلیات اقبال اردو، ۴۰۴)

شیر شاہ سوری بھی اقبال کی مثالی شخصیت ہے۔ جب شیر شاہ سوری سے پوچھا گیا کہ وہ افغانوں کے کس قبیلے سے تعلق رکھتا ہے تو اس نے جواب دیا: وہ صرف افغان ہے۔ اقبال کو شیر شاہ سوری کا یہ جواب بہت پسند آتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

یہ نکتہ خوب کہا شیر شاہ سوری نے
کہ امتیاز قبائل تمام تر خواری
(کلیات اقبال اردو، ۴۴۶)

افغان شخصیات میں غالباً اقبال کی سب سے زیادہ پسندیدہ شخصیت جمال الدین افغانی کی ہے (پیدائش ۱۸۳۹ء) افغانی سات زبانیں جانتے تھے۔ انہوں نے کئی اسلامی ممالک میں اتحاد عالم اسلامی کی تبلیغ کی۔ ان پر اقبال کا یہ شعر پوری طرح صادق آتا ہے:۔

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند
(کلیات اقبال اردو، ۱۶۳)

افغانی بے پناہ قوت کردار، وسیع علم وفضل، غیر معمولی جوش عمل، بے مثال جرأت کا مالک تھا۔ بیک وقت فلسفی، ادیب، خطیب اور صحافی اور سیاستدان تھا۔ اقبال اور افغانی میں مسلم نشاۃ ثانیہ کے تصورات، اتحاد امت اور استعمار دشمنی کے نظریات مشترک ہیں۔ دونوں اجتہاد پر زور دیتے ہیں۔ تقلید پرستی کے مخالف ہیں۔ مغربی تہذیب اور وطن پرستی کے دشمن ہیں۔ دونوں اسلام کو آفاقی دین سمجھتے ہیں اور اسی کو انسانیت کی فلاح کا راز سمجھتے ہیں۔ دونوں سائنسی تعلیم کو مسلمانوں کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں۔ اشتراکیت کے خلاف ہیں اور کعبہ کو امت اسلامیہ کا مرکز بنانے کے خواہاں ہیں۔ اقبال افغانی کو مذہبی فکر وعمل کے لحاظ سے اپنے زمانے کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ مسلمان سمجھتے ہیں اور انہیں حیرت ہے کہ دنیائے اسلام کو اتحاد کا درس دینے والا شخص ایک ایسے ملک میں پیدا ہوا جو نسبتاً غیر متمدن ہے اور جہاں بلا امتیاز قبائل کی اہمیت زیادہ ہے۔ (حرف اقبال، ۱۳۷) جاوید نامہ میں فلک عطارد پر اقبال کی ملاقات سعید حلیم پاشا اور جمال الدین افغانی سے ہوئی ہے۔ جن کے بارے میں اقبال کا تاثر یہ ہے۔

گفت مشرق زیں دو کس بہتر نزاد
ناخن شان عقدہ ہائے ما کشاد
(کلیات اقبال فارسی، ۶۴۸)

مشرق نے اس دور میں ان دو اشخاص سے بہتر انسان پیدا نہیں کیے۔ ان کی کوششوں نے ہمارے بہت سے مسائل حل کر دیئے۔

جمال الدین افغانی ایک ایسی مملکت کا خواب دیکھ رہے تھے جس میں وسط ایشیا کی جمہوریتیں افغانستان اور ہندوستان کے شمال مغرب کے مسلم اکثریت والے علاقے شامل تھے۔ افغان قوم کے شاندار ماضی سے قطع نظر وہ اس قوم کی خامیوں سے بھی پوری طرح آگاہ ہیں جو انہیں عالم اسلام میں مؤثر کردار ادا کرنے سے اب تک باز رکھے ہوئے ہیں۔ ان میں سب سے اہم دو باتیں ہیں۔ اول وہ تعلیم جدید سے بے بہرہ ہیں۔ دوم ان میں قبائل پرستی ہے۔ چنانچہ اقبال افغانوں کو خوشحال خان خٹک کے ذریعے یہ پیغام دیتے ہیں:

قبائل ہوں ملت کی وحدت میں گم
کہ ہو نام افغانیوں کا بلند
(کلیات اقبال اردو، ۱۴۴)

اپنے مضمون ''ملت بیضا پر عمرانی نظر'' میں وہ فرماتے ہیں (ص ۲۹)

''اس میں کچھ شک نہیں یہ قوم بنی اسرائیل کی ایک شاخ یعنی افغنہ ایک کوہستانی حصے میں آزاد حکومت کر رہی ہے۔ تاہم قوموں کے عروج و زوال کے اسباب پر غور کرنے والے اس بات کو جانتے ہیں کہ اگر افغانوں نے

موجودہ انقلاب کے مفہوم کو نہ سمجھا اور اپنی آزاد حکومت سے تمدنی فوائد نہ اٹھائے تو یقیناً ان کا وہی حال ہوگا جو وسط ایشیا کی موجودہ قوموں کا ہو رہا ہے۔

انجمن ادبی کابل میں تقریر کرتے ہوئے اقبال نے کہا:

''مسولینی نے اٹلی کے بارے میں کہا تھا کہ اٹلی کو چاہیے کہ اپنی نجات حاصل کرنے کے لیے ایک کروڑ پتی کو پیدا کرے جو اٹلی کے گریبان کو اینگلو اقوام کے قرضہ جات سے نجات دلائے۔ اگر کوئی مجھ سے افغانستان کی نجات کے متعلق سوال کرے تو میں کہوں گا کہ افغانستان کو ایک ایسے مرد کی ضرورت ہے جو اس ملک کو اس کی قبائلی زندگی سے نکال کر وحدت ملی سے آشنا کر دے۔''

افغانستان کے مستقبل کے حوالے سے ایک شذرہ ان کی کتاب Stray Reflections میں موجود ہے جس میں وہ افغانستان کے بارے میں ایک نہایت اہم نکتہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''تاریخ کا فیصلہ یہ ہے کہ حالی مملکتیں عظیم سیاسی وحدتوں کی صورت اختیار کرنے میں ہمیشہ ناکام رہی ہیں۔ ملک شام جو سلطنت روما اور اہل فارس کے درمیان ایک قبائلی مملکت تھا اس صورت حال سے دوچار رہا ہے۔ لہٰذا افغانستان کے مستقبل کے بارے میں پیش گوئی دشوار ہے (شذرات فکر اقبال۔۸۹) تاہم اسلامک کلچر میں خوشحال خان خٹک پر لکھے جانے والے مضمون میں وہ یہ پیش گوئی ضرور کرتے ہیں کہ افغانی ایک نہ ایک دن متحد ہوں گے۔ اس مضمون میں وہ لکھتے ہیں:

''افغان نسل کے اتحاد کی تحریک ہماری آنکھوں کے سامنے ابھی تک جاری و ساری ہے جو وسط ایشیا میں تاریخ کے دلچسپ ترین ابواب میں ایک باب کی تشکیل کرتی ہے......وہ دن دور نہیں جب کوئی افغان مؤرخ اپنی نسل کے اتحاد کی داستان ہمیں بالکل اسی طرح سنا سکے گا جس طرح بولٹن کنگ نے اٹلی کے اتحاد کی داستان سنائی تھی۔ اقبال کو ایشیا کے ممالک میں احیائے اسلامی کی تحریکوں کے بارآور ہونے کا پورا یقین ہے۔ اکبر منیر کے نام ایک خط میں رقم طراز ہیں: ''مغربی اور ایشیا کی مسلمان قومیں اگر متحد ہو گئیں تو بچ جائیں گی اور اگر ان کے اختلافات کا تصفیہ نہ ہو سکا تو اللہ حافظ ہے۔ میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہوگا اور دنیا پھر سے اس دفعہ جلال اسلامی کا نظارہ دیکھے گی'' (کلیات مکاتیب اقبال، ج۳۔۳۵۳)

احیائے اسلامی کے راستے میں جو رکاوٹیں ہیں ان کا ذکر جہاں جہاں اقبال کی نظم و نثر میں ہوا ہے، ان میں چار اسباب پر وہ زیادہ زور دیتے ہیں:

''۱۔ملوکیت۔۲۔ملائیت۔۳۔منفی تصوف۔۴۔مغرب زدگی''

باقی نہ رہی تجھ میں وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری

(ارمغان حجاز، ۲۸)

اقبال کے زمانے میں امت اسلامیہ کا بیشتر حصہ غلام تھا۔ لہٰذا وہ غلامی کو بھی اتحاد میں بڑی رکاوٹ تصور کرتے ہیں: اس ضمن میں اقبال عجمیت سے بھی احتراز کرنے کا مشورہ دیتے ہیں:

''زمانہ حال میں عجمیت سے اجتناب لازم ہے۔ اس وقت مسلمانوں کا فرض ہے کہ جو قوت خدا تعالیٰ نے انہیں عطا کی ہے اسے اسلام کی خدمت اور اقوام و ملل اسلامیہ کے احیاء و بیداری میں صرف کریں۔ میری رائے میں عجمیت ایشیا کے مسلمانوں کی تباہی کا باعث ہوئی ہے۔ شاید عربوں اور افغانوں کے سوا تمام اقوام اسلامیہ اس زہر سے خطرناک طور پر متاثر ہو چکی ہیں (اقبالنامہ دوم خط محررہ، مئی ۱۹۲۲ء)

نسل، وطن اور قبیلہ پرستی، نیز تقلید، جمود، اور رجعت پسندی بھی احیائے اسلامی میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے:

آئین نو سے ڈرنا طرز کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

(بانگ درا، ۱۷۴)

اقبال اپنے خطبات میں مسلمانوں کی ایک اور اہم ضرورت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''اگر اسلام کی نشاۃ الثانیہ ناگزیر ہے جیسا کہ میرے نزدیک قطعی طور پر ہے تو ہمیں بھی ترکوں کی طرح ایک نہ ایک دن اپنے عقلی اور ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا جائزہ لینا پڑے گا۔ جیسے جیسے مسلمانوں میں زندگی کو تقویت پہنچے گی، اسلام کی عالم گیر روح فقہا کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔ ہمیں چاہیے کہ فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لیں (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۲۲۷)

علاوہ ازیں علامہ ایک اسلامی تحقیقاتی ادارہ بنانے کی بھی خواہش رکھتے تھے جس میں دنیاوی علوم کے ماہرین کو جمع کر کے ایسی کتب تصنیف کرائی جائیں جو اسلامی فکر میں انقلاب کا موجب بن سکیں۔ اقبال

ان اصولوں کے سیکھنے پر زور دیتے ہیں جو مسلمان قوم کی امتیازی خصوصیات رہے ہیں اور جن پر عمل کرنے سے حجاز کے صحرا نشیں تیس برس کے اندر شتربانی سے جہاں بانی تک پہنچ کر اقوام قدیمہ کی تہذیب کے وارث اور تہذیب جدید کے بانی بن گئے۔ ایشیا کے حوالے سے اقبال بہت پرامید ہیں۔ انہیں یقین ہے کہ اسلام کا احیا ہو کر رہے گا۔

کتاب ملت بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے
یہ شاخ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا

(کلیات اقبال اردو، ۲۶۸)

کتابیات:

الطاف جاوید، سوویت یونین کا زوال، انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی سٹڈیز اسلام آباد، ۱۹۹۳ء ☆ بشیر احمد ڈار، مرتب انوار اقبال، اقبال اکادمی لاہور، ۱۹۶۷ء طبع دوم ☆ ثروت صولت، مشرقی ترکستان، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور مئی ۱۹۸۷ء ☆ جواہر لعل نہرو، تلاش ہند، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۲ء ☆ حمزہ فاروقی، سفرنامہ اقبال، مکتبہ معیار کراچی، ۱۹۷۳ء، ☆ سلیمان ندوی سید، سیر افغانستان، مجلس نشریات اسلام، کراچی ۱۹۸۷ء ☆ محمد اقبال، اقبالنامہ اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ، شیخ محمد اشرف لاہور، ۱۹۴۴ء ☆ محمد اقبال، اقبالنامہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۵۱ء ☆ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجمہ سید نذیر نیازی، بزم اقبال لاہور، ۱۹۸۳ء طبع دوم ☆ محمد اقبال، حرف اقبال، مرتبہ لطیف احمد شیروانی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد، طبع اول ☆ محمد اقبال، خطوط اقبال مرتبہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، مکتبہ خیابان ادب لاہور، ۱۹۷۶ء ☆ محمد اقبال، شذرات فکر اقبال، مترجمہ افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔ ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، جنوری ۱۹۷۵ء طبع دوم ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، فروری ۱۹۷۳ء طبع دوم ☆ محمد اقبال، گفتار اقبال، مرتبہ رفیق افضل، ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، ملت بیضا پر عمرانی نظر، ترجمہ ظفر علی خان، آئینہ ادب لاہور، ۱۹۷۰ء ☆ نذیر نیازی سید، اقبال کے حضور، اقبال اکیڈمی لاہور، طبع اول

☆ Central Asia in Modern Times by Khalf, Dr.K Progress Publisher Moscow ,1970. ☆ Shirin Akiner, Cultural Change and continuity in Central Asia . Kegan Paul International, London, 1990 ☆ Muhammad Iqbal, Speeches & Statements and writings of Iqbal, edited by Shamloo, Alminar Academy Lahore, 1944 ☆ Muhammad Nazim Dr."The life and Time of Sultan Mehmood of Ghazna, preface)Cambridge, 1931.

رسائل واخبارات:

انقلاب لاہور، ۱۷ جنوری ۱۹۲۹ء ☆ وسطی ایشیا کے مسلمان، ستمبر۔ اکتوبر ۱۹۹۴ء ☆ ہمایوں، لاہور۔ اپریل ۱۹۵۳ء

صابر کلوروی

ب

باری تعالیٰ

اقبال کا فلسفہ اور اس کے ساتھ ساتھ خدا کی نسبت ان کا تصور تین ادوار سے گذرتا ہے۔ اس تصور کی نوعیت کے لحاظ سے ان تین ادوار میں واضح حدود فاصل قائم کرنا مشکل ہے لیکن ہر دوسرا بحیثیت مجموعی چند خصوصیات کا حامل ہے جن کی بناء پر دوسرے ادوار سے ممیز ہو جاتا ہے۔

پہلے دور میں جو ۱۹۰۱ء سے شروع ہو کر ۱۹۰۸ء پر ختم ہوتا ہے اقبال خدا کو حسن ازلی سے تعبیر کرتے ہیں جس کا وجود ہر ذرہ سے آزاد

ہونے کے باوجود ہر ایک میں جلوہ گر ہے۔ آسمانوں کی رفعتوں اور زمین کی پستیوں، چاند، سورج، ستاروں، گرتے ہوئے قطرہ ہائے شبنم، بحروبر، شعلہ و آتش، جمادات و نباتات، طیور و حیوانات میں وہ مشہود و موجود ہے۔ جس طرح لوہے کے ذرات کو مقناطیس جذب کر لیتا ہے اسی طرح خدائے تعالیٰ تمام اشیاء کو اپنی طرف جذب کرتا ہے۔ اس طرح خدا کی ذات جو حسن ہے تمام اشیاء کے اندر حرکت و حیات کا موجب بنتا ہے۔ مادی اور طبعی اشیاء میں قوت، پودوں میں نشوونما، جانوروں میں محرکات اور انسان میں ارادہ خدا کی طرف اسی جذب و محبت کی مختلف شکلیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حسن ازلی ہر چیز اور ہر شے کا مأخذ، روح اور منتہائے کمال ہے۔ ایک محیط بیکراں کی طرح خدا کی ذات ہمہ گیر باہمہ و بے ہمہ ہے اور مخلوقات میں سے ہر فرد کی مثال ایک ایک قطرہ کی سی ہے یا یوں کہئے کہ خدا آفتاب عالمتاب ہے اور فرد ایک معمولی شمع اور شمع کی روشنی آفتاب کے مقابلہ میں ماند پڑ جاتی ہے۔ حباب یا شعلہ کی چمک کی طرح صرف زندگی ہی نہیں بلکہ ساری کائنات فانی ہے (بانگ درا، ۳، ۷، ۴۰، ۷۰، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸ اور ۱۹۱)۔

پہلے دور میں خدا کے متعلق اقبال کا اجمالاً یہی تصور تھا۔ اس تخیل کے مآخذ کی تلاش کچھ زیادہ مشکل نہیں۔ یہ افلاطونی تصورات سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں۔ افلاطون بھی خدا کو حسن ازل اور عالمگیر فطرت خیال کرتا ہے جو وجود میں اجزائے کائنات سے پہلے ہے اور ان کے اندر ایک خاص شکل میں جلوہ گر ہے۔ وہ اس کو منتہائے مقصود بھی سمجھتا ہے جس کی جانب ہم سب حرکت کرتے ہیں۔ محبت کا عالم گیر مفہوم متعین کرتے ہوئے اس نے جنسی مضمرات کے تحت محبت کا انکار کیا ہے۔ اس تصور کو جس کی افلاطونی فلاسفہ نے بہت کچھ توضیح کی ہے۔ ابتدائی عہد کے مسلم علماء نے قبول کیا اور وحدت الوجود کے ماننے والے صوفیاء نے اپنے عقیدہ کے مطابق اس میں تصرف کیا۔ یہی تصور اردو اور فارسی شاعری کی روایات کی صورت میں اقبال تک پہنچا۔ جدید انگریز شعراء کے کلام کے مطالعہ نے اس کو پختگی بخشی۔ یہی وجہ ہے کہ دور اول میں خدا کے متعلق اقبال کا یہ تصور اچھوتا نہیں ہے۔ وہ صرف خوب صورت الفاظ میں اس کی تلقین کر دیتے ہیں جو ایک تاریخی ورثہ کی صورت میں ان تک پہنچا تھا۔ الوہیت کے اس تصور کو انہوں نے اپنی نظموں کا موضوع بنایا اور سیکڑوں نت نئے اسالیب میں ان کی تشریح کی۔ ۱۹۰۸ء سے قبل ہی وہ ہندوستان کے صف اول کے شاعر تسلیم کیے جانے لگے اور ان کی تخلیقی ذہانت نے دنیا کو اپنے غیر فانی کلام سے روشناس کرا دیا تھا۔

۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء کا زمانہ اقبال کے دماغی ارتقاء کا دوسرا دور کہا جا سکتا ہے۔ اس زمانہ کے افکار کی کلید ان کی ذہنی کیفیت کا وہ تغیر ہے جس کی بناء پر وہ ایک طرف تو اشیائے عالم میں جلوہ گر ہونے والے حسن مشہود اور دوسری طرف محبت کے مابین حد فاصل قائم کرتے ہیں۔ وہ حسن کو ابدی اور محبت کے سارے جذبات، تمام آرزوؤں اور جملہ حرکتوں کا تاثیر بخش اور قطعی و آخری سبب خیال کرتے ہیں۔ لیکن دو رثانی کے رجحان میں تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ حسن کی ابدیت اس کی تاثیر اور علیت کے بارے میں ابتدا میں تو اقبال کے دماغ میں شبہ اور پھر ایک قسم کی قنوطیت طاری ہو گئی تھی۔ ''جلوہ'' ''حسن'' ''حقیقت حسن'' ''شبنم اور ستارے'' جیسی نظمیں ان کے اس رجحان کا صحیح مرقع ہیں لیکن اس زمانہ میں محبت، آرزو، تلاش و تجسس کی ابدیت کے متعلق ان کا یقین ترقی پذیر ہوتا گیا۔

۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال نے کیمبرج میں میک ٹیگرٹ اور جیمس وارڈ کے تحت ان کے تلمیذ کی حیثیت سے تعلیم حاصل کی اور اسی زمانہ میں اپنے مقالہ کی تکمیل کے سلسلے میں آپ نے مولانائے روم کا بالاستیعاب مطالعہ کیا۔ انگلستان سے مراجعت تک اقبال پر میک ٹیگرٹ اور جیمس وارڈ کے اثرات مرتب نہ ہوئے تھے۔ جب تک وہ انگلستان میں مقیم رہے عقیدہ وحدت الوجود کے قائل رہے۔ اس کی توثیق میک ٹیگرٹ کے مکتوب کے حسب ذیل اقتباس سے ہوتی ہے جو نکلسن کے انگریزی ترجمہ ''اسرار خودی'' کی اشاعت پر اس نے اقبال کے نام تحریر کیا تھا: ''کیا آپ کی حالت میں بہت بڑا تغیر رونما نہیں ہوا؟ یقیناً ہوا ہے کیونکہ جن دنوں ہم فلسفہ کے مسائل پر باہم گفتگو کیا کرتے تھے۔ آپ وحدۃ الوجود کا عقیدہ رکھنے والے صوفی تھے۔''

بعض مقالات میں اقبال نے اپنی نسبت میک ٹیگرٹ کی یہ رائے کسی تردید کے بغیر نقل کی ہے جو اس کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ ۱۹۰۸ء میں اقبال میک ٹیگرٹ کے ''شخصی غیر فنائیت'' کے

نظریہ کو پسند کرنے لگے۔ وارڈ کے Theistic Pluralism وجدانی کثرۃ الوجود اور مولانا رومی کی مابعد الطبیعی کیفیت میں بھی ان کو تطبیق و ہم آہنگی سی محسوس ہونے لگی۔ بعد ازاں انہوں نے رومی کو اپنا مرشد تسلیم کرلیا۔ اس کا سبب صرف یہی نہ تھا کہ رومی سے ان کو روحانی رشتہ پیدا ہو گیا تھا یا ان ہی کی زبان یعنی فارسی میں یہ شعر کہا کرتے تھے یا دونوں کا فلسفہ تصوف اور شاعرانہ کمال ایک سا تھا یا دونوں کا مذہبی وجدان قوی تھا۔ دونوں کو وجود باری تعالیٰ پر کامل یقین اور محمد عربی ﷺ سے گہری محبت و عقیدت تھی۔ یہ محاسن دیگر اور صوفیاء میں بھی پائے جاسکتے ہیں لیکن اقبال نے رومی کو اپنی زندگی بھر کا رہنما جو قرار دیا تھا اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ رومی نے اقبال کے دو جدید ہم خیالوں نطشے اور برگساں کے نظریات کی بہت پہلے توضیح کردی تھی۔

اگرچہ اقبال کو جرمن زبان سے واقفیت حاصل تھی اور جرمن زبان کا وہ براہ راست مطالعہ کرسکتے تھے لیکن ۱۹۰۷ء اور ۱۹۱۱ء کے مابین نطشے کی جملہ تصانیف زبان انگریزی میں منتقل ہونے کی وجہ سے ان تک اقبال کی رسائی آسان تر ہوگئی تھی۔ ۱۹۱۰ء اور ۱۹۱۵ء کے درمیان برگساں کی تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ ہوا اور اس کا مطالعہ بھی اقبال کے لیے جو فرانسیسی زبان سے واقف نہ تھے، بہت آسان ہوگیا۔

اب اقبال کو معلوم ہوا کہ رومی کے ساتھ وارڈ (Ward) کے قریبی تعلق کے علاوہ ایک طرف تو خود ان کے اور دوسری طرف نطشے، برگساں اور رومی کے مابین گہرا ربط ہے۔ نطشے کی طرح رومی، ارتقاء، حریت، امکانات، خودی کی بقا اور آرزوئے اقتدار (Will to Power) تعمیر جدید کے لیے تخریب کہن (تخریب برائے تعمیر) کے قائل ہیں اور برگساں کی طرح حرکت کو روح حقیقت اور وجدان کو علم کا ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ حیات بخش کیفیت میکڈوگلڈ کے ''سماجی نفسیات'' (Social Psychology) اور ''مبادی نفسیات'' سے متاثر ہونے کے بعد جو علی الترتیب ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۰ء میں شائع ہوئی ہیں۔ اقبال کے قوائے عقلیہ کے لیے تقویت کا باعث ہوئیں۔ حیات کو برگساں کے ''آرزو وامنگ'' کے نظریہ سے وابستہ کیا گیا ہے اور ذاتی مصلحت کے جذبہ کو انسانی شخصیت کا مرکز خیال کیا گیا ہے۔ دور ثانی میں یہ تمام امور فلسفہ اقبال کے بنیادی تصورات بن چکے تھے۔

دور دوم: اس طرح قدیم مشرقی فیلسوف (رومی) کے رشد و ہدایت کے فیض اور یورپ کے متعدد جدید مفکرین سے متاثر ہوکر اقبال نے اپنے ایک جداگانہ فلسفہ کی بنیاد ڈالنی شروع کی جس کو دور ثانی کے افکار کی ممتاز ترین خصوصیت کی بناء پر فلسفہ خودی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

ارادہ کی ابدیت اور تاثیر کے متعلق اقبال کے بڑھتے ہوئے اصرار و تاکید اور حسن کی ابدیت اور تاثیر کی نسبت ان کے گھٹتے ہوئے یقین کو اسی فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ایک ایسا ذہنی تغیر ہے جس نے انہیں افلاطونیت اور کثرۃ الوجود کے مکاتب تصوف سے بہت دور لا کھڑا کیا ہے۔

اقبال اپنے جدید فلسفہ کو بانگ درا کی آخری نظموں، اسرار خودی اور رموز بے خودی کی مثنویوں میں اصول کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے فکر و خیال کو خودی کے اسی تصور سے رہنمائی حاصل ہونے لگی۔ جس کو خواہشات، تجسس، توقعات، مساعی، عزائم، قوت اور عمل کا قوی مرکز خیال کیا جاتا ہے۔ زمانی احاطہ میں خودی کا وجود نہیں پایا جاتا بلکہ زمان خودی کے لیے قوت محرکہ یا قوت عمل ہے جو شمشیر براں کی طرح مشکلات، رکاوٹوں اور مزاحمتوں میں سے ہوکر اپنا راستہ پیدا کرتی ہے۔ وقت عمل کی طرح حیات اور زندگی ہے اور زندگی خودی ہے اس لیے وقت، زندگی اور خودی کو شمشیر کے ساتھ مماثلت دی گئی ہے۔

یہ نام نہاد خارجی دنیا اپنی مادی دولت کے ساتھ جس میں زمان و مکان کا سلسلہ بھی شامل ہے اور جذبات کا فرضی عالم تصورات و امکانات دونوں خودی کے نتائج تخلیق ہیں۔ لہٰذا فطرت کے یہ سارے محاسن ''ارادہ'' کی آفرینش ہیں۔ خدا جو آخری اور قطعی حقیقت ہے ذات مطلق اور انائے مطلق ہے۔ خدا کو ابدی حسن سے تعبیر کرنے کا تصور اب باقی نہیں رہا۔ افلاطون اور حافظ شیرازی جیسے شعرا کو جو ایسے نظریوں کے حامل ہیں، انہیں اچھی نظر سے نہیں دیکھا جارہا ہے۔ اب خدا کو ابدی عزم خیال کیا جاتا ہے اور حسن کو اس کے ابتدائی مرتبہ سے گھٹا کر خدا کی صفت قرار دیا گیا ہے۔ یعنی ایک ایسی صفت جو جمالیاتی اور اخلاقی دونوں اقدار کو حاوی ہے۔ خدا کے حسن کی بجائے اب اس کی وحدت پر زور دیا جارہا ہے۔ توحید پر یقین کو نفس الامری حقیقت تسلیم کیا جارہا ہے کیونکہ اس کی

بدولت افراد، قوم اور بنی نوع انسان میں مقصد اور قوت کی وحدت قائم ہوتی ہے۔ یہ عقیدہ قوت میں اضافہ اور غیر مختتم خواہشات اور توقعات کی تخلیق کا موجب بننے کے علاوہ بزدلی اور خدا کے خوف کے سوا انسانی قلوب سے ہر قسم کے خوف و ہراس کو دور کر دیتا ہے۔ خدا کا جلوہ مقید خودی میں ظہور کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صرف خودی کے ذریعے اس تک رسائی ممکن ہے اسی لیے خدا کی طلب، اس کا عرفان صرف خودی کی تلاش او رمعرفت کے ساتھ مشروط ہے۔ (من عرف نفسہ فقد عرف ربۂ) بھیک اور احساس پستی کے ذریعہ خدا کی تلاش نہیں کی جا سکتی کیونکہ اس سے کمزوری اور واماندگی کا اظہار ہوتا ہے۔ قرب حق کے ساتھ ساتھ خودی کی عظمت کا خیال بھی ضروری ہے۔ انسان کو چاہیے کہ وہ اپنے ارادہ کی قوت کے ساتھ خدا کی تلاش کرے۔ وہ بالکل اسی طرح ''یزداں شکار'' کی جانب توجہ کرے جس طرح صیاد کو اپنے صید کے شکار میں انہماک ہوا کرتا ہے۔ خدائے تعالیٰ خود شکار ہونا چاہتا ہے۔ اس کو بھی انسان کی بالکل اسی طرح تلاش ہے جس طرح انسان اس کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ خدا کی یافت کے بعد اس کی ذات میں جذب ہو کر اس طرح فنا نہیں ہوتا کہ اپنی ذات کا تعین ہی باقی نہ رہے۔ اس کے برعکس خدا یعنی اس کی صفات کو امکان بھر اپنی ذات میں جذب کر لینا چاہیے۔ اس امکان کی کوئی حد مقرر نہیں۔ خدا کو اپنے اندر جذب کر لینے سے انا کی نشو و نما ہوتی ہے اور جب انسان میں یہ انا، انائے مافوق تک ترقی کر جاتی ہے تو وہ خلیفۃ اللہ کے منصب پر فائز ہوتا ہے۔ اپنی فکر کے دور ثانی میں خدا کے متعلق اقبال کا مختصراً یہی تصور ہے۔

آخری دور...... ۱۹۲۷ء سے شروع کر کے تاریخ وفات تک کا زمانہ اقبال کے دماغی ارتقاء کا دور سوم ہے اگر دور ثانی کو ان کی نشو و نما کا زمانہ تصور کیا جائے تو اس آخری دور کو پختگی کا زمانہ سمجھنا چاہیے۔ اقبال نے ان تمام موثرات کو پہلے ہی سے قبول کر لیا تھا جن کو قبول کرنے کی ان کی ذہانت اور جدت طبع نے اجازت دی تھی۔ اپنے فلسفہ یا نظریہ کے لیے انہوں نے مختلف عناصر کو اکٹھا کیا اور پھر ایک ہمہ گیر نظام کی صورت میں انہیں پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ یہ سب کچھ انہوں نے اپنی آٹھ تصانیف کے ذریعہ انجام دیا جو ۱۹۲۳ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیان یکے بعد دیگرے بڑی سرعت کے ساتھ شائع ہوئیں۔ اس دور میں ان کے فلسفہ کو بجا طور پر ''فلسفہ تغیر'' سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ فلسفہ خودی کی طرح حقیقت کا تخیل گو واضح سہی تاہم اس دور میں ''فلسفہ تغیر و انقلاب و ارتقاء زیادہ نمایاں ہے۔

خدا'' بحیثیت مجموعی ایک حقیقت ہے اور حقیقت بحیثیت مجموعی اصلاً روحانی ہے۔ روحانی ان معنوں میں کہ خدا کی ہستی فرد اور انا ہے۔ اس کو انا اس لیے تصور کرنا چاہیے کہ انسانی خودی کی طرح وہ وحدت کا ایک تنظیمی اصول ہے۔ وہ خود ایک ایسا نظام ہے جو تعمیر اغراض کے پیش نظر متجانس اجزا کو باہم متحد اور اپنی ہستی حی و قیوم کے جاری کردہ اوامر کو ایک مرکزی نقطہ پر مرکوز کرتا ہے۔ وہ اس لیے بھی انا ہے کہ ہمارے افعال اور ہماری عبادات کا اس کی طرف سے جواب ملتا ہے کیونکہ خودی کی تصدیق کا معیار یہی ہے کہ وہ دوسرے کی خودی کی پکار کا جواب دے۔ درحقیقت خدا مقید ''انا'' نہیں ہے بلکہ ''انائے مطلق'' ہے اس لیے کہ وہ ہر شے پر قادر ہے اور کوئی چیز اس کے احاطہ قدرت سے باہر نہیں ہے۔

انائے مطلق، ارسطا طالیس کے نظریہ کے مطابق کائنات کی طرح ساکن نہیں ہے وہ ایک تخلیقی رو، قوی محرک یا زندہ طاقت ہے اور چونکہ اس کی ذات پر حد قائم کرنے کے لیے اس کے سوا کوئی اور ہستی نہیں ہے اس لیے وہ آزاد اور مطلق تخلیقی قوت ہونے کے علاوہ لامحدود اور بے پایاں ہے لیکن اس غیر محدودیت کا مکانی مفہوم نہیں ہے کیونکہ مکانی لامحدودیت مطلق نہیں ہوا کرتی۔ ذات خدا کی بے پایانی محض سطحی نہیں بلکہ بہت گہری ہے اور اس لامحدودیت کے ساتھ اپنے تخلیقی فعلیت کے کثیر اندرونی امکانات پر مشتمل ہے۔ اس کی ازلی و ابدی طاقت کا لامحدود تخلیقی امکانات کے ساتھ آزاد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قادر مطلق ہے۔

اصلی اور اساسی انا قوت مطلقہ ہے جو آزاد اور ایک تخلیقی حرکت ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ایسی حرکت کا تخیل ناممکن ہے جو اشیاء کی حرکت نہیں ہے۔ اس سوال کی نسبت اقبال کا جواب یہ ہے کہ اشیاء حرکت سے متخرج ہوا کرتی ہیں لیکن حرکت غیر متحرک اشیاء سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ حرکت اپنے وجود میں فطری یا جبلی ہوتی ہے۔ اشیاء جامد اس کی فردعات ہیں۔ وہ جامد اس لیے ہوتی ہیں کہ محدود تخیل نے ان کو سکونیاتی تصور کے ساتھ حرکت کے ذریعہ حاصل کیا ہے۔ جدید علم طبیعیات کی رو

سے اقبال کے اس استدلال کی حمایت ہوتی ہے جس میں اشیاء کو ان کے دیگر طبعی خواص سے قطع نظر کر کے مرکز توانائی سے منسوب کیا گیا ہے۔

انسانی حیات میں جو تغیر رونما ہوتا ہے اس میں اس کی احتیاج تجدید اور عدم تکمیل مضمر ہے۔ انائے مطلق حقیقت کا ''کل'' ہے۔ اس کا گردوپیش کوئی اجنبی ماحول نہیں ہوا کرتا۔ اس لیے حرکت کی صورت میں ناکمل حالت سے نسبتاً زیادہ مکمل حالت میں تغیر یا ایسی کوئی حالت جو اس کے برعکس ہو خدا کی ذات سے منسوب نہیں کی جاسکتی۔ زمانی تسلسل کا کوئی تصور بھی اس سے متعلق نہیں کیا جاسکتا۔ وہ ایک مسلسل تخلیق ہے اور اس لیے صرف اسی طرح متغیر ہوسکتا ہے جس طرح ایک مسلسل تخلیق یا توانائی کی مسلسل رو متغیر ہوسکتی ہے۔ لیکن ایک مسلسل تخلیق کے تغیر میں عدم تکمیل کا مفہوم مضمر نہیں ہے۔ تکمیل کو خاتمہ کی آخری منزل تصور کر کے ارسطاطالیس یا ابن حزم سے سرزد غلطی کا اعادہ نہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ ایسی منزل کو جمود یا تعطل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس تعطل کے مفہوم میں اساسی انا کو مکمل خیال کرنا گویا اس کو معطل بے مقصد اور ساکن ایک نفی مطلق خیال کرنے کے مترادف ہے۔ برگساں کی طرح اقبال کے نزدیک مکمل انفرادیت کا مفہوم ایک نامیاتی ''کل'' ہے جس کا کوئی جزوی حصہ جداگانہ حیثیت سے اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اساسی انا اس مفہوم کے لحاظ سے مکمل ہے۔ تکمیل کے اس مفہوم میں ''اس کے تخلیقی نقطہ نظر کی غیر محدود وسعت'' بھی مضمر ہے۔ اس لیے اس کے ''ہنوز نہیں'' کا مطلب وہ غیر محدود امکانات ہیں جو اس کی ذات سے وابستہ ہیں۔ ایک کامل وجود کی حیثیت سے وہ اپنی ہستی کی ہمہ گیر کلیت کو باقی رکھتا ہے اور اس کا زاویہ نگاہ غیر محدود تخلیقی امکانات کا حامل ہوتا ہے۔

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ:...... انائے مطلق کی انفرادیت کی تکمیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس میں تخلیق مزید نہیں ہوتی کیونکہ تخلیق مزید ایک نئے عضویہ کی ساخت کو مستلزم ہے اور اصل سے علیحدہ شدہ جز کے اندر سے اس کا ثانی نمودار ہوتا ہے۔ ایک مکمل انا کی حیثیت میں جو لاثانی و لاشریک ہو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اپنے مماثل کی تخلیق کر کے ''خود اپنی حریم قدس میں اپنے حریف کے وجود کو گوارا کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی اولاد نہیں۔

اس بحث سے انائے مطلق کے ساتھ زمانی تعلق کا سوال بھی پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ ابتدا میں کہا گیا ہے وہ ازلی و ابدی ہستی ہے اس مفہوم میں نہیں جس مفہوم میں کسی شے کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ باقی رہے گی۔ اس تصور میں وقت کا غلط مفہوم مضمر ہے کیونکہ یہ وقت کو اس کی ذات سے خارج کر دیتا ہے۔ انائے مطلق دوامی حرکت، دوامی تغیر ہے اور تغیر وقت کے بغیر ناقابل قیاس ہے مگر اس کے وقت میں تسلسل کا کوئی ایسا تصور نہیں پایا جاتا جس کے لیے ماضی، حال اور مستقبل ناگزیر ہو۔ اس کی ذات کے ساتھ جس نوعیت کا وقت منسوب ہے اگر اس کو ایک خط فرض کیا جائے تو وہ کوئی ایسا خط نہیں ہوگا جو اس کی حرکت متعین کرنے کے لیے قبل از قبل کھینچا گیا ہو اور جو نقشہ کا ایسا خط تصور نہ کیا جاسکے جس کے کسی حصہ کو استقبال نے قطع نہ کیا ہو۔

اقبال کے نظریہ کے مطابق برگسان کا یہ استدلال صحیح ہے کہ تجربہ دراصل ماضی ہے جو حال میں ضم ہو جاتا ہے لیکن اس بناء پر کہ ''استقبال'' کے دروازے ''حقیقت'' کے لیے کھلے رہنے چاہیں'' فلسفہ غایات سے انکار درست نہیں ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر غایت سے قبل از قبل مقدر شدہ امور کی تکمیل مراد ہے تو برگساں کا اعتراض حق بجانب ہے اس قسم کا نظریہ ارضی کائنات کے نظام کو پہلے ہی سے مقدر اور مکمل شدہ ابدی سانچے کا چربہ یا نقل قرار دیتا ہے یہ خالص وقت کو ''حقیقت'' کے لیے ناقابل انطباق بنا دیا ہے۔

انائے مطلق کا مقصد ہوتا ہے مگر اسی مفہوم میں جس مفہوم میں کہ ہمارے اپنے شعور کا کوئی مقصد ہوتا ہے۔ ہمارے شعور کی وحدت ماضی کو نہ صرف اپنی آغوش میں لے لیتی ہے بلکہ آگے کو بھی حرکت کرتی ہے۔ مقصد کی طرف کنایہ ہوتا ہے اور اس مقصد کا اس وقت تک تصور قائم نہیں ہوتا جب تک کہ استقبال کی جانب کوئی کنایہ موجود نہ ہو۔ مقصد درحقیقت سوائے اس کے کچھ نہیں کہ حالت شعور میں وہ آگے کی جانب ایک حرکت ہے۔

آخری دور میں خدا کے متعلق اقبال کے تصور کا یہ ایک اجمالی بیان ہے۔ ایم۔ اے کی ڈگری کے لیے ہندوستان میں مغربی فلسفہ کے مطالعہ انگلستان اور جرمنی میں اسلامی فلسفہ پر ان کے تحقیقاتی کام نے فلسفہ اقبال کے لیے عموماً اور حقیقت الہیہ (Divine Reality) کے لیے

خصوصاً زمین ہموار کر دی۔ اوائل عمر میں ان کی مذہبی تربیت نے اس کے لیے تخم فراہم کیا جس سے ایک خوبصورت پودے کی نشوونما ہوئی۔

کتابیات

فکر اقبال، مرتبہ غلام دستگیر رشید، طبع اول، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۴۵ء ☆ کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۹۴ء

ایم۔ ایم۔ شریف

باقیات

اردو میں باقیات نگاری کی روایت غالب کے غیر مدوّن کلام اور خطوط کی دریافت اور اشاعت سے ہوتی ہے۔ اردو ادب کی تاریخ میں غالب اور اقبال ہی دو ایسی شخصیتیں ہیں جن کی ایک ایک سطر کو محفوظ کرنے اور اسے منصۂ شہود پر لانے کا رجحان غالب رہا ہے۔ ایک طرف غالب کا اسلوب ہے جو اہل نظر پر اپنا سحر طاری کئے ہوئے ہے تو دوسری طرف اقبال کی تحریروں میں ان کے ذہنی ارتقا کی سرگذشت کی کڑیاں پوشیدہ ہیں جو سیالکوٹ کے ایک شاعر کو آفاقی شاعر کے مقام تک پہنچنے میں ہماری معاونت کرتی ہیں، گویا یہاں اسلوب کی نسبت فکر کی اہمیت زیادہ ہے۔

اقبال کی اہمیت کا احساس ان کی زندگی ہی میں لوگوں کو ہو گیا تھا لھذا ان کی تحریروں کی اشاعت کی کوششیں حیات اقبال ہی میں ہونی شروع ہو گئی تھیں۔ اقبال عام طور پر ایسی کوششوں کو تحسین کی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے بانگ درا کی اشاعت سے پہلے ہی کلیات اقبال کی اشاعت کو حیدر آباد تک ہی محدود کرا دیا تھا۔ نیز ان کی اجازت کے بغیر اخبارات و رسائل میں ان کے کلام کی اشاعت پر سخت قانونی گرفت کی تھی۔ وجہ یہ تھی کہ اقبال نظر ثانی کے بغیر کلام کی اشاعت کو ناپسند کرتے تھے۔

اقبال کی زندگی میں بہت سا مواد اسی لیے منصۂ شہود پر نہ آ سکا۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے خطوط کا کوئی مجموعہ ان کی زندگی میں شائع نہ ہو سکا۔ اقبال کا پہلا مجموعہ خطوط "اقبالنامہ" ۱۹۴۴ء میں شائع ہوا۔ ہماری مراد اردو خطوط سے ہے۔ تقدیم کے اعتبار سے اقبال کے خطوط بنام جناح کو اولیت حاصل ہے جسے قائداعظم محمد علی جناح نے اپنے دیباچے کے ساتھ ۱۹۴۳ء میں شائع کیا۔ یہ خطوط اس دور کی سیاست پر بہت عمدہ روشنی ڈالتے ہیں۔ ان خطوط کی تعداد اس وقت ۱۳ تھی۔ خطوط کے اس ذخیرے میں پروفیسر جہانگیر عالم اور عاشق حسین بٹالوی نے بعد میں اضافے کیے۔ اقبال کا قائداعظم کے نام ایک خط دریافت کرنے کا اعزاز راقم الحروف کو حاصل ہوا۔ اب یہ ذخیرہ ۱۹ خطوط پر مشتمل ہے۔ راقم الحروف نے حال ہی میں ان ۱۹ خطوط میں سے ایک خط کے نامکمل متن کو مکمل کر کے شعبہ اردو پشاور یونیورسٹی کے مجلّہ "خیابان" میں شائع کر دیا ہے۔

اقبال کے خطوط کے انیس مجموعوں میں کوئی ساڑھے اٹھارہ سو خطوط موجود ہیں تاہم نئے خطوط کی دریافت کا سلسلہ جاری ہے۔ ہندوستان سے مظفر حسین برنی نے دستیاب خطوط کی مدد سے ایک کلیات مرتب کیا ہے جس میں کم از کم تیئس (۲۳) خطوط ایسے ہیں جو پہلی دفعہ منظر عام پر آئے ہیں۔

اقبال کی وفات کے بعد اقبال کی دیگر نثری تحریروں کی اشاعت اور دریافت کا سلسلہ بھی جاری رہا ہے۔ اقبال کی ۱۹۱۰ء میں لکھی گئی ڈائری Stray Reflections جاوید اقبال نے (۱۹۶۱ء) میں "شذرات فکر اقبال" کے عنوان سے شائع کی ہے جس سے ۱۹۱۰ء کے زمانے میں اقبال کے ذہنی میلانات کو سمجھنے میں خاصی مدد ملتی ہے۔ تحسین فراقی نے اقبال کے ایک غیر مطبوعہ مقالہ Bedil in the light of Bergson دریافت کیا اور اسے اپنے مفید حواشی کے ساتھ اردو میں ترجمہ کر کے ۱۹۸۸ء میں شائع کیا جو اقبالیاتی تدوین کا ایک مثالی نمونہ ہے۔ رفیع الدین ہاشمی نے اقبال کے خطوط اور شعری باقیات کے علاوہ علامہ اقبال کے ایک مضمون The Muslim Community کا بھی سراغ لگایا اور اسے اپنے تحقیقی مقالے کے ضمیمے میں شائع کر دیا۔ راقم الحروف کو اپنے تحقیقی مقالے کی تکمیل کے دوران میں علامہ کے ذاتی کاغذات سے ان کی موعودہ کتاب "تاریخ تصوف" کا نامکمل مسودہ دستیاب ہوا جسے مفید حواشی کے ساتھ ۱۹۸۵ء میں مکتبہ تعمیر انسانیت نے شائع کیا۔ سعید اختر درانی نے انگلستان اور جرمنی میں اقبال کے آثار دریافت کیے اور اپنی دو کتابوں کو "اقبال یورپ میں (۱۹۸۵ء) اور "نوادر اقبال یورپ میں" کے نام سے شائع کیا۔ اقبال کے دستی خطوط، بیانات اور تقاریر کے بھی مختلف

مجموعے شائع ہوئے جن میں بشیر احمد ڈار، لطیف احمد شیروانی، شاملو، رفیق افضل اور حمزہ فاروقی کی مساعی قابل داد ہیں، پنجاب اسمبلی میں اقبال کی تقاریر و بیانات پر مشتمل مواد کی اشاعت کا سہرا حنیف شاہد کے سر بندھتا ہے۔ رحیم بخش شاہین نے اوراق گم گشتہ (۱۹۷۵ء) میں اقبال کی کئی غیر مدوّن تحریریں شائع کی ہیں۔ بیشتر مواد پرانے رسائل مثلاً مدینہ بجنور اور زمیندار سے حاصل کیا گیا ہے۔ اقبال کی نثری تحریروں کے حوالے سے عابد رضا بیدار، اکبر علی خان، افضل حق قرشی، محمد ریاض اور معین الدین عقیل کی مساعی کا اعتراف نہ کرنا بھی ناانصافی ہوگی، یہاں جموں و کشمیر کے اکبر حیدری، گیان چند جین اور ندیم شفیق ملک کا ذکر بھی ضروری ہے جن کی بدولت اقبال کی نظم و نثر کا بہت سارا ذخیرہ اقبالیاتی ادب میں شامل ہوا۔ حنیف شاہد کی ایک اور کتاب ''اقبال اور انجمن حمایت اسلام'' کو بھی اقبال کے باقیات کا درجہ حاصل ہے جس میں انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں اقبال کی تقاریر اور شعری باقیات کو شامل کیا گیا ہے۔ یہ کتاب ۱۹۷۶ء میں شائع ہوئی۔

اقبال کی ابتدائی زندگی:

اقبال اور بھوپال، اقبال اور حیدر آباد دکن، بھی باقیات میں اہم درجہ کی حامل ہیں۔ اقبال کی دریافت شدہ نثری تحریروں پر مشتمل درج ذیل کتب بھی باقیات کا درجہ رکھتی ہیں:

۱۔ مضامین اقبال، تصدق حسین تاج، پہلا ایڈیشن ۱۹۴۴ء
مضامین اقبال، تصدق حسین تاج، اضافہ شدہ ایڈیشن ۱۹۸۵ء
۲۔ حرف اقبال، لطیف احمد شروانی، ۱۹۴۷ء، اشاعت اول۔
۳۔ مقالات اقبال، سید عبدالواحد معینی، ۱۹۶۳ء
۴۔ Thoughts & Reflections of Iqbal
سید عبدالواحد معینی، ۱۹۶۴ء
۵۔ Speeches & Statements of Iqbal مرتبہ
اے۔ آر۔ طارق، ۱۹۷۳ء
۶۔ Mementos of Iqbal رحیم بخش شاہین، ۱۹۷۵ء
۷۔ اقبال کے نثری افکار، عبدالغفار شکیل، ۱۹۷۷ء، (دہلی)
۸۔ Discourses of Iqbal شاہد حسین رزاقی، ۱۹۷۹ء
۹۔ نگارشات اقبال، مرتبہ زیب النساء، ۱۹۹۳ء

اقبال کے باقیات کے حوالے سے ثانوی اہمیت کی کتب دو طرح کی ہیں۔ ایک تو وہ درسی کتب ہیں جو اقبال نے پانچویں، چھٹی، ساتویں اور آٹھویں جماعت کے لیے مرتب کیں۔ مزید برآں اقبال کے ملفوظات کا ذخیرہ بھی ایک لحاظ سے اہمیت کا حامل ہے کہ اقبال کی زبانی گفتگوؤں اور نشستوں کی روداد کو مدوّن کیا گیا ہے۔ درج ذیل کتب اسی قبیل کی ہیں:

اقبال کے چند جواہر ریزے، پروفیسر خواجہ عبدالحمید، ۱۹۴۲ء ☆ملفوظات، محمود نظامی، ۱۹۴۹ء ☆اقبال۔ عطیہ فیضی، ۱۹۴۶ء ☆روزگار فقیر جلد اول و دوم، فقیر سید وحیدالدین ۱۹۵۰/۱۹۶۴ پہلا ایڈیشن ☆علامہ اقبال اپنوں کی نظر میں، ۱۹۷۰ء ☆اقبال کے حضور، سید نذیر نیازی، ۱۹۷۱ء ☆اقبال کے ہم صفیر، ایم ایس ناز، ۱۹۷۷ء ☆روایات اقبال، عبداللہ چغتائی، ۱۹۷۷ء ☆اقبال کے ہم نشین، ڈاکٹر صابر کلوروی، ۱۹۸۵ء ☆مجالس اقبال، جعفر بلوچ، ۲۰۰۳ء ☆اقبال درون خانہ، خالد نظیر صوفی، ۲۰۰۳ء

آخر میں ایک کتاب کا ذکر ضروری ہے جو اپنی نوعیت کی منفرد ہے۔ مراد پروفیسر محمد صدیق کی انگریزی کتاب A Discriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal library (اقبال اکیڈمی ۱۹۸۳ء) سے ہے۔ جس میں اقبال کے زیر مطالعہ کتب پر اقبال کے اپنے قلم سے لکھے ہوئے حواشی اور نوٹس موجود ہیں۔ اس طرح کا مزید مواد اقبال کے ذاتی ذخیرہ میں بھی موجود ہے جو اب اقبال میوزیم لاہور میں محفوظ ہے۔ اقبال کے باقیات کے تذکرے میں اب شعری باقیات کا ذکر تفصیل سے کیا جاتا ہے۔ باقیات کا مطالعہ درج ذیل حوالوں سے مفید ثابت ہوسکتا ہے:

اقبال کے سوانح: اقبال کے باقیات شعر سے ان کے سوانح کی بعض تفصیلات معلوم ہوتی ہیں: داغ نے اقبال کو حیدر آباد (دکن) آنے کی باقاعدہ دعوت دی تھی۔ اس کا اشارہ اقبال کے ایک شعر میں ملتا ہے:

یہی ہے جو شوق ملاقات حضرت
تو دیکھیں گے اک بار ملک دکن بھی

اقبال، انجمن مسلمانان کشمیری کے جلسوں میں سرگرمی سے

شریک ہو کر نظمیں پڑھتے ہیں اور بطور سیکریٹری اپنی انتظامی صلاحیتوں کا عمدہ مظاہرہ کرتے ہیں۔ وزیر نظام سرکشن پرشاد اقبال کی شاعری کو پسند کرتے ہیں۔اس کا اظہار بھی ان باقیات سے ہوتا ہے۔اقبال نے ایک زمانے میں غزل گوئی ترک کر دی تھی،اس کا ثبوت بھی ان کے باقیات سے مل جاتا ہے۔

باقیات شعر اقبال کا مطالعہ اقبال کے متداول کلام کی تفہیم میں بھی خاصا مددگار ثابت ہو سکتا ہے۔

علامہ کے متروکات کا مطالعہ نظموں کے عنوان کے تناظر میں کیا جائے تو بھی بعض دلچسپ نتائج سامنے آتے ہیں۔ مثلاً عنوانات میں تبدیلی سے بھی شاعر کا مافی الضمیر سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔علامہ کی نظم ''بلادِ اسلامیہ'' کا ابتدائی عنوان مدینۃ النبی تھا۔نظم کے ابتدائی اشعار ''بلادِ اسلامیہ'' کے عنوان سے کم اور ''مدینة النبی'' کے عنوان سے زیادہ میل کھاتے ہیں۔

اقبال کے متروک کلام سے اقبال پر دیگر شعرا کے اثرات کا بھی صحیح تناظر میں جائزہ لیا جا سکتا ہے۔مثلاً علامہ کی ابتدائی غزلوں میں داغ، امیر اور دیگر ہم عصر شعرا کے اثرات موجود ہیں۔

حضرت علیؓ سے علامہ کی بے پناہ عقیدت کا اظہار جتنا متروک کلام سے ہوتا ہے اتنا مدوّن کلام سے نہیں ہوتا،شاید اسی بنا پر ایک زمانے میں علامہ کو تشیع سے منسوب کیا گیا۔ممکن ہے یہی پہلو ان اشعار کو ترک کرنے کا سبب بنا ہو۔

باقیات شعر اقبال میں شامل بعض نظموں سے یہ انکشاف بھی ہوتا ہے کہ علامہ نے فرضی نام (ایکس شاعر) سے بھی کچھ نظمیں لکھی تھیں۔ یہ نظمیں جن کا عمومی انداز طنزیہ اور مزاحیہ ہے،اقبال کی اس کشمکش کو ظاہر کرتی ہیں کہ ایک طرف تو وہ قائداعظم کے حکم سے یونینسٹ پارٹی کو مسلم لیگ میں ضم کرنے کی کوششوں میں مصروف ہیں،دوسری طرف اس پارٹی کے بعض لیڈروں کی منافقت کا پردہ بھی چاک کرنا چاہتے ہیں۔اقبال کی ان بارہ غیر مدوّن نظموں میں اتحادیوں اور قادیانیوں پر جو چوٹیں کی گئی ہیں،متداول کلام میں ان کا کوئی نمونہ موجود نہیں۔

علامہ کے متداول کلام میں علامہ کی تاریخ گوئی کا کوئی نمونہ شامل نہیں کیا گیا۔علامہ کے ہاں یہ فن داغ اور معاصر شعرا کے مطالعے سے آیا ہے۔وہ آخر وقت تک تاریخ نکالنے میں مصروف نظر آتے ہیں۔

اقبال نے دوسرے شعرا کی تخلیقات کے نئے اور خوبصورت تراجم بھی کیے ہیں جن سے بعض انگریزی شعرا سے اقبال کی اثر پذیری کا اندازہ ہوتا ہے۔ترجمہ کے فن میں ان کی مہارت کا ثبوت ان کی یہی نظمیں ہیں۔ علامہ کبھی اصل خیال پر اضافہ کرتے ہیں اور یوں ان کے ہاں ترجمہ تخلیق کا درجہ اختیار کرتا نظر آتا ہے۔

احباب کی فرمائشیں بھی بعض اوقات اقبال کو شعر گوئی پر مجبور کر دیتی تھیں۔اس طرح کا کلام اقبال کی تاریخ گوئی میں بھی موجود ہے۔ باقیات شعر اقبال کی بعض دیگر نظمیں بھی اسی قبیل کی ہیں مثلاً نظم ''شکریہ'' ان کے حیدر آباد کے روابط کی مظہر ہے۔''شکریہ انگشتری''۔منشی سراج الدین سے علامہ کے مخلصانہ تعلقات کی مظہر ہے۔ان متروکات سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کو بعض اوقات احباب کی فرمائشوں کی تعمیل بھی کرنی پڑتی تھی۔ مثلاً ملکہ وکٹوریہ کا انتقال ہوا تو سر ذوالفقار علی خان کی فرمائش پر وہ ''اشک خون'' لکھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔پنجاب کا خواب، مائیکل اڈوائر گورنر پنجاب کی فرمائش پر لکھی جاتی ہے۔لاٹ صاحب اور ڈائریکٹر کا خیر مقدم بھی اسی قبیل کی نظم ہے۔ان فرمائشی نظموں میں وہ نظمیں بھی شامل ہیں جو انجمن حمایت اسلام کے سٹیج سے سنائی گئی تھیں۔ان نظموں کا مقصد انجمن کے لیے چندہ فراہم کرنا تھا۔علامہ کی برجستہ گوئی ''اہل درد'' کے ۲۹ اشعار کی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہے اور مولوی عبداللہ بسمل کی فرمائش کو پذیرائی حاصل ہوتی ہے۔

اقبال کے مکاتیب کی طرح ان کے شعری باقیات میں بھی اولیاءاللہ سے عقیدت کے کئی نمونے ہمیں مل جاتے ہیں۔

فکری لحاظ سے اقبال نے کن خیالات کو ترک کر دیا؟ اس کا بہترین اظہار اقبال کے شعری باقیات سے ہوتا ہے۔ وطنیت،قومیت نیز تصوف، وحدت الوجود، قادیانیت اور دو قومی نظریے کے حوالے سے اقبال کے ان اشعار میں ایسا مواد موجود ہے،جس سے تحقیق کے نئے گوشے وا ہوتے ہیں۔مثلاً ان وجوہات کا علم ہوتا ہے جو ایک زمانے میں اقبال اور قائداعظم میں اختلاف کا موجب تھے۔

ان اشعار سے نہ صرف اقبال کے فکری ارتقا کی کڑیاں مرتب

ہوسکتی ہیں بلکہ فنی ارتقا کی پوری کیفیت بھی ہمارے سامنے آتی ہے۔

باقیات شعر اقبال نہ صرف علامہ کے نظریات کا پس منظر فراہم کرتے ہیں بلکہ ان کے نظریہ فن پر بھی کما حقہ روشنی ڈالتے ہیں۔ شاعر اپنے کلام کا بہترین ناقد نہ سہی لیکن اپنے کلام کے فنی اور فکری پہلوؤں پر اس کی اچھی خاصی نظر ہوتی ہے۔ کس شعر کو ترک کرنے یا اس میں اصلاح کرنے کے عملی پہلو کے پیچھے شاعر کا زبردست تنقیدی شعور کارفرما ہوتا ہے۔ وہ اپنے کلام کو نظریاتی اور فنی دونوں پہلوؤں سے دیکھتا ہے، پرکھتا ہے۔ شاعر کا شعری ذوق اس مرحلے پر اس کی رہنمائی کرتا ہے۔ چنانچہ رد و قبول کی بھٹی سے اپنے کلام کو گذار کر وہ ہمارے سامنے اپنی تخلیق پیش کرتا ہے۔ جتنا بڑا شاعر ہوگا اتنا ہی اس میں تنقیدی شعور بھی زیادہ ہوگا۔

اقبال کی اپنے کلام پر اصلاح عام طور پر ان کے شعر کو معیاری بنا دیتی ہے۔ اس سے علامہ کے تنقیدی شعور کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اصلاح کا یہ عمل بانگ درا سے ارمغان حجاز تک جاری رہتا ہے۔

باقیات شعر اقبال (اردو) کسی طور اقبال کے کلام کے متداول مجموعے "کلیات اقبال" (اردو) کا بدل نہیں ہے۔ چونکہ اس مجموعے کا بیشتر کلام اقبال کی شعوری کوشش کے نتیجے میں ترک کیا گیا۔ لھذا اس کلام کو ہم اقبال کے فکر و فن کے معیار کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس کلام کو نصاب میں بھی اس لیے شامل کرنا مناسب نہیں کہ اقبال نے اسے رد کر دیا تھا۔ تاہم اقبال کے فکری اور فنی ارتقا کی مختلف کڑیوں کو ملانے کے لیے اس کلام سے استفادہ ناگزیر ہے۔

جزوی مجموعے

اردو کی چھٹی کتاب، ۱۹۰۴ء ☆ اردو کی پانچویں کتاب، ۱۹۰۵ء ☆ A Voice from the East، نواب سر ذوالفقار علی خان، ۱۹۲۲ء ☆ اقبال از احمد دین، پہلا ایڈیشن، ۱۹۲۳ء ☆ کلیات اقبال (حیدر آباد) مرتبہ مولوی عبدالرزاق، ۱۹۲۴ء ☆ سپاس جناب امیر اور دیگر نظم، مرتبہ تصدق حسین تاج، ۱۹۳۸ء ☆ جہان اقبال، مرتبہ عبدالرحمٰن طارق، ۱۹۴۷ء ☆ اصلاحات اقبال، مرتبہ بشیر الحق دسنوی، ۱۹۵۰ء ☆ تنقیدیں اور خاکے، جلیل احمد قدوائی، ۱۹۵۲ء ☆ ذکر اقبال، مرتبہ عبدالمجید سالک، ۱۹۵۵ء ☆ اوراق گم گشتہ مرتبہ ڈاکٹر رحیم بخش شاہین، ۱۹۷۵ء ☆ تلاش و تاثر، عبدالحق دسنوی، ۱۹۷۶ء ☆ اقبال اور انجمن حمایت اسلام، حنیف شاہد، ۱۹۷۶ء ☆ روایات اقبال، عبداللہ چغتائی، ۱۹۷۷ء ☆ اقبال کی صحبت میں، عبداللہ چغتائی، ۱۹۷۷ء ☆ اقبال انیسویں صدی میں، ۱۹۷۷ء ☆ کلام اقبال (نادر و نایاب رسائل کے آئینے میں) اکبر حیدری، ۲۰۰۱ء ان مآخذ کے علاوہ راقم الحروف نے درج ذیل مآخذ سے بھی بھرپور استفادہ کیا ہے:

علامہ کی بیاضیں

بیاض بانگ درا (جلد اول، دوم، سوم، چہارم) ☆ بیاض بال جبریل (پنجم) ☆ بیاض بال جبریل (ششم) ☆ بیاض ضرب کلیم (ہفتم) ☆ بیاض ارمغان حجاز (ہشتم)

علامہ کے مسودے:

مسودہ بال جبریل ☆ مسودہ ضرب کلیم

دیگر قلمی نسخے:

بیاض شیخ اعجاز احمد ☆ بیاض صادق حسین، لاہور ☆ بیاض حاجی علی گوہر خان، مانسہرہ ☆ بیاض عماد الملک محمد انور خان، بحوالہ گیان چند۔

قلمی ڈائریاں:

عبداللہ، المتخلص ابتر و افضل، حضرو اٹک ☆ منشی محمد دین فوق، مملوکہ عبداللہ قریشی ☆ میاں عبدالرشید، سمن آباد، لاہور ☆ ہمشیرہ اقبال، کریم بی بی، سیالکوٹ ☆

تحقیقی مقالہ:

☆ چودھری محمد حسین اور علامہ اقبال از ثاقف نفیس، اورینٹل کالج، لاہور۔

رودادیں:

☆ انجمن حمایت اسلام، لاہور کی متعدد رودادیں

مضامین:

اس کے علاوہ درج ذیل مضامین سے بھی استفادہ کیا گیا جن میں نظموں اور غزلوں کے کئی اشعار شائع ہوئے:

علامہ اقبال کا غیر مطبوعہ کلام، نظیر لدھیانوی، شاہکار، لاہور، مارچ ۱۹۴۶ء ☆ علامہ اقبال کا غیر مطبوعہ کلام، نظیر لدھیانوی، ہمایوں، لاہور،

اپریل ۱۹۵۰ء☆اصلاحات اقبال، کیپٹن منظور حسین، امروز، اپریل ۱۹۵۸ء☆اقبال کی تین نظمیں، عبدالقوی دسنوی، مہر نیمروز، جون۔ اگست، ۱۹۵۸ء☆نوادرات اقبال، اکبر علی خان، صحیفہ شمارہ، ۹ جون۔اگست، ۱۹۵۸ء☆ گنج باد آورد، اکبر علی خان، صحیفہ شمارہ، ۱۱، دسمبر۔جنوری، ۱۹۵۸☆اقبال کے چند نوادر، اکبر علی خان، ماہ نو، اقبال نمبر ۷۷، اپریل ۱۹۵۹ء☆نوادر اقبال، اکبر علی خان، صحیفہ شمارہ ۱۳، ۱۹۶۰ء☆ایک جوئے کہستان کی موج رواں، عابد رضا بیدار، صبا حیدر آباد دکن، مارچ ۱۹۶۱ء☆ایک جوئے کہستان کی موج رواں، عابد رضا بیدار، ماہ نو، اقبال نمبر ۷۷، ☆چند نوادر بسلسلہ اقبالیات، اکبر علی خان، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۶۲ء☆ایک جوئے کہستان کی، موج رواں، عابد رضا بیدار، ہم قلم کراچی، دسمبر ۱۹۶۲ء☆تحقیقی مسائل (اقبال کے چند غیر مرتب نوادر) جلیل قدوائی، ہم قلم، کراچی، جنوری ۱۹۶۲ء☆خدنگ جستہ، رئیس مینائی، ماہ نو اقبال نمبر ۷۷، ☆اقبال کی ایک فراموش شدہ نظم شمع ہستی، لطف اللہ بدوی، اقبال ریویو، ستمبر ۱۹۶۵ء☆اقبالیات، عبدالقوی دسنوی، جامعہ، جولائی دسمبر ۱۹۶۶ء☆اقبال کی ایک نادر تحریر، کامل القادری، افکار خاص نمبر، اپریل مئی، ۱۹۶۹ء☆اقبال پر نیا مواد، بشیر احمد ڈار، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۷۰ء☆نوادرات اقبال، افضل حق قرشی، صحیفہ اقبال نمبر، ۱۹۷۳ء☆اقبال کا غیر مطبوعہ کلام، ادارہ، مہک اقبال نمبر، ۷۴۔۷۵ء☆نوادر اقبال، اختر راہی، اقبال، اکتوبر ۱۹۷۶ء☆اقبال کا غیر مطبوعہ کلام، اصغر حسین نظیر، برگ گل، اقبال نمبر، اردو کالج ۱۹۷۷ء☆باقیات اقبال، قاضی افضل حق قرشی، رسالہ اردو، طبع جدید، ۱۹۷۷ء☆غیر مدوّن کلام، ادارہ، مہک گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ، ۱۹۷۷ء☆ایک قطعہ تاریخ، ڈاکٹر عبدالغنی، صحیفہ، اپریل، ۱۹۷۷ء☆باقیات اقبال، حنیف شاہد، صحیفہ، جولائی ۱۹۷۸ء☆بال جبریل کا متروک کلام، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، مجلہ تحقیق، شمارہ ۴، ۱۹۸۰ء☆علامہ اقبال کا کچھ غیر مطبوعہ کلام، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، اورینٹل کالج میگزین، مارچ ۱۹۸۲ء☆علامہ اقبال کا غیر مطبوعہ کلام، سید سرفراز احمد، مشرق، اقبال نمبر، اپریل ۱۹۸۳ء☆علامہ اقبال اور درسی کتابیں، ڈاکٹر حسن اختر، ماہ نو، اپریل ۱۹۸۳ء☆علامہ اقبال کے غیر مطبوعہ قطعات، نظیر لدھیانوی، امروز، اقبال ایڈیشن، نومبر، ۱۹۸۳ء☆اقبال کا ایک غیر مطبوعہ سہرا، پروفیسر ریاض حسین، اقبالیات، جولائی۔ستمبر ۱۹۹۲ء☆نوادر شعر اقبال، افضل حق قرشی، اقبالیات، جولائی، ۱۹۹۶ء☆علامہ اقبال کا ایک نایاب قطعہ، ڈاکٹر محمود الرحمٰن، ماہ نو، اقبال نمبر، نومبر ۲۰۰۲ء

زیر نظر مجموعے میں شامل اشعار کا، متداول کلام سے مقابلہ و موازنہ کرنے سے درج ذیل کیفیت سامنے آتی ہے۔

متداول کلام میں اشعار کی کل تعداد	=	۳۶۹۷ (مشمولہ کلیات اقبال اردو)
مدوّن متروکہ کلام اشعار کی کل تعداد	=	۲۷۷۶ (باقیات کے مجموعوں میں شامل کلام)
غیر مدوّن/غیر مطبوعہ کلام	=	۷۵۰
اقبال کے کل اردو اشعار	=	۸۲۲۳

کتابیات:

انور حارث (مرتب) رخت سفر، طبع اول ۱۹۵۲ء ☆عبدالغفار شکیل، نوادر اقبال، ۱۹۶۲ء☆عبدالواحد معینی، باقیات اقبال، مرتبہ، طبع اول ۱۹۵۲ء☆غلام رسول مہر، سرود رفتہ، ۱۹۵۹ء☆ فقیر وحید الدین، روزگار فقیر، ۱۹۷۰ء ☆گیان چند جین، ابتدائی کلام اقبال، ۱۹۸۸ء☆محمد بشیر الحق دسنوی عظیم آبادی، تبرکات اقبال، ۱۹۵۹ء

صابر کلوروی

بال جبریل

بال جبریل اقبال کا دوسرا اردو مجموعہ کلام ہے جو پہلے مجموعہ ''بانگ درا'' کی اشاعت کے تقریباً دس سال بعد طبع ہوا۔ بال جبریل ۱۹۳۴ء میں کتابت اور طباعت کے لیے مرتب ہو گیا تھا۔ پہلے اس کا نام نشان منزل تجویز ہوا تھا۔ اقبال ۱۶ اگست ۱۹۳۴ء کو سید نذیر نیازی کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

''کتاب کا نام، نشان منزل کے بجائے ''بال جبریل'' تجویز ہوا ہے جہاں تک میں اندازہ کر سکتا ہوں یہ کتاب جلد ختم ہو جائے

گی۔لوگ یہاں اس کی اشاعت کے لیے بہت منتظر ہیں۔کل یا پرسوں کے بعد بال جبریل کی کتابت شروع ہو گی۔"(کلیات مکاتیب اقبال،ج ۳،ص ۵۹۹)

جنوری ۱۹۳۵ء میں بال جبریل دس ہزار کی تعداد میں شائع ہوگئی۔علامہ کی وفات کے تین سال بعد مئی ۱۹۴۱ء میں اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ازاں بعد اس کی اشاعتی رفتار بہت تیز ہوگئی۔یہ کتاب الگ مجموعہ کی صورت میں اور کلیات میں شامل ہو کر اب تک لاکھوں کی تعداد میں فروخت ہو چکی ہے۔سید سلیمان ندوی نے اس کتاب کا استقبال کرتے ہوئے لکھا ہے:

"بال جبریل کی نسبت سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس میں شاعرانہ صنعت، سلاست، روانی، بے تکلفی اور زبان کی صحت میں حیرت انگیز کامیابی کا ثبوت دیا ہے"۔(اقبال سید سلیمان کی نظر میں،۱۷)

بال جبریل کی اشاعت تک اقبال فنی اور فکری نقطہ کمال پر پہنچ چکے تھے۔شاعر اور مفکر کی حیثیت سے عالمگیر شہرت رکھتے تھے۔علاوہ ازیں انہوں نے برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کی سیاسی قیادت میں عملی حصہ لیا تھا اور مسلمانوں کے صف اول کے راہنماؤں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔۱۹۲۶ء میں وہ پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔بعد ازاں انہوں نے الہ آباد میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ ۱۹۳۰ء کی صدارت کی اور اپنے مشہور اور تاریخ ساز خطبہ صدارت میں پاکستان کا تصور پیش کیا۔اقبال ہندوستانی مسلمانوں کے نمائندہ کی حیثیت سے ۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس اور ۱۹۳۲ء میں تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے انگلستان گئے۔دوسری گول میز کانفرنس کے اختتام پر وہ روم (اٹلی) اور فلسطین بھی گئے تھے۔روم میں مسولینی سے ان کی ملاقات ہوئی۔تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے بعد وہ فرانس اور اسپین گئے۔فرانس میں مشہور فلسفی برگساں سے ملاقات کے دوران میں فلسفیانہ مسائل پر تبادلہ خیال ہوا۔انہی دنوں انہوں نے ان ممالک کے تاریخی مقامات کی سیر بھی کی۔بال جبریل میں شامل بیشتر مشہور اور شاہکار نظمیں اس زمانہ سیاحت کی یادگار ہیں اور انہی ممالک کے مختلف مقامات اور ان سے وابستہ تاریخی واقعات کے تاثرات یا مشاہدات ان منظومات کا تخلیقی محرک رہے ہیں۔اس مجموعہ کے آغاز میں کوئی دیباچہ یا تعارف شامل نہیں کیا گیا۔ابتدائی ورق پر بال جبریل،عنوان کے نیچے یہ شعر درج ہے۔

اٹھ کہ خورشید کا سامان سفر تازہ کریں
نفس سوختۂ شام و سحر تازہ کریں

(کلیات اقبال اردو،۲۹۳،ص۱)

تیسرے صفحے پر یہ شعر درج ہے

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مرد ناداں پر کلام نرم و نازک بے اثر

(کلیات اقبال اردو،۳۲۵)

کتاب واضح طور پر تین حصوں میں منقسم نظر آتی ہے۔پہلا حصہ غزلیات، دوسرا منظومات اور تیسرا رباعیات پر مشتمل ہے۔غزلیات کا حصہ دو ذیلی حصوں میں تقسیم ہے۔سولہ غزلوں کے بعد مسلسل نمبر لگانے کی بجائے غزل نمبر سترہ سے از سر نو ایک نمبر لگا کر گنتی شروع کی گئی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ سولہ غزلوں میں مابعد الطبیعیاتی موضوعات کی افراط ہے جب کہ بعد کی غزلوں میں فلسفیانہ مضامین کے علاوہ سماجی، معاشی، سیاسی اور اخلاقی غرض متعدد موضوعات پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

اقبال ان غزلیات کے تخلیقی ایام میں وفور جذبات سے مغلوب اور بعض ایسے خیالات کے دباؤ میں تھے جن کے تخلیقی اظہار کے لیے کوئی نیا سانچہ تلاش یا وضع نہ کرنا پڑے اور ان کے جذبات و خیالات کا برملا اور برمحل اظہار بھی ہو جائے۔اس سلسلے میں غزل کی ہیئت ان کے کام آئی۔ایک بات تو یقینی ہے کہ نظم کے مقابلے میں غزل کہتے ہوئے شاعر کو ایک گونہ سہولت یا کافی آزادی ہوتی ہے۔کیونکہ غزل کے مقابلے میں شاعر کو نظم میں بہت سی تکنیکی اور تعمیری (architectural) پابندیوں کا خیال رکھنا پڑتا ہے۔مثلاً موضوع اور اس کی جزئیات کا لحاظ، نظم کا آغاز اور اس کے سلسلہ خیال کا مرحلہ وار ارتقاء گویا آغاز کے بعد وسط، عروج اور انجام پیش نظر رکھنا پڑتا ہے۔

اقبال نے بال جبریل کی غزلیات کے ذریعہ صنف غزل کو بعض غیر منطقی اور کڑی فنی شرائط سے نجات دلائی۔اس کے سنگین اور روایتی قیود کو توڑا۔اس کے فنی ضوابط میں لچک پیدا کر کے اظہار و ابلاغ کو فوقیت دی۔مثلاً مطلع اور مقطع غزل کی ہیئت میں ایک فنی لازمہ رہے ہیں۔اقبال نے مطلع اور مقطع کی قطعی پابندی سے انحراف کیا۔اقبال کی زیر بحث سترہ

(۷۷) غزلوں میں دو غزلیں مطلع کے بغیر ہیں اور ستر غزلیں مقطع سے عاری ہیں۔اس مثال سے اقبال نے غزل گو شعرا کی راہ میں صدیوں پرانی رکاوٹ کو ہٹا دیا۔اس طرح اقبال نے حالی کے اصلاحی مشورہ کو روبہ عمل لاتے ہوئے غیر مردف غزل کو توقیر بخشی اور ردیف صرف اس وقت استعمال کی جب وہ قافیہ کے تال میل سے معنی آفرینی میں مددگار ثابت ہوتی تھی۔اقبال نے غزل کے روایتی مضامین کی جگہ فلسفہ وحکمت،سیاسی، معاشرتی اور عمرانی مسائل کو ایسی سہولت اور ایسی کلاسیکی زبان میں بیان کیا جو نسلوں سے ہمارے ذوق لغت اور لسانی جمالیات کی پروردہ تھی۔لہٰذا بال جبریل کی غزلوں میں کسی غرابت یا اجنبیت کا احساس نہیں ہوتا۔ مزید برآں یہ غزلیں شعری محاسن سے بھی پوری طرح مزین ہیں۔ان غزلوں کی نغمگی،غنائیت،آہنگ اور تغزل سے احساس ہوتا ہے کہ اسے کسی بڑے مجتہد نے غزل کے روایتی سانچے کو یکسر منقلب کر دیا ہے۔اس کے باوجود اقبال کی اجتہادی کاوش کے باعث نہ تو غزل کے بنیادی ڈھانچہ کو ضعف پہنچا اور نہ ہی صنف غزل کی اصولی اور مبادیاتی باتوں کی خلاف ورزی ہوئی۔بال جبریل کی نظموں کے فکری وفنی مطالعے میں سہولت کے لیے انھیں مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ طویل نظمیں: مسجد قرطبہ،ساقی نامہ،ذوق وشوق وغیرہ

۲۔ چھوٹی بڑی وہ مختلف نظمیں جو باہم گہرا معنوی ربط رکھتی ہیں۔

۳۔ مختصر اور متفرق نظمیں: جنھیں موضوع،تکنیک اور اسلوب کی بنا پر ضرب کلیم کی مماثل کہا جاسکتا ہے۔

بانگ درا کی پہلی نظم ہمالہ سے لے کر آخری نظم طلوع اسلام تک اقبال کا فن نظم نگاری مسلسل ارتقا پذیر رہا ہے جو بال جبریل کی مذکورہ بالا نظموں میں نقطۂ عروج پر پہنچ گیا ہے۔اگر بیسویں صدی کی تین شاہکار نظموں کی نشاندہی کرنا مقصود ہو تو بال جبریل کی تین نظمیں یعنی مسجد قرطبہ، ساقی نامہ اور ذوق وشوق یہ امتیاز حاصل کرسکیں گی۔ان کے علاوہ باقی سینتالیس نظموں میں دعا،ہسپانیہ،طارق کی دعا،لینن (خدا کے حضور میں) فرشتوں کا گیت،فرمان خدا (فرشتوں سے) جاوید کے نام،زمانہ،جبریل وابلیس کی عرضداشت،نپولین کے مزار پر،نادر شاہ افغان،مسولینی اور شاہین وغیرہ بھی بلند پایہ نظمیں ہیں۔

بال جبریل کا تیسرا حصہ تقریباً چالیس رباعیات پر مشتمل ہے اقبال کے ان اشعار کو رباعی کے ناقدین فنی اور عروضی لحاظ سے رباعی تسلیم کرنے میں متامل ہیں۔اور بعض نقاد رباعی کے مخصوص اوزان اور قواعد کے پیش نظر اسے قطعہ کہنے پر اصرار کرتے ہیں۔اسی وجہ سے انھیں دو بیتی بھی کہا گیا ہے۔اگرچہ عروض کے قوانین اور اصولوں کے مطابق ہزج مسدس میں لکھی ہوئی ان دو بیتیوں کو رباعیاں قرار نہیں دیا جاسکتا مگر بقول سید عابد علی عابد بیشتر تذکرہ نگار،نقاد اور محقق عرصہ دراز سے ایک بات کے حامی اور مؤید رہے ہیں کہ اسے استثناء قرار دے کر رباعی کی صنف میں شامل کیا جائے۔ (بال جبریل کا تنقیدی مطالعہ،۲۶۸) غنائیت اور موسیقیت رباعی کی نمایاں ترین خصوصیت ہے۔اقبال نے بال جبریل کی رباعیات میں اس وصف کو ملحوظ رکھا ہے اور حیات وکائنات کے مضامین مثلاً جبر،اختیار،خودی،عشق،موت وحیات،عقل وعشق،اور زمان ومکان وغیرہ اپنے مخصوص اسلوب میں بیان کیے ہیں۔

بال جبریل ان تینوں حصوں کے مندرجات کے سبب ایک یادگار مجموعہ بن گیا ہے۔یہ مجموعہ غزل،نظم اور رباعی کی اصناف کے لیے نیک فال ثابت ہوا اور اقبال نے اپنی جودت طبع اور اجتہادی قوت سے ان میں کئی ابعاد کا اضافہ کیا۔بال جبریل کی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے بھی لگایا جاتا ہے کہ غیر زبانوں میں بھی اس کے تراجم ہوئے اور مطالب کی تفہیم کے لیے متعدد شروح لکھی گئیں۔

تراجم:

پنجابی: جبریل اڈاری،اسیر عابد،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور

سرائیکی: بال جبریل،نسیم لیہ،انجمن لیہ،۱۹۷۳ء

کشمیری اور سنسکرت بحوالہ کلیم اختر،بال جبریل کے منظوم کشمیری اور سنسکرت تراجم،مقالہ مطبوعہ اقبال،۸۵،مرتبہ وحید عشرت،اقبال اکادمی پاکستان، لاہور،۱۹۸۹،ص ۵۳۱-۵۲۷

شروح:

۱۔ شرح بال جبریل،یوسف سلیم چشتی۔موج سلسبیل،از نشتر جالندھری۔مطالب بال جبریل،غلام رسول مہر،شرح بال جبریل،عبد الرشید فاضل۔شرح بال جبریل،اسرار زیدی و نثار اکبرآبادی۔شرح بال جبریل،عارف بٹالوی۔لذت پرواز،فیض لدھیانوی۔بال جبریل، مطالب وشرح،نسیم۔تفہیم بال جبریل،خواجہ محمد زکریا۔

کتابیات:

احمد دین، مولوی، اقبال، مرتبہ مشفق خواجہ، انجمن ترقی اردو کراچی ☆ اصغر علی روحی، دبیر عجم، مطبع گیلانی الیکٹرک پریس، لاہور ☆ الطاف حسین حالی، مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، مکتبہ جدید لاہور ☆ توقیر احمد خان، ڈاکٹر، شعریات بال جبریل، دہلی، ۱۹۹۵ء ☆ جاوید اقبال ڈاکٹر، زندہ رود، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور ☆ رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، تصانیف اقبال کی تحقیقی و توضیحی مطالعہ نومبر ۱۹۸۲ء ☆ شبلی نعمانی، شعر العجم، حصہ پنجم، مطبع انوار احمد، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔

☆ شکیل عبدالغفار (مرتب) نوادر اقبال، سرسید بک ڈپو علی گڑھ ☆ صدیق جاوید ڈاکٹر، بال جبریل کا تنقیدی مطالعہ، یونیورسل بکس اردو بازار، لاہور ☆ عابد علی عابد، شعر اقبال، بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۹ء ☆ ایضاً، اصول انتقاد ادبیات، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۰ء ☆ عارف عبدالمتین، امکانات، ٹیکنیکل پبلشرز لاہور، ۱۹۷۵ء ☆ عبادت بریلوی ڈاکٹر، روایت کی اہمیت، انجمن ترقی اردو کراچی، ۱۹۵۳ء ☆ عبدالسلام ندوی، اقبال کامل (طبع اول) مطبع معارف اعظم گڑھ، انڈیا ☆ عتیق صدیقی، اقبال جادوگر ہندی نژاد، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی، ۱۹۸۰ء ☆ عزیز احمد، اقبال نئی تشکیل، کتب خانہ تاج آفس، بمبئی، ۱۹۴۷ء ☆ عندلیب شادانی ڈاکٹر، تحقیقات (طبع اول) خلیل اکیڈمی بریلی، انڈیا ☆ عندلیب شادانی رباعیات باباطاہر عریاں، شیخ مبارک علی، لاہور ☆ غلام رسول مہر، مطالب بال جبریل، (مع شرح و ترجمہ) کتاب منزل، لاہور ☆ فراق گورکھپوری، اندازے ادارہ فروغ اردو لاہور (باراول) ☆ فراق گورکھپوری، اردو غزل گوئی، ادارہ فروغ اردو، لاہور، ۱۹۵۵ء ☆ فرمان فتحپوری، اردو رباعی، مکتبہ عالیہ، لاہور ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال، اردو، الفیصل ناشران کتب اردو بازار لاہور ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ مبارک علی لاہور طبع سیزدہم، ۱۹۶۳ء ☆ کلیم الدین احمد، اردو شاعری پر ایک نظر، پٹنہ ☆ محمد حنیف شاہد، مفکر پاکستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۲ء

صدیق جاوید

بانگ درا

''بانگ درا، حکیم الامت علامہ اقبال کا پہلا اردو شعری مجموعہ ہے جو نظموں غزلوں اور ظریفانہ کلام پر مشتمل ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۳ ستمبر ۱۹۲۴ء کو منظر عام پر آیا اور دیباچہ سر عبدالقادر نے تحریر کیا۔ کتاب کو خط نستعلیق میں تحریر کیا گیا'' (تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ۲۳)

اس اردو مجموعے کی اشاعت سے قبل اقبال کا فارسی کلام اسرار خودی ۱۹۱۴ء، رموز بے خودی ۱۹۱۵ء اور پیام مشرق ۱۹۲۳ء میں شائع ہو چکا تھا اور فارسی کلام کے یہ جواہر پارے علمی و ادبی حلقوں میں مقبولیت حاصل کر چکے تھے۔ علاوہ ازیں علامہ اقبال کی اردو نظمیں اور غزلیں مختلف رسائل و جرائد میں شائع ہو کر عوام و خواص میں مقبول ہو چکی تھیں۔ پھر بھی اردو مجموعے کی کمی شدت سے محسوس کی جا رہی تھی۔ شائقین اور احباب کے اصرار کے باوجود شاعر مشرق اردو مجموعہ کلام کی اشاعت پر آمادہ نہیں ہوتے تھے۔ آخر ۱۹۲۱ء میں آپ اپنے اردو کلام کی تدوین کی طرف مائل ہوئے'' (تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ۲۳)۔

علامہ اقبال اپنے کلام کا مسودہ اپنے پاس محفوظ نہیں رکھتے تھے۔ لہٰذا مجموعے کی اشاعت میں احباب کی مختلف بیاضوں سے مدد لی گئی۔ اس کی ترتیب میں اقبال نے ذاتی دلچسپی لی۔ کلام میں ترمیم و اضافہ کیا اور اس کا نام بانگ درا تجویز کیا۔ ۱۹۰۱ء سے پہلے کی کوئی نظم و غزل بانگ درا میں شامل نہیں کی گئی اور زیادہ تر ترمیم و اضافہ ۱۹۰۸ء کے کلام میں کیا۔ (تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص ۲۵۔۲۹)۔

بانگ درا کی اولین اشاعت کے دو سال بعد یعنی ستمبر ۱۹۲۶ء میں اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ ۱۹۳۰ء میں تیسرا ایڈیشن طبع ہوا جبکہ چوتھا ایڈیشن علامہ کی وفات کے بعد ۱۹۳۹ء میں چودھری محمد حسین ایم اے کی نگرانی میں طباعت کے مراحل سے گذرا۔ اس ایڈیشن کی پلیٹیں محفوظ کر لی گئیں تا آنکہ ۱۹۷۳ء میں کلیات اقبال شائع ہوئی اور اس کی اشاعت میں انھی پلیٹوں سے مدد لی گئی۔ ۱۹۳۹ء سے ۱۹۷۳ء تک بانگ درا ۲۹ (انتیس) مرتبہ چھپی (تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ،

۲٦۔۲۷)۔۱۹۹۸ء میں چونکہ علامہ اقبال کی کتابوں کے حقوق اشاعت پر پابندی ختم ہوگئی، اس لیے گذشتہ چند برسوں سے اس کی رفتار اشاعت کا اندازہ کرنا آسان نہیں۔

بانگ درا تین حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں وہ نظمیں اور غزلیں شامل ہیں جو انھوں نے ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۵ء تک لکھیں، دوسرے حصے میں قیام یورپ یعنی ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء کا کلام شامل ہے۔ جبکہ تیسرا حصہ ان نظموں اور غزلوں پر مشتمل ہے جو ۱۹۰۹ء سے ۱۹۲۳ء تک لکھی گئی تھیں۔ (شرح بانگ درا۔ یوسف سلیم چشتی، ۸، ۱۰، ۱۲)

ان تینوں حصوں کی ترتیب کچھ یوں ہے کہ پہلے نظموں کو جگہ دی گئی ہے اور پھر غزلیں درج ہیں۔ ان تین واضح حصوں کے ساتھ ظریفانہ کے عنوان سے کچھ کلام بھی شامل کیا گیا ہے۔ ان حصوں کی تفصیل اس طرح ہے۔

حصہ اول: اس حصے میں ۱۹۰۱ء سے لے کر ۱۹۰۵ء تک کا کلام ہے۔ اس میں ۴۹ نظمیں اور ۱۱ غزلیں ہیں۔ اس عہد کی شاعری پر مناظر فطرت سے شیفتگی اور اپنی سرزمین سے محبت کا رنگ غالب ہے اور پہلی نظم "ہمالہ" اس رجحان کی تائید ہے۔ اس نظم کے متعلق مولوی عبدالحق کا یہ جملہ تاریخی حیثیت اختیار کر چکا ہے کہ جس شاعری کی ابتدا "ہمالہ" ہو اس کی انتہا کیا ہوگی (تنقیدات عبدالحق، ۵۱)

اس حصے میں اقبال نے شدت سے وطن اور فطرت سے محبت کا اظہار کیا ہے۔ دوسری طرف ابتدائی غزلوں پر داغ کا اثر بہت واضح دکھائی دیتا ہے۔ ایمرسن، کوپر، لانگ فیلو، ٹینی سن کی منظومات کو اردو نظم میں سمویا ہے۔ اسی طرح مناظر فطرت کی بھرپور تصویر کشی کی ہے اور ساتھ ہی بچوں کے لیے کہی گئی نظموں میں اخلاق آمیز اور سبق آموز باتیں ملتی ہیں۔ ابتدائی دور کی ان نظموں میں سنجیدہ انداز بھی ہے جس سے تلاش و جستجو کے رجحان کا پتا ملتا ہے۔ بہت سی ایسی نظمیں بھی ہیں جو فلسفیانہ اور حکیمانہ خیالات کی عکاسی کرتی ہیں۔

اس دور کی خوبصورت اور یادگار نظموں میں ہمالہ، صدائے درد، آفتاب (ترجمہ گائتری)، ترانہ ہندی، نیا شوالہ، رخصت اے بزم جہاں، ہمدردی، پیام صبح، عشق اور موت، گل رنگین، ابر کہسار، بزم قدرت، شمع و پروانہ، چاند، جگنو، ایک آرزو، ماہ نو، موج دریا، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، کنار راوی، گل پژمردہ، طفل شیر خوار، بچہ اور شمع، بچے کی دعا، ماں کا خواب، پرندے کی فریاد، وغیرہ۔ بچوں کے لیے نظمیں بہت آسان زبان اور دلنشین لب و لہجے میں کہی ہیں۔

حصہ دوم بانگ درا کے اس حصے کا کلام قیام یورپ کے دوران میں تخلیق ہوا اور نسبتاً کم تعداد میں ہے۔ قیام یورپ کے دوران میں وہاں کی عمومی فضا کے زیر اثر دوسرے دور کی نظموں میں رومانی موضوعات کا غلبہ ہے۔ اس حصے میں نظموں کی تعداد ۲۴ اور ٦ غزلیں ہیں۔ ان کی سوچ میں ایک خوش آئند انقلاب نے جنم لیا اور اسی تبدیلی کی بنا پر انہوں نے دین اسلام اور مسلم تاریخ کے مطالعے سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ دین اسلام کے ضابطے میں ہی زندگی کی فلاح ہے۔

اقبال نے مغربی سامراج کو بہت قریب سے دیکھا اور اس نظام کی مادیت میں انہیں بھلائی کا عنصر دکھائی نہیں دیا۔ چنانچہ وہ اسلام کے روشن اصولوں کو زندگی کی اساس اور انسانیت کے لیے ناگزیر قرار دینے لگے۔ اس دور میں اضطراب اور تذبذب کا رنگ زائل ہو گیا اور اس کی جگہ یقین اور استحکام شعور حاصل ہوا۔ اسی تیقن کی بدولت انہوں نے اسلام کے پیغام کی ترویج و اشاعت کو اپنا مقصد بنا لیا (شرح بانگ درا، ۹)

اس دور کی نظموں کا لہجہ یکسر بدل گیا ہے اور ایک جوش، جذبہ اور ولولہ ان کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ وہ عشق رسول ﷺ میں سرتاپا ڈوبے ہوئے ہیں اور وہ ایک نصب العین مقرر کر چکے ہیں جس کی طرف جانے والے راستے پر خود چلتے ہوئے قوم کو بھی چلنے کا اشارہ کرتے ہیں۔

اس عہد میں حقیقت حسن، طلبہ علی گڑھ کالج کے نام، انسان، تنہائی، اختر صبح، صقلیہ، حسن و عشق، پیام، ایک شام اور فراق جیسی نظمیں ان کی بالغ نظری کا عمدہ مظہر ہیں۔ اسی دور میں کہی گئی غزلوں کی ایمائیت اور لہجے کی قطعیت سے وہ زندگی کو حرکت، عمل اور جدوجہد سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کی فکر نے ایک نظریے کی صورت اختیار کر لی تھی اور اسی آئینے میں وہ اس روشن مستقبل کی تصویر دکھا رہے ہیں جو مسلمانوں کا مقدر ہے اور جس کا حصول جادۂ اسلام سے وابستہ و مربوط ہے۔

حصہ سوم: بانگ درا کے تیسرے حصے میں ۱۹۰۸ء کے بعد کا کلام شامل کیا گیا ہے۔ اس میں ۷۰ نظمیں اور غزلیات ۸ کی تعداد میں ہیں۔ ان نظموں میں اقبال کا زاویہ نگاہ آفاقی ہو گیا ہے۔ لہجے میں سوز و گداز در آیا ہے۔ ایک قوت ان کے کلام سے مترشح ہے۔ زبان میں ہندی کی جگہ فارسیت کا غلبہ ہے۔ جنگ عظیم اول اور اس کے نتیجے میں مسلمانوں پر ٹوٹنے والی قیامتوں

اور اسلام دشمن عناصر کی تباہ کاریوں سے متعلق اقبال نے ان واقعات کو بیان کیا ہے۔ اس عہد کی نظمیں سوز اور تاثر لئے ہوئے ہیں۔ خیالات میں وسعت اور رفعت پیدا ہوگئی ہے۔ ان کی شاعری کو پیغام کی ترسیل و تحکیم کے لیے فارسی شعراء کے کلام کو تضمین کیا ہے۔

بانگ درا کے اس تیسرے حصے کی اہم نظمیں بلاد اسلامیہ، دو ستارے، نمود صبح، شکوہ، بزم انجم، سیر فلک، خطاب بہ جوانان اسلام، شمع اور شاعر، مسلم، جواب شکوہ، ساقی، نوید صبح، ارتقا، والدہ مرحومہ کی یاد میں، مذہب، شب معراج، خضر راہ اور طلوع اسلام جیسی بلند پایہ نظمیں ہیں۔ ان نظموں کے آئینے میں وہ ایک مفکر اور فلسفی کے طور پر ابھرتے ہیں۔ وہ خودی، عقل و عشق، مرد کامل، دین، سیاست، اور تعلیم کے موضوعات کو نظریات بنا کر پیش کرتے ہیں اور وطنیت کے تصورات کورد کرتے ہیں کہ:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

پھر مسلمانوں کو کہتے ہیں:

نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے

اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ:

اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

(کلیات اقبال اردو، ۱۶۱)

ظریفانہ: عنوان کے تحت متفرق کلام رکھا گیا ہے۔ جو اکبر الہ آبادی کی پیروی میں کہا گیا۔ اکبر کے تتبع میں کلام کہنے کی وجہ خود علامہ اقبال، اکبر کے نام ۱۶ جولائی ۱۹۱۴ء کے ایک مکتوب میں بیان کرتے ہیں کہ کسی عظیم شاعر کو داد دینے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اسی کے رنگ میں اشعار کہے جائیں۔ چنانچہ اسی خیال کو سامنے رکھتے ہوئے انہوں نے اکبر کو اپنا پیر و مرشد تصور کیا اور ظرافت کے پردے میں خیالات کا اظہار کیا۔ یہ ۲۹ قطعات ہیں۔

بانگ درا کی ظاہری تقسیم دراصل اقبال کے ذہنی ارتقا کی عکاس ہے۔ نظموں کے نہ صرف عنوانات بلکہ موضوعات بھی اس فکری ارتقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مثلاً ہمالہ سے لے کر التجائے مسافر تک فطرت سے محبت، رومان سے لگاؤ اور حب الوطنی کے رجحان کا غلبہ ہے۔ یہ انداز آگے چل کر اخلاقی، معاشی، سماجی، اقتصادی، تعلیمی، مذہبی، اور ملی احساس کے رنگ میں ڈھل جاتا ہے۔ نظمیں تاریخ کے روشن کرداروں کا لبادہ اوڑھ لیتی ہیں اور ایک راستہ اور ایک جہت متعین کر دیتی ہیں۔ یہ نظمیں کرداری ہیں اور کردار تاریخ اسلام کے روشن، بہادر، نامور اور غیور کردار ہیں۔

بانگ درا کا یہ ارتقائی سفر غیر محسوس طور پر بلندیوں کی طرف بڑھتا ہے۔ وسیع مطالعے اور بصیرت نے مل کر منزل کا تعین کر دیا ہے۔ مسلمانوں پر ہزیمت و مصیبت کا غلبہ ہے مگر اقبال کی بانگ درا نے ایسے دور میں ایک ولولہ تازہ بخشا۔ انہوں نے نظموں کے ذریعے ملی شعور اجاگر کیا۔ وہ مشرقیت کے دلدادہ تھے اور ایسے سچے مسلمان تھے جو ایسا معاشرہ بنانے کے خواہشمند تھے جو "خذ ما صفا ودع ما کدر" کو اصل اصول قرار دے۔ بانگ درا اور اس کے بعد کی تمام شاعری اسی پیغام کی امین ہے۔ ان کی شاعری حرکت و عمل، تصور اسلام، خلوص، سخت کوشی، جرأت، انصاف اور ذہانت کی پیغامبر ہے (اقبال چند نئی جہات، ص ۱۶)۔

بانگ درا کا فلسفہ زندگی کا فلسفہ ہے۔ زندگی عمل اور ارتقاء سے عبارت ہے۔ جامد و ساکت نہیں۔ اقبال کا یہ فلسفہ شاعری صحیح معنوں میں بانگ درا ثابت ہوا۔ یہ نقش اولین تو ہے لیکن اس کے پیغام کی وسعت کے پیش نظر بہت سے شارحین نے اس کے مطالب کی تفہیم کا فریضہ ادا کیا۔ اس ضمن میں مندرجہ ذیل شروح دیکھی جاسکتی ہیں

۱۔ مطالب بانگ درا از غلام رسول مہر
۲۔ شرح بانگ درا۔ از یوسف سلیم چشتی
۳۔ شرح بانگ درا از شفیق احمد
۴۔ شرح بانگ درا از آقائے رازی
۵۔ شرح بانگ درا از عارف بٹالوی

کتابیات:

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر۔ عروج اقبال، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۷ ☆ رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی۔ لاہور، ۱۹۸۲ء ☆ شفیق احمد، ڈاکٹر، شرح بانگ درا، پاپولر پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ عارف بٹالوی، ڈاکٹر، شرح بانگ درا، لاہور، نیو

بک پیلس، لاہور، ۱۹۷۸ء☆عبدالحق، مولوی، تنقیدات عبدالحق ، ایسٹرن بک سٹال، لاہور، ۱۹۵۴ء☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو ،اقبال اکادمی، لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۰ء☆ زکریا، خواجہ محمد، ڈاکٹر، اقبالیات چند نئی جہات خزینہ علم وادب، لاہور، ۲۰۰۱ء☆یوسف سلیم چشتی، شرح بانگ درا، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س،ن

تقدیس زہرا

بچوں کا ادب

علامہ اقبال ملت اسلامیہ کے عظیم شاعر ہیں۔ احیائے ملت کے لیے ہر شعبے کو متحرک کرنے کی کوشش کی، عورت کو اپنی شاعری کا خصوصی موضوع بنایا۔ اسی طرح نئی نسل کے لیے ترانہ ہندی، ہندوستانی بچوں کے لیے قومی گیت، طلبہ علی گڑھ کالج کے نام، فلسفہ زدہ سید زادے کے نام، پھولوں کی شہزادی، خطاب بہ نوجوانان اسلام، ترانہ ملی، بچہ اور شمع، عہد طفلی جیسی نظمیں لکھیں۔ ان کے لیے دعا بھی کی کہ:

جوانوں کو مری آہ سحر دے
پھر ان شاہیں بچوں کو بال و پر دے
خدایا آرزو میری یہی ہے
مرا نور بصیرت عام کر دے

(بال جبریل، ۸۶)

اسی طرح ارمغان حجاز میں بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو، جیسی نظمیں بھی نوجوانوں کے لیے ہیں جن میں اقبال انہیں اپنے درخشندہ ماضی سے وابستہ ہونے اور اپنے حال اور مستقبل کو بدلنے کی ہمت اور حوصلہ دیتے نظر آتے ہیں کہ وہ آزادی، مساوات، تعلیم اور ترقی کی طرف بڑھیں۔

چھوٹے بچوں کے لیے بانگ درا کے پہلے حصے میں کل نو نظمیں ہیں جن میں ''ایک مکڑا اور مکھی، ایک پہاڑ اور گلہری، ایک گائے اور بکری، ہمدردی، ماں کا خواب، پرندے کی فریاد، بچے کی دعا'' بچوں کے لیے ہیں۔ ''ایک پرندہ اور جگنو'' اگرچہ اس پر بچوں کے لیے لکھا ہوا نہیں ہے لیکن یہ بھی بچوں کے لیے ہے اور اسی لیے بچوں کی درسی کتابوں میں اسے شامل کیا جاتا رہا ہے۔ ہندوستانی بچوں کا قومی گیت بھی بچوں کے لیے ہی ہے۔

ان نظموں میں بھی اقبال بچوں میں اعلیٰ انسانی اور اخلاقی قدروں کو ابھارنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ ''عہد طفلی، بچہ اور شمع اور طفل شیر خوار'' کے مطالعے سے اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال کو بچوں سے کس قدر گہرا لگاؤ تھا اور بچپن کا زمانہ کس قدر عزیز تھا۔ ان تمام نظموں کا تعلق اقبال کی شاعری کے پہلے دور سے ہے۔ یعنی یہ ۱۹۰۱ سے ۱۹۰۵ء کے دوران میں لکھی گئی ہیں۔ اقبال کی دو تین نظمیں ایسی ملتی ہیں جن میں بچپن کا ذکر نہایت دلچسپی کے ساتھ کیا گیا ہے جن کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بچوں اور ان کی نفسیات پر اقبال کی کتنی گہری نظر تھی۔ اس سلسلے کی پہلی نظم عہد طفلی ہے جو پہلی بار جولائی ۱۹۰۱ء میں مخزن لاہور میں شائع ہوئی تھی۔ ایک نظم ''طفل شیر خوار'' ہے جو ستمبر ۱۹۰۵ء میں مخزن میں شائع ہوئی تھی۔ یہ نظم انیس اشعار پر مشتمل تھی۔ بانگ درا میں اس کے بارہ اشعار شامل کیے گئے ہیں۔ نظم میں شاعر بچے سے سوال کرتے ہوئے اس کی طبیعت کی سادگی اور مزاج کی معصومیت پر روشنی ڈالتا ہے۔ وہ اس سے پوچھتا ہے کہ کیا سبب ہے کہ تجھ سے چاقو چھینتا ہوں تو تو روتا ہے اور اپنے مہربان کو نامہربان متصور کرتا ہے حالانکہ اس طرح کی چیزیں خطرناک ہوتی ہیں۔ علامہ اسے کہتے ہیں:

آہ، کیوں دکھ دینے والی شے سے تجھ کو پیار ہے
کھیل اس کاغذ کے ٹکڑے سے یہ بے آزار ہے

(بانگ درا، ۲۶)

اسی طرح اپنی نظم ایک آرزو کے آخری شعر میں کہتے ہیں:

ہر درد مند دل کو رونا مرا رلا دے
بیہوش جو پڑے ہیں شاید انہیں جگا دے

(کلیات اقبال اردو، ۳۸)

بچوں کے لیے اقبال کی ہر نظم میں ایک سبق ہے۔ یہ محض تفریح طبع کے لیے نہیں بلکہ اعلیٰ انسانی اور اخلاقی اقدار بچوں کی جبلت میں داخل کرنے کی کوشش سے عبارت ہے۔

اقبال کی ایک اور نظم ''بچہ اور شمع'' مخزن لاہور میں ستمبر ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی تھی جو تین بند پر مشتمل ہے۔

پہلا بند تین شعروں پر مشتمل ہے جس میں شاعر بچے سے جو شمع

کی روشنی میں گھور کر دیکھتا ہے، یوں سوال کرتا ہے؟

روشنی سے کیا بغل گیری ہے تیرا مدعا
یہ کسی دیکھی ہوئی شے کی مگر پہچان ہے

(کلیات اقبال اردو، ۱۶۳)

دوسرا بند چار شعروں پر مشتمل ہے جس میں علامہ اقبال، بچہ اور شمع" پر نہایت فلسفیانہ انداز سے روشنی ڈالتے ہیں۔ شمع تو صرف ایک شعلہ ہے لیکن تو مجسم نور ہے جسے قدرت نے ظاہر کر دیا ہے۔ آخری شعر میں زندگی کے راز کو اس طرح فاش کرتے ہیں۔

زندگانی جس کو کہتے ہیں فراموشی ہے یہ
خواب ہے غفلت ہے سرمستی ہے بے ہوشی ہے یہ

(کلیات اقبال۔۹۳)

اور آخری بند میں بتاتے ہیں کہ دنیا کی محفل بے پایاں حسن میں ڈوبی ہوئی ہے۔ ہر جگہ حسن ہی حسن ہے۔ کوہستان کی ہیبت ناک خاموشی میں، سورج کی چمک میں، رات کی تاریکی میں، آسمان کی آئینہ پوشی میں، شام کی تاریکی اور شفق کی گل فروشی میں، عظمت دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار ہیں۔ طفلک نا آشنا کی کوشش گفتار میں، ساکنان گلشن کی ہم آوازی میں، پہاڑوں کے چشموں میں، دریا کی روانی میں، شہروں میں، ویرانوں میں لیکن اس کے باوجود روح کی تسکین نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کی صورت ماہی بے آب کی ہے۔

مندرجہ بالا تین نظموں کی روشنی میں یہ بات بہت صاف ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال کو بچپن کی زندگی سے کتنا تعلق رہا ہے۔ وہ بچپن کو کن کن زاویوں سے دیکھتے ہیں اور ان سے کیا کیا نتائج اخذ کرتے ہیں جن سے یہ اندازہ بھی لگایا جا سکتا ہے کہ اس موضوع پر علامہ اقبال کے یہاں فلسفیانہ نقطہ نظر کا بھی اظہار ہے۔ یہ تینوں نظمیں علامہ اقبال کی ابتدائی زندگی کی تخلیق کردہ ہیں۔

بچوں کے لیے "ایک مکڑا اور مکھی" "ایک پہاڑ اور گلہری، ایک گائے اور بکری، ہمدردی، ماں کا خواب، ایک پرندہ اور جگنو، پرندے کی فریاد" سات نظمیں ہیں جن میں سے پہلی چھ نظمیں ماخوذ ہیں۔ یہ نظمیں سادہ، اور سلیس زبان میں ہیں جن میں ایسی کہانیاں پیش کی گئی ہیں جو بچوں کے لیے بہت سبق آموز ہیں۔ "ایک مکڑا اور مکھی کہا ہے۔

انکار کی عادت کو سمجھتی ہوں برا میں
سچ یہ ہے کہ دل توڑنا اچھا نہیں ہوتا

یہ نظم (Mary Houitt) کی The Spider and The Fly سے ماخوذ ہے، جس میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ دشمن کی خوشامدانہ بات میں ہرگز نہیں آنا چاہیے۔ زبان نہایت رواں اور عام فہم ہے۔

دوسری نظم "ایک پہاڑ اور گلہری" امریکہ کے مشہور شاعر Emerson, R.W کی مشہور نظم The Mountain and the Squirrel سے ماخوذ ہے جس میں کل بارہ اشعار ہیں۔ اور اپنا ہلکا سا تاثر چھوڑ جاتا ہے:

نہیں ہے چیز نکمی کوئی زمانے میں
کوئی برا نہیں قدرت کے کارخانے میں

(بانگ درا، ۳۱)

"ایک گائے اور بکری، انیس اشعار پر پھیلی ہوئی ہے جو JaneTaler کی مشہور نظم The Cow and the Ass سے ماخوذ ہے۔

جین ٹیلر کے ہاں نظم کا عنوان نظم کے مرکزی خیال کے مطابق زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے گدھا، انسان کی کائنات میں مظلوم ترین مخلوق ہے اور اگر وہ اس کے باوجود انسان میں کوئی خیر کا پہلو دیکھ سکتا ہے تو اس سے شاعر کے انسانی خیر کے عقیدے کا ثبوت ملتا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اقبال نے نہ صرف نظم کے ماحول کو مقامی رنگ دینے کی کامیاب کوشش کی ہے بلکہ مقامی روایت کا احترام کرتے ہوئے نظم کا عنوان بھی بدل دیا ہے۔

اس نظم کے ذریعے بچوں کو یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ نیکی کرنے والوں کا احسان ضرور ماننا چاہیے۔ نظم کی زبان نہایت پاکیزہ، رواں دواں اور سلیس ہے۔ اس میں گائے اور بکری دو کردار ہیں اور ان ہی کے سہارے کہانی آگے بڑھتی ہے اور اختتام تک پہنچتی ہے۔ بکری گائے سے کہتی ہے:

ہم پہ احسان ہے بڑا اس کا
ہم کو زیبا نہیں گلہ اس کا

قدر آدم کی تم اگر سمجھو
آدمی کا کبھی گلہ نہ کرو

(کلیات اقبال اردو ۔۳۴)

یوں اقبال عیب جوئی کی عادت کو برا بتاتے ہیں۔

''ہمدردی'': یہ مختصر نظم انگلستان کے مقبول شاعر ''ولیم کوپر'' (William Cowper) کی نظم سے ماخوذ ہے جو آٹھ اشعار پر مشتمل ہے۔اس میں بلبل کی پریشانی دیکھ کر کہ وہ اندھیری رات میں کیسے آشیانے تک پہنچے گی، جگنو اپنی خدمات پیش کرتا ہے۔اس طرح اس مختصر نظم کے ذریعہ شاعر بچوں کے دلوں میں دوسروں کے کام آنے کا جذبہ پیدا کرنا چاہتا ہے اوراس میں وہ بڑی حد تک کامیاب اس لیے ہے کہ جگنو کے ذریعہ جو باتیں کہی گئی ہے وہ دلوں میں اترتی نظر آتی ہے۔یہاں بھی زبان بہت سادہ ہے۔

ہیں لوگ وہی جہاں میں اچھے
آتے ہیں جو کام دوسروں کے

(بانگ درا،۳۵)

''ماں کا خواب'' (The Mothers Dream) کے عنوان سے ولیم برنس (William Barnes) کی جو نظم بانگ درا میں شامل ہے اس میں کل پندرہ اشعار ہیں ۔ یہ نظم بھی ماخوذ ہے جس میں ماں خواب دیکھتی ہے کہ لڑکوں کی ایک قطار ہے اس میں تمام بچے زمرد کے رنگ کی پوشاک پہنے ہوئے ہیں اور اپنے ہاتھوں میں دیے لیے ہوئے آگے بڑھ رہے ہیں ۔بچوں کی اس قطار میں اس کا اپنا بچہ بھی ہے لیکن وہ سب سے پیچھے ہے اور اس کے ہاتھ کا دیا جل نہیں رہا ہے ۔ ماں اپنے بچے کو دیکھ کر پہچان لیتی ہے ۔ یہ نظم بھی بچوں کو آسانی سے سمجھ میں آجانے والی ہے لیکن اس کا موضوع بچوں کے لیے نہیں ہے بلکہ ان ماؤں کے لیے ہے جو اپنے بچوں کے انتقال پر بہت روتی ہیں اس نظم کے ذریعہ انھیں رونے سے روکنے کی کوشش کی گئی ہے۔وہ رضائے الٰہی پر صابر و شاکر رہیں۔'' پرندے کی فریاد'' پانچ بند پر مشتمل ہے، بانگ درا میں اس سے گیارہ اشعار انتخاب کیے گئے ہیں۔ پہلا شعر یہ ہے:

آتا ہے یاد مجھ کو گزرا ہوا زمانہ
وہ باغ کی بہاریں وہ سب کا چہچہانا

یہ نظم اگر چہ قیدی پرندے کی زبان سے فریاد کی صورت میں ہے اور بظاہر بچوں کے لیے ہے لیکن اس کے مطالعے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ غلام ہندوستان میں رنج وغم ،سوز و گداز ، بے بسی اور بے کسی کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اس سلسلے کی آخری نظم ایک پرندہ اور جگنو ہے،جس کے بارے میں درج ہے:

'' یہ نظم انگلستان کے ایک شاعر ولیم کوپر کی ایک مشہور و مقبول نظم'' اے نائٹنگیل اینڈ گلووارم(A Nightingale and Glow-worm) سے ماخوذ ہے۔

اس نظم میں کل بارہ اشعار ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ سر شام ایک ٹہنی پر ایک مرغ بیٹھا گا رہا تھا کہ اس کی نظر جگنو پر پڑی۔وہ اسے اپنی چونچ میں لینے کے لیے اڑا تو جگنو نے حکمت آمیز باتیں کہیں۔

مولانا غلام رسول مہر اس کے بارے میں رقم طراز ہیں:

''......اقبال نے اس نظم میں یہ حقیقت واضح کی ہے کہ دنیا میں سوز اور ساز دونوں کے دم قدم سے رونق ہے۔جب تک انسان کو سکھ کے ساتھ دکھ نہ پہنچے وہ زندگی کا راز بخوبی سمجھ نہیں سکتا۔خوشی اور غم کے پہلو بہ پہلو وارد ہونے ہی سے انسان ترقی کی منزلیں طے کر کے کامیاب زندگی بسر کر سکتا ہے۔''(مطالب بانگ درا،۹۲)

ان نظموں کے علاوہ بچوں کے لیے دو نظمیں اور ہیں :ایک '' بچے کی دعا، اور دوسری ہندوستانی بچوں کا قومی گیت۔ دونوں نظمیں بڑی اہم ہیں اور مشہور و مقبول رہی ہیں ۔ایک زمانے میں ہر خاندان کے بچوں کی زبان پر یہ نظمیں ہوتی تھیں ۔ مدرسوں میں بچے اسے پڑھائی سے پہلے یا بعد میں گایا کرتے تھے اور دلوں میں ایک عجیب کیفیت پیدا کر دیا کرتے تھے۔

'' بچے کی دعا'' دو بندوں اور چھے شعروں پر مشتمل ہیں۔ یہ نظم بچے کے دل میں خدائے بزرگ و برتر کی عظمت کا احساس پیدا کرتی ہے اور اسی سے سب کچھ مانگنے کے لیے پاکیزہ جذبات پیدا کرتی ہے۔ بچہ اپنے خدا سے شمع کی طرح زندگی چاہتا ہے تا کہ دنیا کی تاریکی کو دور کر

سکے اور اپنے دم سے ہر جگہ اجالا کر سکے۔ اس طرح اس کی زندگی سے اس کے وطن کی زینت میں اضافہ ہو جائے۔ دوسرے بند میں وہ اپنی زندگی کو پروانے کی صورت میں چاہتا ہے تاکہ وہ علم کی شمع سے محبت کر سکے، اور بچہ یہ دعا کرتا ہے کہ اس کی زندگی شمع اور پروانے کی صورت میں ہو جائے تاکہ وہ دنیا کی، وطن کی، دردمندوں اور غریبوں کی خدمت کر سکے۔ اقبال کی یہ پہلی نظم ہے جس کے ذریعہ بچوں کے دلوں میں اس طرح انسانیت کی خدمت کی اچھی آرزوئیں پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

زندگی ہو مری پروانے کی صورت یارب
علم کی شمع سے ہو مجھ کو محبت یارب

آخری شعر نہایت خوب ہے۔ بچوں کے دلوں میں پہلی آرزو یہی پیدا ہونی چاہیے۔

میرے اللہ! برائی سے بچانا مجھ کو
نیک جو راہ ہو اس رہ پہ چلانا مجھ کو

دوسری نظم ''ہندوستانی بچوں کا گیت، فروری ۱۹۰۵ء میں مخزن لاہور میں شائع ہوئی تھی۔ اس میں پانچ بند ہیں۔ بانگ درا میں آخری بند حذف کر دیا گیا ہے۔ بعض مصرعوں میں معمولی اصلاح بھی کر دی گئی ہے۔

بچوں کے لیے اقبال کی یہ پہلی نظم ہے جس میں وطن سے محبت کا جذبہ بیدار کرنے کی بھرپور کوشش کی گئی ہے۔ اس کی عظمت سے آگاہ کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ سارے مذاہب کے ماننے والے ہندوستانیوں میں محبت اور یک جہتی کا سبق دیا گیا ہے تاکہ وہ ایک دوسرے کا احترام کر سکیں اور ایک دوسرے کے ساتھ اچھے انسانوں کی زندگی گذار سکیں۔ اسی لیے اس نظم میں حضرت نوح، حضرت موسیٰ کلیم اللہ، حضرت عیسیٰ مسیح، حضرت محمد ﷺ خواجہ معین الدین چشتی اور گرونانک جیسے مختلف مذاہب کے پیغمبروں اور بزرگوں کا ذکر ہے اور مختلف قوموں، تاتاریوں، حجازیوں، یونانیوں اور ترکوں کا تذکرہ بھی ہے۔ (بانگ درا، ۸۷)

نظم کی زبان سادہ سلیس اور دلکش ہے، اس لیے یہ نظم بچوں اور بڑوں میں بھی بہت پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جاتی رہی ہے۔ مندرجہ بالا نظموں کے مطالعے سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اقبال نے اگرچہ بچوں کے لیے بہت زیادہ نظمیں نہیں کہیں لیکن جتنی بھی ہیں ان کے ذریعے دلچسپ انداز میں زندگی کو سمجھنے اور بہتر طریقے سے اسے برتنے کا سبق دیا گیا ہے اور ساتھ ساتھ وطن سے محبت اور انسان دوستی کا احساس بھی جگایا گیا ہے۔

اقبال کی ایک نظم ''خطاب بہ جوانان اسلام'' نہایت موثر ہے جس میں ان کے اسلامی شعور نے پوری شان سے اظہار کیا ہے۔ اقبال اس میں مسلمان نوجوانوں کو ان کے شاندار ماضی کی یاد دلاتے ہیں

کبھی اے نوجواں مسلم! تدبر بھی کیا تو نے
وہ کیا گردوں تھا، تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا
تجھے اس قوم نے پالا ہے آغوش محبت میں
کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں میں تاج سردارا
تجھے آباء سے اپنے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی
کہ تو گفتار وہ کردار تو ثابت وہ سیارا

(بانگ درا، ۱۸۰)

پھر انہیں احساس دلاتے ہیں کہ اصل طاقت علم ہے جو ہمارے پاس نہیں،

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آباء کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارا

(کلیات اقبال، ۱۸۰)

ان نظموں کے مطالعہ سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کو بچپن کی زندگی بہت عزیز تھی، اسی لیے وہ بچپن کے زمانے کو کبھی کبھی یاد کرتے تھے۔ ۱۹۱۵ء میں ان کی والدہ جب وفات پا گئیں تو انھوں نے والدہ مرحومہ کی یاد میں ایک نہایت پردرد، پرتاثیر نظم کہی۔ جس میں اپنے بچپن کو یاد کر کے خود مضطرب ہوئے ہیں اور دوسروں کو بھی بے چین کیا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ شاعر مشرق علامہ اقبال کو بچپن اور بچوں سے گہری دلچسپی تھی۔ اسی لیے انھوں نے بچوں کے لیے نظمیں لکھیں۔ ان کی شاعری کا یہ حصہ اگرچہ محدود ہے۔ لیکن وہ محض نصیحت دینے کے لیے کہی گئی ہیں۔ وہ بچے کے ذہن کی تعمیر اس طرح کرنا چاہتے تھے جس سے وہ ایک ایسا انسان بن سکے جو خدا آگاہ ہو، صداقت شعار ہو، حریت پسند ہو، ہمدرد ہو، غرور و تکبر سے پاک ہو، احسان شناس ہو، خدمت گزار ہو، غریبوں کا مددگار

ہو، کمزوروں کا حامی ہو، محب وطن ہو، انسان دوست ہو، برائیوں سے پاک ہو اور پیکر عمل ہو۔ ظاہر ہے کہ ان صفات کا حامل بچہ جوان ہو کر ویسا ہی انسان بنے گا جس کے اقبال خواہش مند تھے۔ اس لیے اردو سے متعلق بچوں کے ادب میں اقبال کی شاعری کے اس حصے کو ہمیشہ اہم مقام دیا جاتا رہے گا۔

کتابیات:

انصار، اقبال نے بچوں کے لیے کیا لکھا، مطبوعہ اقبال، شعاع صدرنگ مرتبہ سلیم اختر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۷۸ء ☆ زیب النساء بیگم، اقبال اور بچوں کا ادب، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۹۲ء ☆ عبدالقوی دسنوی، بچوں کا اقبال، مطبوعہ اقبالیات کی تلاش، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۸۴ء ☆ محمد عبدالسلام ذکی ☆ غلام رسول مہر، مطالب بانگ درا، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۷ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد ریاض و رحیم بخش شاہین، اقبال بچوں اور جوانوں کے لیے، مطبوعہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔ ☆ محمود الرحمن، اقبال بچوں کا ادب (شاعری) مطبوعہ، اردو میں بچوں کا ادب، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۹۴ء ☆ مرزا ادیب، اقبال بچوں کے لیے، مطبوعہ، مطالعہ اقبال کے چند پہلو، ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال، مرتبہ عبدالرزاق حیدرآبادی، حیدرآباد، (دکن) ۱۹۲۴ء

زیب النساء (دہلی)

براؤن

براؤن (Browne,E.G) (۱۸۶۲-۱۹۲۶ء) برطانوی ماہر لسانیات۔ ۷ فروری ۱۸۶۲ء کو قریہ یولے (Uley) گلوسسٹر شائر (Gloucester Shire) میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ٹرنٹی کالج (Trinity College) میں تعلیم حاصل کی۔ بعد میں ایٹن (Eton) اور پمبروک (Permbroke) کیمبرج میں طب اور اوری اینٹل زبانیں پڑھیں۔ ۱۸۸۴ میں وہ اپنے کالج کے فیلو (Fellow) منتخب ہوئے۔ اسی سال انہوں نے بارتھیلو میو ہسپتال (Bartholomeu) سے M B کی ڈگری حاصل کی۔ لیکن ڈاکٹر کی حیثیت سے پریکٹس نہیں کی۔ انہوں نے ۱۸۸۷-۸۸ء میں ایران کا سفر کیا۔ بعد میں وہ کیمبرج یونیورسٹی میں فارسی کے لیکچرر مقرر ہوئے۔ ۱۹۰۲ء میں ایڈمز (Adams) پروفیسر آف عربک مقرر ہوئے اور آخر دم تک اسی حیثیت سے کام کرتے رہے۔ وہ ۵ جنوری ۱۹۲۶ء کو کیمبرج میں فوت ہوئے۔

تصانیف:

۱۸۹۱ء میں Traveler's Narrative شائع کی۔ یہی کتاب ایرانیوں میں ایک سال یعنی A year among the Persians کے عنوان سے ۱۹۲۶ء میں دوبارہ شائع ہوئی۔ ۱۹۲۱ء تک چار جلدی تاریخ ادبیات ایران، Literary Histry of Persia

انقلاب ایران The Persian Revolution ۱۹۱۰ء میں۔

Translation of Chahar Maqala with notes

طب عرب (Arabian Medicine) ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئیں۔ اقبال کیمبرج کے دور اقامت میں پروفیسر براؤن سے آشنا ہوئے۔ اقبال نے براؤن کی کتاب تاریخ ادبیات ایران کی پہلی جلد پر فاضلانہ تبصرہ لکھا (اقبال کی صحبت میں، ۱۹۷) براؤن نے تاریخ ادبیات ایران جلد چہارم، میں ملا صدرا کے ذکر میں اقبال کی ایک رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "غالباً شیخ محمد اقبال کا یہ قول صحیح ہے کہ صدرا کا فلسفہ ابتدائی بابی مابعد الطبیعیات کا ماخذ ہے (ارتقائے مابعد الطبیعیات در ایران (انگریزی، ۱۷۵)۔ اس سے کسی قدر مختصر مگر نسبتاً سنجیدہ بیان شیخ محمد اقبال کا ہے جو پہلے کیمبرج یونیورسٹی میں ڈاکٹر مک ٹگارٹ (Mc Taggart) کے تلمیذ تھے۔ اب ہندوستان میں ایک مشہور اور جدت طراز مفکر کی حیثیت سے شہرت رکھتے ہیں۔ یہ بحث ان کی کتاب ارتقائے مابعد الطبیعیات در ایران کے صفحہ ۱۷۵ پر موجود ہے جو اسلامی فلسفے پر اعلیٰ پایہ (Excellent) تصنیف ہے۔ اس کا اردو ترجمہ میر حسن الدین نے فلسفہ عجم کے نام سے کیا جو حیدرآباد دکن سے شائع ہوا۔ انہوں نے ملا صدرا کی نسبت زمانہ حال کے ایک فلسفی حاجی ملا ہادی سبزواری کا ذکر زیادہ تفصیل سے کیا ہے۔ وہ اصولاً ھادی کو ملا صدرا کا معنوی جانشین سمجھتے ہیں۔ (تاریخ ادبیات ایران، ج ۴، ص ۴۳۱)۔

براؤن نے ایک حاشیے میں یہ بھی لکھا ہے کہ محمد اقبال نے اپنے ذاتی خیالات ایک مختصر فارسی مثنوی اسرار خودی میں بھی ظاہر کیے ہیں۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں انہوں نے نٹشے کے خیالات کو مشرقی جامہ پہنا دیا ہے۔ یہ مثنوی یونیورسٹی پریس، لاہور سے لیتھو میں چھپی ہے۔ میرے دوست اور شریک کار ڈاکٹر نکلسن نے اس کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا ہے اور مقدمہ و حواشی بھی لکھے ہیں (کتاب مذکور، ص ۴۳۱ (نوٹ)۔

براؤن کے علاوہ دوسرے انگریز تنقید نگاروں نے بھی یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اقبال کے نظریات نیٹشے سے ماخوذ ہیں۔ علامہ اقبال نے نکلسن کے نام خط میں نٹشے کے خیالات پر تبصرہ کیا ہے اور اعتراضات کا جواب دیا ہے:

''اس زمین پر حکومت الٰہیہ کا مفہوم محض یہ ہے کہ اس دنیا میں بہترین افراد پر مشتمل ایک جمہوریت قائم ہو جس کا سربراہ تمام انسانوں میں سے بہترین مرد ہو۔ ایسے نصب العین والے انسانوں کا ایک تخیلاتی نقشہ نیٹشے کے ذہن میں ضرور موجود تھا لیکن بدقسمتی سے الحاد اور اشرافی تعصبات نے اس کو گمراہ کر دیا (اوصاف اقبال، ۲۳)۔ علامہ اقبال ڈاکٹر نکلسن کے نام خط مؤرخہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء میں اپنے نقطہ نظر کی مزید وضاحت کرتے ہیں: ''میں نے قریب بیس سال قبل انسان کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ تھا جب نہ تو نیٹشے کے عقاید کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا اور نہ ہی اس کی کتابیں میری نظر سے گذری تھیں۔ یہ مضمون انڈین انٹی کیوری (Indian Antiquary) میں شایع ہوا تھا۔ میری نگاہ میں بقائے شخصی اور زندگی کے ارتقا کے لیے تصادم ناگزیر ہے۔ نیٹشے بقائے شخصی کا منکر ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔ اس کے برعکس نیٹشے کے لیے اس تصادم کی ضرورت محض سیاسی وجہ سے ہے (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۳۷)

براؤن نے نکلسن کے ترجمہ اسرار خودی پر تبصرہ کیا تھا جو رائل ایشیاٹک جرنل شمارہ ۱۹۲۱ء کے صفحہ ۴۷ پر شایع ہوا تھا۔ براؤن نے لکھا:

''ڈاکٹر نکلسن بیان کرتا ہے کہ اقبال کا فلسفہ زیادہ تر نیٹشے اور برگساں کا اور کم جدید فلسفہ، افلاطون کے معاصرین اور ان کے مشرقی جانشینوں کا مرہون منت ہے۔ حالانکہ یہ کسی حالت میں بھی مغربی فلسفہ نہیں بلکہ صراحتہً فلسفیانہ انداز میں اخوت اسلامی کی تعلیم ہے۔ یہ کتاب استغراق، انسداد خودی اور ہمہ اوست کے امراض کے علاج کے لیے لکھی گئی ہے۔ مصنف کے نظریے کے مطابق ان نظریات نے پیغمبر عربی ﷺ کی زندہ تعلیم کے تابعین کو مردہ کر دیا ہے۔ اس کا روئے سخن جیسا کہ ڈاکٹر نکلسن نے بیان کیا ہے محض مسلمانان ہند کی طرف نہیں بلکہ مسلمانان عالم کی طرف ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے بجائے اردو کے فارسی میں تصنیف کی گئی ہے جو ایک عمدہ مسلک ہے کیونکہ خواندہ مسلمان بہ نسبت اردو زبان کے فارسی سے زیادہ آشنا ہیں جسے انہوں نے اپنے فلسفیانہ افکار و تخیلات کی بلند پروازی کو دلربا پیرائے میں ادا کرنے کے لیے اختیار کیا ہے۔ (اقبال کی صحبت میں، ۴۴-۴۵)۔ علامہ اقبال نے اپنے تحقیقی مقالہ "The Development of Metaphysics in Persia" میں براؤن کی کتاب Literary History of Persia مطبوعہ ۱۹۰۲ء کی پہلی جلد سے متعدد کے سلسلے میں حوالہ دیا ہے (اقبال یورپ میں، ۲۵۴)۔ محمد سعید اختر درانی کا خیال ہے کہ ایران کی تاریخ ادب کی پہلی اور دوسری جلد بالترتیب ۱۹۰۲ اور ۱۹۰۶ء میں شایع ہوئیں۔ اقبال اس ماہر ادب و تصوف ایران سے بہت متاثر ہوئے ہوں گے اور یہ شاید انھی کا اور ڈاکٹر نکلسن کا اثر ہوگا کہ انہوں نے اپنی تحقیقات کے لیے ایران میں علم مابعد الطبیعیات کا مضمون انتخاب کیا (اقبال یورپ میں، ۱۰۰)

اقبال پروفیسر براؤن کو محترم و گرامی رکھتے تھے۔ اقبال نے پیام مشرق اشاعت دوم، ۱۹۲۴ء کا ایک نسخہ پروفیسر براؤن کی خدمت میں بھیجا۔ اس پر ان کے اپنے ہاتھ سے لکھا تھا: ''بہ حضرت پروفیسر براؤن تقدیم شد، محمد اقبال، لاہور، ۱۰ مارچ ۱۹۲۴ء'' (اقبال یورپ میں، ۱۰۰)۔ علامہ اقبال نے براؤن پر مندرجہ ذیل قطعہ تاریخ لکھا (اقبال کی صحبت میں، ۳۰):

نازش اہل کمال ای۔ جی۔ براؤن   فیض او در مغرب و مشرق عمیم
مغرب اندر ماتم او سینہ چاک   از فراق او دل مشرق دونیم
تا بہ فردوس بریں ماوی گرفت   گفت ہاتف، ذالک الفوز العظیم

۱۹۲۶ء

سید نذیر نیازی اپنی تالیف دانائے راز، ص ۱۳۵ پر بیان کرتے ہیں کہ ۱۰ جولائی ۱۹۳۰ء کو ایک گفتگو میں علامہ اقبال نے فرمایا:

''براؤن بھی ایسے ہی (جیسے آرنلڈ) شریف النفس انسان تھے۔ ایران کے لیے انہوں نے کیا کچھ نہیں کیا۔ لیکن اپنی ریاست اور کلیسا

کی تفریق اور وہی وطنی اور نسلی قومیت کا فتنہ، سیاست اور اجتماع کی باطل اساس، اسلام پر بے جا اعتراضات۔ میں نے تاریخ ادبیات پر تبصرہ نہیں کیا۔ میرا کہنا تھا اس تاریخ سے ایرانی قومیت کا احیاء مقصود ہے اور ایرانی قومیت کا تصورامت کے سیاسی اور ملی تشخص کی نفی ہے"۔

سید علی خامنہ ای رہبر جمہوری اسلامی ایران نے بھی جاوید اقبال کی کتاب زندہ رود کے حوالے سے نذیر نیازی کا قول نقل کیا ہے کہ آرنلڈ نے اقبال کو تاریخ ادبیات ایران کا ترجمہ کرنے کے لیے کہا لیکن اقبال نے اسے پسند نہ کیا اور فرمایا" این کتاب آمیختہ بہ اغراض سیاسی است (اقبال ستارۂ بلند مشرق،:۲۹)۔

نذیر نیازی کی مندرجہ بالا یادداشت کے مطابق علامہ نے کہا ہے کہ انہوں نے تاریخ ادبیات ایران پر تبصرہ نہیں کیا۔

کتابیات

اقبال احمد صدیقی۔ مترجم، علامہ اقبال، تقریریں، تحریریں اور بیانات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۹ء ☆ جاوید اقبال، زندہ رود، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۹ء ☆ سعید اختر درانی، اقبال یورپ میں، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۹ء ☆ علی خامنہ ای، سید، اقبال ستارہ بلند مشرق، مرتبہ سید محمد اکرم، پاکستان اکادمی، لاہور، ۱۹۹۴ء ☆ محمد بن عبدالوہاب قزوینی، بیست مقالہ قزوینی، تہران، چاپ خانہ مشرق، چاپ دوم، ۱۳۳۲ش ☆ محمد عبداللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۴ء ☆ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۳ء ☆ Encyclopaedia Britannica, Browne, P-287 ☆ Browne E.G. Literary History of Persia, Vol.4, Cambridge, 1959. ☆ Latif Ahmad Sherwani, Speeches, Writings and Statements of Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1984. ☆ Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious thought in Islam, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1996.

ظہورالدین احمد

برگساں

فرانسیسی فلسفی ہنری برگساں ۱۸ اکتوبر ۱۸۵۹ء کو پیرس میں پیدا ہوا۔ وہ شروع سے ہی ایک ذہین اور متجسس طبیعت کا مالک طالبعلم تھا۔ دوران تعلیم میں اس نے نمایاں کامیابیاں حاصل کیں۔ 1878ء میں وہ Ecole Normale superiuer میں داخل ہوا۔ گریجوایشن کرنے کے بعد وہ Lycee of clermont ferrand میں فلسفے کا استاد مقرر رہا۔ 1888ء میں اسکی کتاب Time and free will شائع ہوئی۔ پھر 1896ء میں اسکی کتاب Matter and Memory چھپی۔ 1898ء میں وہ پروفیسر بن گیا۔ 1900ء میں وہ بطور پروفیسر ڈی فرانسس کالج میں آ گیا۔ یہاں وہ 1921ء تک کام کرتا رہا لیکن پھر اس نے علالت طبع کی وجہ سے ریٹائرمنٹ لے لی۔ اپنے تصنیف و تدریس کے کیریر کے دوران میں اس نے بہت سے انعامات حاصل کیے۔ 1907ء میں اس نے اپنی کتاب "تخلیقی ارتقاء" (creative Evolution) شائع کی جس سے اسے عالمی شہرت حاصل ہوئی۔ 1927ء میں اسے لٹریچر کے نوبل پرائز سے نوازا گیا۔ آخری عمر میں برگساں عالمی امن کے قیام کے لیے کوشاں رہا۔ اس نے 1941ء میں وفات پائی۔

اقبال نے ۱۹۳۳ء میں اپنے سفر یورپ کے دوران پیرس میں ہنری برگساں سے ملاقات کی جس کا اہتمام سردار امراؤ سنگھ نے کیا۔ اس ملاقات کے نوٹ بھی امراؤ سنگھ نے لیے مگر بعد میں وہ خود انہیں نہ پڑھ سکا۔ اقبال نے مسئلہ زماں پر اپنی گفتگو کے دوران حدیث لاتسبوا الدھر برگساں کو سنائی تو وہ حیرت زدہ ہوا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے زندہ رود میں اس بارے میں لکھا ہے:

"پیرس میں برگساں سے ان کی ملاقات کی تاریخ کا تعین کرنا ممکن نہیں۔ غالباً جنوری ۱۹۳۳ء کے پہلے ہفتہ کی کسی تاریخ کو ہوئی ہوگی۔ ان ایام میں برگساں بہت ضعیف ہو چکے تھے اور کئی بیماریوں کے سبب دو

پہیوں والی کرسی کے بغیر حرکت نہ کر سکتے تھے۔ علامہ اقبال سے ان کی ملاقات تقریباً دو گھنٹے تک جاری رہی اور برگساں کے نظریہ واقعیت زماں پر دونوں میں خوب بحث ہوئی۔ گفتگو کے دوران اقبال نے ان کے روبرو اللہ تعالی کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث بیان کی "لاتسبُو الدّھر انّ الدھر ھُو اللّٰہ" جسے سن کر برگساں بہت متاثر ہوئے اور بار بار اقبال سے پوچھتے کہ کیا یہ قول واقعی درست ہے۔ اقبال نے مختلف شخصیات کے نام خطوط میں بھی اس ملاقات کا ذکر کیا ہے جن میں سرولیم روتھن سٹائن (۱۹۳۳ء) لارڈ لوتھیاں (۷ مارچ ۱۹۳۳ء) ایڈورڈ تھامسن (۲۹ جولائی ۱۹۳۳ء) کے نام خطوط میں ذکر کیا ہے۔ سید نذیر نیازی نے بھی "اقبال کے حضور" میں کیا ہے۔

برگساں کا انداز تحریر نہایت دلنشین ہے۔ اسکی جدت طبع، اچھوتے زاویہ نظر اور ندرت فکر نے اسے بہت جلد ہی دنیائے فلسفہ میں مقبول کر دیا۔ جہاں اس نے حیات و کائنات کی بالکل نئی تعبیر پیش کی، وہیں اس نے اپنے پیشرو مفکرین سے بھی بہت کچھ حاصل کیا ہے۔ بطور خاص اس پر ہربرٹ اسپنسر کے اثرات بہت نمایاں نظر آتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ برگساں نے حیاتیات (Biology) کا کوئی مخصوص نظریہ پیش نہیں کیا، تاہم حیاتیاتی حقائق کو اس نے کائنات کی مابعد الطبیعیاتی تشریح و توضیح کے لیے استعمال کیا ہے۔ برگساں کے بعد آنے والے متعدد ادباء و فلاسفہ اسکے افکار سے متاثر ہوئے۔ علامہ اقبال اور برگساں کے مابین بھی کئی طرح کی فکری مماثلتیں پائی جاتی ہیں۔ اگرچہ علامہ اقبال کا ایک اپنا مخصوص نظام فکر ہے جس کا تاروپود قرآن حکیم کی تعلیمات اور مسلمانوں کی فکری روایت سے تیار ہوا ہے۔ تاہم انہیں نے بعض معاملات میں برگساں کے نقطہ نظر کو بنظر استحسان دیکھا ہے اور بعض ترمیمات کے ساتھ اسے جزوی طور پر اپنایا بھی ہے۔ برگساں اور علامہ اقبال کی فکری مماثلت کا جائزہ لینے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ برگساں کے فلسفے کے اساسی تصورات کا جائزہ لے لیا جائے۔

مادہ اور حیات (Matter and Life)

مادہ کے بارے میں فلاسفہ اور سائنسدان مختلف ادوار میں مختلف نظریات پیش کرتے آئے ہیں۔ فلسفے کا اولین دبستان فکر بھی مادیت ہے۔ تھیلیز (Thales) انکسی مینز اور انیکسیمنڈر (Anaximander) نے علی الترتیب پانی، مادہ اور ہوا کو حقیقت مطلقہ قرار دیا تھا۔ ایمپیڈو کلیز نے عناصر اربعہ آگ، پانی، مٹی اور ہوا کو کائنات کی بنیادی حقیقت قرار دیا ہے۔ دیمو قرطیس (Democritus 460-371 B.C) کے نزدیک کائنات کی تشکیل مادی جواہر سے ہوئی تھی جو کہ مادے کے اجزائے لایتجزی تھے۔ افلاطون نے اپنے مخصوص تصوراتی نظام فکر کے تقاضوں کے تحت مادہ کو ہستی (Not Being) کا درجہ دیا ہے (تاریخ فلسفہ یونان، باب ۷، ۱۱۱) جدید سائنسی فکر کے آغاز سے مادے کی مختلف تعبیرات سامنے آنا شروع ہوئیں۔ جدید طبیعیات کی تحقیقات کی رو سے مادہ توانائی کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ برگساں کے وقت میں طبیعیاتی تحقیقات کی رو سے مادے کی تحویل حرکت، یا مختلف رفتاروں (velocities) میں ہو سکتی تھی۔ اس لیے برگساں نے مادے کو اپنی اصل حیثیت میں حرکت (Motion) قرار دیا ہے (History of Modern Philosophy-570) عام ذہن کے لیے اس نظریہ کو قبول کرنا بہت مشکل ہے۔ عام ذہن مادے کو ٹھوس اور قابل مشاہدہ "شئے" سمجھتا ہے۔ ہم گاڑی کو دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ حرکت میں ہے۔ پانی کو دیکھتے ہیں کہ وہ بہتا ہے۔ پرندے کو دیکھتے ہیں کہ وہ اڑتا ہے۔ اسطرح ہم کسی شئے کو اور حرکت کو الگ الگ حیثیتیں دیتے ہیں۔ خود حرکت کو جو کسی شئے کے اندر نہ ہو، تصور کرنا محال ہے۔ لیکن جدید طبیعیات نے یہی نظریہ دیا ہے کہ مادہ کی آخری تحویل ایٹم میں ہوتی ہے جو کہ منفی اور مثبت برقیوں سے عبارت ہے۔ منفی برقیے مثبت برقیوں کے گرد گھومتے رہتے ہیں۔ ایٹم کوئی ایسی ٹھوس اور قابل مشاہدہ شئے نہیں جس کے اندر برقیے موجود ہیں۔ اس طرح حرکت ہی ہر شئے کی آخری حقیقت قرار پاتی ہے۔ حرکت تمام مادی اشیاء کی لازمی صفت ہے اور ان سے متقدم ہے۔

اس حرکت یعنی مادہ کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ یہ بتدریج زوال وانحطاط کا شکار ہوتی جارہی ہے۔ یہ امر یعنی مادے کا زوال پذیر ہونا کانٹور (Cantor) کے قانون انحطاط توانائی سے ثابت ہوتا ہے۔ کائنات کے سیاروں اور ستاروں کی توانائی بتدریج کم ہوتی چلی جارہی

ہے۔ بھاری اور توانائی سے بھرپور ایٹم آہستہ آہستہ ٹوٹ کر چھوٹے اور ہلکے ایٹوں میں بدلتے جارہے ہیں ۔فلکیات کا قانون انتشار (Law of Entropy) بھی یہ ثابت کرتا ہے کہ کائنات کے ایٹوں کا اشعاع (Radiation) آہستہ آہستہ مدہم پڑتا جارہا ہے۔یہی وجہ ہے کہ زمین کہ کبھی ایک دہکتا ہوا گولا تھی، اب اس حد تک ٹھنڈی ہوگئی ہے کہ اس پر حیات کا امکان پیدا ہوگیا ہے۔ اگر ہم پانی سے بھرے ہوئے کسی برتن کے درمیان میں سیاہی کا قطرہ گرادیں تو وہ سیاہی باہر کی طرف پھیلنا شروع ہو جائے گی اور بتدریج مدہم ہوتی چلی جائے گی ۔ کچھ اس طرح کائناتی توانائی مرکز میں بہت زیادہ ہے لیکن باہر کی طرف پھیلتے ہوئے بتدریج کم ہوتی چلی جا رہی ہے ۔ اس عمل کے تحت ستاروں کا انہدام (collapse) وقوع پذیر ہوتا ہے۔ماہرین کہتے ہیں کہ سورج کا اشعاع بھی لحہ بہ لحہ کم ہوتا جارہا ہے اور ایک دن آئے گا جب یہ بے نور ہوجائے گا۔

سائنسدانوں کی اس تحقیق سے برگساں یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ مادہ دراصل ایک حرکت ہے جو کہ کم اور خفیف ہوتی جارہی ہے۔ چنانچہ وہ مادہ کو حرکت نزولی Downward Motion) کا نام دیتا ہے۔

مادے کی حرکت نزولی کے علی الرغم ایک اور حرکت جاری ہے جسے حرکت صعودی (Upward Motion) کا نام دیا جاسکتا ہے۔ یہ حرکت حیات کی حرکت ہے۔ حیات کائنات میں موجود توانائی کو ضائع نہیں ہونے دیتی بلکہ اسے ذخیرہ کر کے ارتقا کی منزلیں طے کرتی ہے۔ نباتات جڑوں اور پتوں سے توانائی حاصل کرتی ہیں اور تنوں میں جمع کرتے ہیں۔ عضویہ بھی اپنے ماحول سے خوراک کی صورت میں توانائی حاصل کرتی ہے اور ارتقاپذیر ہوتا ہے۔ اسطرح برگساں حیات کو ایک ایسی حرکت قرار دیتا ہے جو اوپر کی طرف اٹھ رہی ہے اور اپنے ارتقائی سفر میں نئی نئی شکلیں اختیار کرتی ہے۔

مادے اور حیات کی متضاد حرکتوں کو سمجھنے کے لے برگساں اپنی کتاب ''تخلیقی ارتقاء'' کے تیسرے حصے کے آخر میں ایک مثال دیتا ہے (Creative Evolution,P25 to 271) وہ اپنے قاری کو ایک ایسا برتن تصور کرنے کے لیے کہتا ہے جو آگ کے اوپر رکھا ہو اور اس میں سے بھاپ اٹھ رہی ہو۔ بھاپ فضا میں کچھ اوپر جاکر پانی کے قطروں کی صورت میں منجمد ہو جاتی ہے۔ پانی کے یہ منجمد قطرے دوبارہ برتن میں گرنے لگتے ہیں۔ برگساں کہتا ہے کہ ہر گرنے والا قطرہ ایک ستارے کی مانند ہے اور اوپر اٹھتی ہوئی بھاپ حیات کی حرکت صعودی ہے۔

کائنات کو برگساں مادہ اور حیات کی دو متخالف حرکتوں کی آویزش و پیکار سمجھتا ہے۔ زوال، انحطاط اور شکستگی کو مادے کی حرکت نزولی کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اور تخلیق و تعمیر کا عمل حیات کی حرکت صعودی کی وجہ سے جاری و ساری ہے۔

تخلیقی ارتقاء (Creative Evolution)

برگساں پہلا مفکر نہیں جس نے ارتقائے حیات کا نظریہ پیش کیا ہو۔ برگساں سے قبل متعدد مسلم فلاسفہ مثلاً، ابن سینا، ابن مسکویہ، ابن طفیل وغیرہ نے ارتقائے حیات کی مختلف توجیہات پیش کی تھیں بلکہ ان سے بھی قبل یونانی فلسفی ارسطو نے اس کے بارے میں نہایت دقیق نظریات دیے تھے۔ جدید دور میں تو ڈارون کا نام ارتقائے حیات کے لیے مخصوص ہوکر رہ گیا ہے۔ برگساں ارتقائے حیات کے تمام نظریات کو ایک لحاظ سے ناقص اور گمراہ کن سمجھتا ہے کیونکہ یہ سبھی جبریت کے حامی ہیں۔ ان تمام نظریات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حیات نے نباتی، حیوانی اور پھر انسانی سطحوں تک جو ارتقاء کیا ہے یہ یا تو میکانکی طور پر (Mechanically) یا غائتی طور پر (Teleologically) کیا ہے۔ میکانکیت اور غائتیت دونوں کی رو سے جبریت (Determinism) لازم آتی ہے۔ ڈارون اور اسکے متبعین یہ سمجھتے ہیں کہ گذشتہ اسباب و علل حیات کو ارتقاء کی اگلی منزلوں کی طرف دھکیلتے ہیں ۔(Origin of Species) ارسطو کے نزدیک خالص صورت (pure form) ارتقائی عمل کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اس طرح غائت یا نصب العین ارتقائی عمل کا محرک بنتا ہے (History of Greek Philosophy(Aristotle) ان دونوں صورتوں میں جبر لازم آتا ہے۔ جب برگساں حیات کے سراسر تخلیقی ہونے کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ماحول سے مطابقت (Adaptation to the Environment) ارتقاء کا محرک ہوتی تو ارتقاء ان جانوروں پر رک جاتا جو ماحول سے بہترین مطابقت اختیار کر چکے تھے۔ مثلاً چیتے پر رک جاتا جس نے اپنے جسم کی

حفاظت کے لیے بہترین کھال پیدا کر لی تھی، یا بندر پر رک جاتا جو بہت کم بیماریوں کا شکار ہوتا ہے یا پھر ہاتھی پر رک جاتا جو بہت عرصے تک زندہ رہتا ہے۔حیات نے ارتقاء کر کے انسان جیسی کمزور مخلوق کو کیوں پیدا کیا جس کے پاس نہ چیتے جیسی کھال ہے اور نہ بندر جیسا عضویاتی نظام اور نہ ہاتھی جیسی طوالت عمر (برگسں کا فلسفہ،۱۶۔۱۷)۔

ان سوالات کا جواب برگساں نے یہ دیا ہے کہ ارتقاء کا محرک نہ گذشتہ اسباب وعلل ہیں اور نہ ہی کوئی غایت، بلکہ حیات کو اس کا اندرونی جذبہ جو سراسر تخلیقی ہے، سرگرم عمل رکھتا ہے۔وہ ارتقائی عمل کو اس مصور سے تشبیہہ دیتا ہے جو فورِ تخلیق میں کوئی ایسی تصویر بنانے میں مشغول ہو جس کا کوئی متعین نقشہ پہلے سے اسکے ذہن میں موجود نہ ہو۔تخلیق کا جوش اسے ایسے خدوخال ابھارنے پر مجبور کررہا ہو جن کا اس نے تصور بھی نہ کیا ہو۔ زندگی آگے بڑھتے ہوئے ایسی ایسی شکلیں وجود میں لاتی ہے جو اچھوتی اور یکسر نئی ہوتی ہیں۔اس ضمن میں زندگی خطرات ومصائب کا سامنا کرنے سے بھی نہیں چوکتی۔

حیاتی لہر(Elan Vital)

حیاتی لہر کو"جوشش حیات" کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔یہ برگساں کے نظام فکر کا مرکزی تصور ہے اور اسی کے حوالے سے اسے عالمی شہرت نصیب ہوئی ہے۔

برگساں کارتیزی (Cartesian) روایت اپناتے ہوئے اپنی فلسفہ طرازی کا آغاز خود اپنے شعوری تجربے سے کرتا ہے۔ڈیکارٹ کی طرح وہ کہتا ہے کہ میرا شعور ذات تمام افکار وخیالات پر متقدم اور ناقابل تشکیک ہے۔وہ کہتا ہے:"وہ وجود جس کو ہم نہایت حتمی طور پر جانتے ہیں یقیناً ہمارا اپنا وجود ہے۔ کیونکہ دیگر ہر شئے کے بارے میں ہمارے جو تصورات ہونگے، وہ خارجی اور سطحی کہلائیں گے لیکن خود اپنی ذات کے بارے میں ہمارا ادراک داخلی اور نہایت یقینی ہوتا ہے"(برگساں کا فلسفہ،۱) برگساں کہتا ہے کہ میرا اپنا وجود کائنات کے اجتماعی نظام کا ایک حصہ ہے۔اب اگر میں خود اپنے وجود کی نوعیت وماہیت کا علم حاصل کرلوں تو مجھے خارجی کائنات کی نوعیت وماہیت کا اندازہ ہوجائے گا۔گویا میرے شعوری تجربے میں کل کائنات کو جاننے کا سراغ پایا جاتا ہے۔یہ شعوری تجربہ کیا ہے؟ برگساں اسکی وضاحت یوں کرتا ہے:"جب میں اپنے شعور کا تجزیہ کرتا ہوں تو مجھے پتہ چلتا ہے کہ میں ایک حالت سے دوسری میں منتقل ہوتا ہوں۔ مجھے اپنے سرد یا گرم ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ میں خوش ہوں یا غمگین ہوں۔ میں مصروف کار ہوں یا فارغ بیٹھا ہوں۔ میں یا تو اس شئے کے بارے میں سوچتا ہوں جو میرے سامنے ہے، یا کسی اور کے بارے میں غوروتأمل کرتا ہوں۔تجسسات، احساسات، ارادے، تصوررات وہ تغیرات ہیں جن میں میرا وجود منقسم ہے اور جو باری باری میرے وجود کو اپنا رنگ دیتے رہتے ہیں۔اس لیے میں بغیر تھمے بدلتا رہتا ہوں"۔ (برگساں کا فلسفہ،)

اس بیان سے یہ تأثر ملتا ہے کہ ہم لحہ بہ لحہ بدلتے رہتے ہیں۔ یعنی کم ازکم ایک لحہ کو ہم وہی رہتے ہیں جو ہم ہیں اور اس لمحے کے گذرتے ہی تبدیلی ہم میں درآتی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ یہ بات درست نہیں۔ ہم اس لمحے کے اندر بھی تبدیل ہورہے ہوتے ہیں جسے ہم ساکن سمجھتے ہیں۔ پروفیسر جوڈ اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

"اندرونی حالتوں میں سے سب سے محکم، یعنی غیر متحرک شئے کے بصری ادراک کو لیجیے۔ یہ ممکن ہے کہ شئے وہی رہے، ہوسکتا ہے کہ میں اسے ایک ہی زاویے سے اور ایک ہی روشنی میں دیکھوں، تاہم اس کا وہ نظارہ جو میں اس وقت (اس لمحے میں) کررہا ہوں، اس نظارے سے مختلف ہے جو میں نے ابھی ابھی (اب سے پہلے لمحے میں) کیا ہے۔ حالانکہ پہلا نظارہ دوسرے سے صرف ایک لحہ پرانا ہے۔یہاں میرا حافظہ برابر کارفرما ہے جو ماضی کے کچھ حصے کو حال میں لے آتا ہے۔ میری ذہنی حالت، جیسے جیسے وہ زمانے کی شاہراہ پر آگے بڑھتی ہے، اس مدت کے ساتھ ابھرتی ہے اور پھیلتی چلی جاتی ہے جس کا ذخیرہ وہ جمع کرتی ہے۔ خارجی اشیاء کے متعلق ہمارے ادراک کا یہ معاملہ ہے تو اسے ہماری داخلی حالتوں، یعنی ہماری خواہشوں، ہمارے ہیجانوں، ہمارے ارادوں وغیرہ کے متعلق اور بھی زیادہ صحیح ہونا چاہیئے۔ چنانچہ نتیجہ یہ نکلا کہ ہم بغیر رکے بدلتے رہتے ہیں اور خود "حالت" بھی تغیر کے سوا کچھ اور نہیں۔ کوئی احساس کوئی تصور، کوئی ارادہ ایسا نہیں جو ہر لحہ تبدیل نہ ہو رہا ہو۔ اگر کوئی ذہنی حالت بدلنا بند کردیتی ہے تو اسکی مدت کا بہاؤ بھی بند ہوجاتا ہے"(تعارف فلسفہ جدید،۱۳۴۔۱۳۵)

برگساں کے نزدیک ایسی ٹھوس اور غیر مبدل اشیاء موجود نہیں جن کے اندر حرکت نفوذ کرتی ہو۔ نہ ہی مستقل بالذات کوئی ایسی نفسی کیفیات موجود ہیں جن سے ہماری ذات یا ایغو عبارت ہے اور لحظہ بہ لحظہ بدلتی رہتی ہے۔ اصل حیثیت حرکت و تغیر کی ہے جس میں تسلسل کی بجائے دائمی بہاؤ ہے۔ برگساں کہتا ہے: ''اگر ہمارا وجود ایسی علیحدہ علیحدہ حالتوں سے مل کر بنا ہوتا جن کے اتحاد کی ذمہ دار ایک بے حس ایغو ہوتی تو ہمارے لیے مدت (Duration) کا کہیں نام و نشان بھی نہ ہوتا۔ کیونکہ وہ ایغو جو تبدیل نہ ہو، قائم بھی نہیں رہتی ہے۔ اور اس نفسیاتی کیفیت کو بھی قیام حاصل نہ ہوسکتا جو اس وقت تک ایک ہی حالت میں رہتی ہے جب تک کہ اس کے بعد آنے والی حالت اسکی جگہ نہ لے لے (برگساں کا فلسفہ: ۲)

کائنات کی حقیقت تغیر ہے۔ ایسا تغیر جس میں آنات و لمحات کے تسلسل کی بجائے ایک دائمی بہاؤ کی کیفیت ہے۔ حیات کو برگساں ایسی حرکت قرار دیتا ہے جو مادے کی متخالف سمت میں یعنی اوپر کی طرف جاری ہے۔ ارتقاء اس کے نزدیک نہ میکانکی ہے اور نہ غائی۔ وہ ارتقا کی تخلیقی نوعیت کو ہر حال میں برقرار رکھتا ہے۔ حیات اپنا اظہار کسی عضویہ میں کرتی ہے۔ عضویہ کیا ہے؟ اسکی ابتدا اور انتہا کیا ہے؟ عضویہ زندگی کا مظہر ہے۔ پیدائش اسکی ابتدا اور موت اسکی انتہا ہے۔ لیکن برگساں کہتا ہے کہ پیدائش و موت محض ظاہری آغاز و انجام ہیں۔ حیاتیاتی لحاظ سے زندگی کسی عضویہ کی پیدائش سے پہلے ہی اسکے آباء و اجداد کے جینز (Genes) کی صورت میں موجود ہوتی ہے اور وہ عضویہ اپنی موت سے پہلے ہی اپنے حیاتی جوہر کو اپنی نسل کے اندر منتقل کر دیتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے عضویہ یا فرد محض ایک ایسا آلہ کار یا ذریعہ سفر بن جاتا ہے جس میں حیات جلوہ گر ہو کر ارتقائی منازل طے کرتی رہتی ہے۔ تمام ذی روح افراد میں ایک ہی حیاتی لہر جاری و ساری ہے جو اقلیم نباتات، اقلیم حیوانات سے گذر کر انسانی سطح تک پہنچی ہے اور ارتقاء کی نت نئی شکلیں پیش کر رہی ہے۔ اس ارتقاء کو نہ ماضی کی کڑیاں متعین کرتی ہیں اور نہ کوئی دور کا نصب العین اسکی راہوں کا تعین کرتا ہے۔ ماضی کٹ کر پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے اندر جمع ہوتا رہتا ہے۔ اسی طرح مستقبل پہلے سے کشیدہ کوئی خط نہیں جس پر حیاتی لہر گامزن ہوتی ہے بلکہ مستقبل ایک کھلے امکان (Open Possibility) کی صورت میں موجود رہتا ہے اور حال کا فزوں تر ہوتا ہوا لمحہ اس کے اندر سرایت کرتا چلا جاتا ہے۔ اس طرح وہ حیاتی لہر جس میں نباتات، حیوانات اور انسانی افراد قطروں اور بلبلوں کی طرح ہیں تخلیق کے جوش میں آگے ہی آگے بڑھتی جا رہی ہے اور کسی مزاحمت کسی دشواری اور کسی سنگینی کو خاطر میں نہیں لاتی۔

حیات چونکہ اپنا اظہار مشیت یا ارادے کی صورت میں کرتی ہے اس لیے برگساں کے فلسفے کو حیات پسندی (Vitalism) کے علاوہ ارادیت پسندی (Voluntarism) بھی کہا جاتا ہے۔

جبلت اور عقل (Instinct and Intelligence)

یہ کرہ ارض جب ٹھنڈا ہوا تو یہاں کے جغرافیائی اور موسمی حالات اتنے سازگار ہو گئے کہ اس پر زندگی ظہور پذیر ہو سکتی تھی۔ چنانچہ حیاتی لہر نے اپنے عظیم الشان سفر کا آغاز کیا اور لاکھوں کروڑوں سال کے دورانیے میں یہ نباتی سطح سے حیوانی سطح تک اور پھر انسانی سطح تک ارتقاء پذیر ہوئی۔ نباتی سطح پر اس نے پودوں اور درختوں کا ایک خودکار نظام تخلیق کیا جس کے تحت وہ جڑوں سے اور ضیائی تالیف (Photosynthesis) سے توانائی حاصل کر لیتے۔ درخت اور پودے چونکہ زمین میں پیوستہ تھے اس لیے انہیں کسی ایسے اصول کی ضرورت نہ تھی جو انکو ماحول سے آگہی اور خارجی حالات سے نبرد آزما ہونے میں مدد دیتا لیکن حیوانی سطح پر عضویہ ظہور پذیر ہوا جو زمین سے کٹا ہوا تھا۔ اس لیے اسے کسی ایسے اصول کی ضرورت تھی جو اسے ماحول سے آگہی بخشتا اور خارج سے خوراک حاصل کرنے کی تحریک دیتا۔ چنانچہ حیاتی لہر نے شعور اور جبلت کے تحفوں سے عضویہ کو نوازا۔ حسی ادراک سے عضویہ کو پتہ چلا کہ ماحول میں کسی جگہ اس کے کھانے پینے کی اشیاء ہیں۔ پھر جبلت حیات کے داخلی اصول کے طور پر اسکے اعماق سے ابھری جس نے اسے ان ذخائر خوراک کی طرف دھکیل کر کھانے پر مجبور کیا۔ جبلت نے عضویہ کو اپنی نسل برقرار رکھنے اور خود کو خطرات سے بچنے کی راہ سجھائی۔ اس طرح جبلت عضویہ کی وہ راہنما بنی جس کی ہدایات و تحریکات کے تحت تمام حیوان زندگی بسر کرنے لگے۔

جبلت دراصل شعور و آگہی کی اولین شکل ہے۔ اس میں غور و فکر

اور منطقی سوچ کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ یہ کیڑے مکوڑوں کی راہنمائی کرتی ہے۔ چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں جبلت کا بہترین مظہر ہیں۔

شعور و آگہی کی دوسری شکل عقل ہے جس نے ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں ظہور کیا۔ ارتقاء کی مختلف منازل کے ساتھ ساتھ ان جانوروں میں عقل بھی بڑھتی گئی حتی کہ اسکی انتہائی ترقی یافتہ صورت انسان کی سائنسی اور منطقی سوچ میں جلوہ گر ہوئی۔ عقل کی تخلیق کا مقصد یہ تھا کہ عضویہ اپنے ماحول کی مشکلات سے بہتر طور پر عہدہ برآ ہو سکے۔ جس طرح حیاتی لہر نے جانوروں کی ضروریات کے مطابق ان میں سینگ، پر، پنجے اور دفاع کے لیے متعدد اعضاء و جوارح تخلیق کیے۔ اس طرح ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کے اندر عقل بھی پیدا کی۔ عقل دراصل خارجی ماحول سے نبرد آزما ہونے کا ایک آلہ ہے۔ لیکن اسکی بھی حدود و قیود ہیں۔ مثلاً عقل تیزی سے حرکت کرتی ہوئی کسی شئے کو نہیں جان سکتی۔ عقل کے لیے ضروری ہے کہ یہ مادے کی حرکت نزولی کو جامد و راکد اشیاء کی کثرت میں تقسیم کر دے اور پھر ان کے علائق و اضافات کا تعین کرے۔ برگساں کہتا ہے کہ عقل مادے کی حرکت نزولی میں اشیاء کو اسطرح تراش لیتی ہے جیسے آسمان پر اڑتے ہوئے بادلوں سے قوت متخیلہ جانوروں اور درندوں کی شبیہیں تراش لیتی ہے۔ بنیادی طور پر اسکی حیثیت عملی اور افادی ہے۔ تاہم حقیقت کے کئی اہم پہلو اسکی آنکھ سے پوشیدہ ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ انہیں سمجھنے کی وہ اہلیت ہی نہیں رکھتی۔

جس طرح سینما ٹوگراف کسی متحرک شئے کی غیر تقسیم پذیر حرکت کو ساکن و جامد حالتوں (stills) کی ایک لمبی سیریز میں تبدیل کر دیتا ہے، اسی طرح عقل کائناتی حرکت کو اشیاء اور اجسام کی غیر حرکت پذیر کثرت میں بدل دیتی ہے اور حقیقت کا اصل چہرہ اسکی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ تاہم عقل عمل کی قوتوں کو لامحدود کر دیتی ہے اور مظاہر فطرت پر انسان کے قبضہ و تسلط کو مضبوط سے مضبوط تر کرتی جاتی ہے۔

وجدان (Intuition)

عقل حقیقت کو اس طرح نہیں سمجھ سکتی جیسی کہ وہ ہے۔ وہ حقیقت کے حصے بخرے کر کے اسے مردہ اور ساکن حالتوں میں بدل دیتی ہے اور پھر ان کے مابین اضافات و علائق قائم کر کے ان کا مطالعہ و مشاہدہ کرتی ہے۔ ماہر نفسیات ذہن کی غیر تقسیم پذیر وحدت اور افکار و خیالات کے دائمی بہاؤ کو حافظہ، ادراک، تخیل، آموزش وغیرہ جیسی ساکن حالتوں میں بدل کر ان کا مطالعہ کرتا ہے۔ عقل اگرچہ حقیقت کی ایک ایسی تصویر پیش کرتی ہے جو حصوں ٹکڑوں میں بٹی ہوئی اور حرکت و تغیر سے عاری ہوتی ہے، تاہم اس سے عملی زندگی میں آسانیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور مادی ماحول کی تسخیر میں مدد ملتی ہے۔ عقل کے ساتھ ساتھ انسان میں وجدان کا ملکہ (Faculty) بھی ہے جس سے وہ حقیقت فی نفسہ کا عرفان حاصل کر لیتا ہے۔

وجدان کوئی پراسرار قوت نہیں۔ بلکہ اس کا تجربہ ہر شخص کو زندگی کے مختلف اوقات میں کم یا زیادہ درجے میں ہوتا ہے۔ وجدان کا معنی کسی شئے کا یکلخت اور بلا واسطہ طور پر ادراک ہوتا ہے۔ عقلی اور منطقی فکر میں ہمارا فکر کڑی سے کڑی ملاتا ہوا نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ ریاضی کا کوئی سوال حل کرتے ہوئے ہم مختلف زینے طے کرتے ہوئے جواب تک پہنچتے ہیں۔ اسی طرح کسی مسئلہ کے حل کے لیے ہم مقدمات قائم کرتے ہیں اور ان سے نتائج اخذ کرتے ہیں۔ لیکن اگر مسئلے کا حل یا سوال کا جواب بغیر درمیانی کڑیاں ملائے یکلخت اور بلا واسطہ طور پر ذہن پر آشکار ہو جائے تو ہم اسے وجدان کہیں گے۔ برگساں وجدان کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے

"یہ جبلت ہے جو کہ (Disinterested) ہو چکی ہے۔ مزید برآں یہ کہ یہ خود آگاہ ہو کر اپنے معروض پر تفکر و تأمل کرنے کی صلاحیت بھی حاصل کر چکی ہے اور خود کو لامتناہی طور پر وسعت بھی دے سکتی ہے (برگساں کا فلسفہ، ۱۸۶)

حسی ادراک ہمیں جزئی محسوسات کا پتہ دیتا ہے۔ ہم کوئی تصویر دیکھتے ہیں یا کوئی نغمہ سنتے ہیں تو مختلف رنگوں، لکیروں اور آوازوں کا جزئی ادراک کرتے ہیں۔ لیکن وجدان ہمیں الوان و اصوات کے اندر لے جاتا ہے اور ہم اس تصویر یا نغمہ کی جمالیاتی قدر سے آگاہی حاصل کر لیتے ہیں۔ برگساں کہتا ہے:

Intuition is an act by which one is transported into the interior of an object in order to coincide with what there is unique and consequently unexpressable about it.

(Introduction to Metaphysics, 19-20)

وجدان کے ذریعے جب ہم حقیقت کی تہہ میں اترتے ہیں تو ہمیں (عقلی علم نہیں) بلکہ آگاہی حاصل ہوتی ہے کہ حیات ایک لہر یا رو ہے جو نباتات وحیوانات اور پھر انسانوں کے اندر سفر کرتی ہوئی آگے ہی آگے بڑھتی جارہی ہے۔ ماضی کٹ کر اسکے پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال میں جمع ہو جاتا ہے۔ یہ حیاتی لہر اپنی نوعیت میں مطلقاً آزاد اور خلاق ہے۔ یعنی یہ پہلے سے طے شدہ راستوں پر گامزن نہیں ہوتی بلکہ حیات کی نت نئی، اچھوتی اور نادر شکلیں تخلیق کر رہی ہے۔

دوران محض (Pure Duration)

فلسفہ برگساں کی تفہیم کے لیے ایک اور تصور جو کلیدی حیثیت رکھتا ہے وہ اسکا دوران خالص یا دوران محض کا تصور ہے۔

وقت کو انسان نے گھنٹوں، دنوں، مہینوں اور سالوں میں تقسیم کر رکھا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں یہ ساعت گذر گئی اور اگلی ساعت شروع ہو گئی۔ یہ دن گزر گیا اور اگلا دن شروع ہو گیا۔ اس طرح ہم اپنی زندگیوں کا حساب مہ وسال کی گنتی سے کرتے ہیں اور تقریباً تمام معاملات میں یہی قاعدہ کلیہ اپناتے ہیں۔ اس قاعدہ کلیہ کی اساس یہ یقین ہے کہ دو لمحوں...... یا دو نقاط زمان...... کے مابین ایک چھوٹا سا وقفہ ایسا ہے جو غیر زمانی ہے۔ اگر یہ غیر زمانی وقفہ تسلیم نہ کیا جائے تو دو لمحوں کی عینیت برقرار نہیں رہ سکتی۔ جسطرح پانی کے قطروں کے درمیان ہم ایک ایسا خلا تسلیم کرتے ہیں جو کہ غیر پانی ہے۔ اس طرح دو نقاط زمان کے مابین ایک ایک وقفہ تسلیم کرتے ہیں جو غیر زمانی ہوتا ہے یعنی جس میں وقت تھم جاتا ہے۔ اس مفروضے کی بنیاد پر ہم نے ایک منٹ کو ساٹھ سیکنڈوں میں اور ایک گھنٹے کو ساٹھ منٹوں میں تقسیم کر رکھا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسا کرنا ہماری عملی مجبوری ہے۔ اگر ہم مرور زمانہ کو آنات ولحات میں تقسیم نہ کریں تو اپنے روزمرہ کے کام کاج کا شمار وحساب نہیں رکھ سکتے۔

مگر کیا فی الحقیقت ایسا ہوتا ہے کہ دو آنات ولحات کے مابین کوئی ایسا وقفہ ہوتا ہے جب مرور زمانہ تھم جاتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ وقت یا زماں تو ایک دائمی بہاؤ ہے یہ تسبیح کے دانوں کی طرح آنات ولحات پر مشتمل نہیں۔ یہ تھم تھم کر اور رک رک کر نہیں چلتا، بلکہ اس کا دائمی بہاؤ ہمیشہ جاری اور غیر تقسیم پذیر رہتا ہے۔ وقت کا یہی تصور دوران محض ہے۔ تغیرات کا وہ بہاؤ جس میں لحات وکیفیات کی تخصیص وتمیز نہ ہو، جس میں دن رات کی آمد وشد نہ ہو، دوران محض ہے۔ دوران محض میں ماضی کٹ کر پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ یہ لحہ حال میں جمع ہو کر اسے فزوں تر بناتا جاتا ہے۔ اسکے سامنے مستقبل ایک پہلے سے کشیدہ خط کی طرح نہیں، بلکہ کھلے امکان کی صورت میں موجود ہے۔ اسطرح ایک لافانی اور غیر تقسیم پذیر لحہ حال ہی ہے جو کہ مستقبل کے اندر نفوذ کرتا چلا جارہا ہے۔ اپنی نوعیت وماہیت کے لحاظ سے یہ یکسر اور مطلقاً آزاد اور خلاق ہے۔

اس حقیقی زماں کو جب عقل کی آنکھ دیکھتی ہے تو اپنی فطرت کے مطابق اسے آنات ولحات میں بدل دیتی ہے۔ چنانچہ دوران محض کا عقلی تصور ریاضیاتی زمان (Mathematical Time) کو رفع کرتا ہے۔ زینو (Zeno) کو زمان ومکان کے اسی ریاضیاتی تصور کی وجہ سے مشکلات کا سامنا کرنا پڑا تھا (برگساں کا فلسفہ، ۴۳) الغرض ہم کہہ سکتے ہیں کہ دوران محض وہ حرکت وتغیر ہے جس میں تسلسل نہیں یعنی Change without succession ہے۔

اوپر ہم نے برگساں کے چند اہم اور اساسی تصورات کا مختصراً جائزہ لیا ہے۔ اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ علامہ اقبال اور برگساں میں کتنی فکری مماثلت ہے۔

جب علامہ اقبال بیسویں صدی کے اوائل میں یورپ گئے تو وہاں دو ہی فلسفی تھے جن کے افکار ونظریات کی دنیائے فلسفہ میں دھوم مچی ہوئی تھی۔ ایک نٹشے اور دوسرے برگساں۔ نیٹشے کا فلسفہ تیز وتند اور منفی اثرات کا حامل تھا۔ جبکہ برگساں کا فلسفہ دلآویز ہونے کے ساتھ ساتھ تعمیری بھی تھا۔ برگساں نے انسان کی روحانی زندگی اور اسکے داخلی تجربے کو جو اہمیت دی تھی، اس سے علامہ بہت متاثر ہوئے تھے۔ یورپ کی فضا میں میکانکی اور مادی فلسفوں کے توسط سے مذہب بیزاری اور الحاد کی جو لہر آئی ہوئی تھی، برگساں کے فلسفے نے اسکا بڑا موثر توڑ کیا تھا۔ چنانچہ علامہ نے جب برگساں کے فلسفے کا مطالعہ کیا تو انہیں اس میں مشرقی روحانیت کی خوشبو محسوس ہوئی۔

قرآن حکیم میں ہمیں بعض ایسی بصیرت افروز آیات ملتی ہیں

جن سے حقیقت کی نوعیت پر روشنی پڑتی ہے۔ مثلاً کہا گیا، رات اور دن کا تغیر اسی کے لیے ہے(۸۰:۲۳)

"بے شک آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور دن اور رات کے تسلسل میں سوجھ بوجھ رکھنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں(۱۸۸:۳)

"وہ (اللہ تعالیٰ) جیسے چاہتا ہے اپنی تخلیق میں اضافہ کرتا ہے (۳۵:۱) ان اور اسطرح کی متعدد آیات سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن حقیقت کا ایک حرکی تصور پیش کرتا ہے۔ قرآن کے نقطہ نظر سے کائنات اگرچہ متناہی (Finite) ہے تاہم یہ مسلسل پھیل رہی ہے اور اس میں اضافہ ہوتا جارہا ہے۔ برگساں کا فلسفہ چونکہ قرآنی تعلیمات کے قریب تر تھا اور اس میں یونانیوں کے سکون وثبات کے نظریہ اور انیسویں صدی کی میکانکی طبیعیات اور ڈارون کی ارتقائی جبریت کی نفی پائی جاتی تھی، اس لیے یہ علامہ اقبال کے لیے بڑا پرکشش ثابت ہوا۔

قرآنی تعلیمات کی روشنی میں مسلمان حکماء نے حیات و کائنات کے بارے میں علمی سطح پر تحقیقات شروع کیں اور نیچرل ہسٹری کے علاوہ حیاتی ارتقاء کے بارے میں بھی قابل قدر تحقیقات کیں۔ ابن مسکویہ، ابن سینا، ابن طفیل وغیرہ نے حیات وکائنات کے بارے میں ایسے نظریات پیش کیے کہ انہیں بلاتوقف جدید فکر کا پیش رو قرار دیا جاسکتا ہے۔ خاص طور پر مولانا روم کے ہاں ہمیں ایک ایسا واضح اور مبسوط نظریہ ارتقاء ملتا ہے کہ قاری یہ سوچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ڈارون، سپنسر اور برگساں نے انہی افکار کی خوشہ چینی کی۔ (برگساں کا فلسفہ، ۷۳۔۷۹)

برگساں کے افکار اسلام اور مسلم فلاسفہ کے قریب تر تھے۔ ان میں الحاد، جبریت اور میکانیت کی بجائے روحانی گہرائی، آزادی اور رجائیت پسندی کے آثار تھے۔ اس لیے علامہ اقبال نے اسے پسند کیا اور ان میں ضروری ترامیم و اضافے کیے۔ بعض مقامات پر انہوں نے برگساں کے نتائج کو رد کر کے اپنے مخصوص نظام فکر کے حوالے سے بہتر اور قابل قبول نتائج اخذ کیے۔

قرآن حکیم کائنات کا ایک حرکی اور تخلیقی تصور پیش کرتا ہے۔ کائنات ہر لحظہ بدل رہی ہے اور ارتقائی منازل طے کررہی ہے۔ اسی خیال کو علامہ نے اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکون

اگر یہ کہا جائے کہ برگساں کا فلسفہ اس ایک شعر کی تفسیر ہے تو غلط نہ ہوگا۔ علامہ نے اپنے انگریزی خطبات میں کئی جگہوں پر برگساں کا ذکر کیا ہے اور اسکے ان نظریات کی تعریف کی ہے جو قرآن سے مطابقت رکھتے ہیں اور جہاں کہیں قرآن سے تضاد پیدا ہوا ہے وہاں برگساں پر تنقید کی ہے۔

زندگی کو ایک سیل رواں سمجھنے اور مختلف افراد و انواع کے وجود پذیر ہونے کو علامہ نے مندرجہ ذیل اشعار میں بیان کیا ہے جو کہ برگساں کی فکر سے نہایت قریبی مماثلت رکھتے ہیں:

زندگی رہرواں در تگ و تاز است و بس
قافلہ موج را جادہ و منزل کجا ست

(پیام مشرق، ۱۷۱/۳۴۱)

آتی ہے ندی جبین کوہ سے گاتی ہوئی
آسماں کے طائروں کو نغمہ سکھلاتی ہوئی
آئینہ روشن ہے اسکا صورت رخسار حور
گر کے وادی کی چٹانوں پر یہ ہو جاتا ہے چور
نہر جو تھی اسکے گوہر پیارے پیارے بن گئے
یعنی اس افتاد سے پانی کے تارے بن گئے
جوئے سیماب رواں پھٹ کر پریشاں ہوگئی
مضطرب بوندوں کی ایک دنیا نمایاں ہوگئی
ہجر ان قطروں کو لیکن وصل کی تعلیم ہے
دو قدم پر پھر وہی جو مثل تار سیم ہے
ایک اصلیت میں ہے نہر روان زندگی
گر کے رفعت سے ہجوم نوع انساں بن گئی

(بانگ درا، فلسفہ غم، ۱۵۶۔۱۵۷)

دوران محض اور ریاضیاتی وقت کے بارے میں بھی اقبال اور برگساں کے نظریات ملتے جلتے ہیں۔

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحب ہوش
اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش
(بال جبریل،۴۷)

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات
(بال جبریل،مسجد قرطبہ،۹۴)

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شان وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوق پرواز ہے زندگی
بہت دیکھے ہیں اس نے پست و بلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت ، حضر ہے مجاز
دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
(بال جبریل،ساقی نامہ،۱۲۶)

علامہ اقبال ارادیت پسند (Voluntarist) ہیں اور حیات کی اولیت کے قائل ہیں۔اس ضمن میں وہ مولانا روم کا اتباع کرتے ہیں اوران کے اس شعر کا حوالہ دیتے ہیں:

بادہ از ماست شد نے ما ازو
قالب از ماہست شد نے ما ازو

(ہم شراب سے مست نہیں ہوتے ، بلکہ شراب ہماری وجہ سے مست و مخمور ہو جاتی ہے۔ہم جسم کی وجہ سے زندہ نہیں رہتے بلکہ جسم ہم سے زندہ ہوتا ہے۔)

علامہ کے نزدیک جسم دراصل ایک گھڑیا آلہ ہے جسے حیات نے اپنی ضروریات کے تحت تخلیق کیا ہے۔ڈیکارٹ کی طرح وہ جسم و جان کی ثنویت کے قائل نہیں۔اس معاملے میں وہ برگساں کے ہمنوا ہیں:

تن و جان را دوتا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است
بجاں پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حالے ز احوال حیات است
عروس معنی از صورت حنا بست
نمود خویش را پیرایہ ہا بست
حقیقت روئے خود را پردہ باف است
کہ او را لذتے در انکشاف است
(گلشن راز جدید،۱۵۵/۵۴۷)

(جسم اور روح کو دو قرار دینا غلط ہے۔ان کو دو دیکھنا حرام ہے۔کائنات کا راز روح میں پوشیدہ ہے اور جسم روح کے احوال میں سے ایک حالت ہے۔حقیقت کی دلہن نے خود کو صورت کی مہندی سے سجایا اور اپنے اظہار کے لیے مختلف شکلیں اختیار کیں۔حقیقت اپنا چہرہ ڈھانپنے کے لیے ایک نقاب بنتی ہے کہ وہ اپنے انکشاف سے لذت اندوز ہو سکے)۔

انہی خیالات کا اظہار کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں:

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں ، بے نظیر
یہ عالم، یہ بت خانہ شش جہات
اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
چمک اسکی بجلی میں ، تارے میں ہے
یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
اسی کے بیاباں ، اسی کے ببول
اسی کے ہیں کانٹے ، اسی کے ہیں پھول

کہیں اس کی طاقت سے کہسار چور
کہیں اس کے پھندے میں جبریل و حور
(بال جبریل، ساقی نامہ، ۱۲۵/۳۱۷)

عقل و وجدان کے بارے میں بھی علامہ اور برگساں کے خیالات میں گہری مماثلت ہے:

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں
دل بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں
(بال جبریل، ۴۳)

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے ؟ چراغ رہگذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغ رہگذر کو کیا خبر ہے
(بال جبریل، ۸۵)

علامہ عقل کو ایک آلہ سمجھتے ہیں جو حیات نے مادی ماحول کو تسخیر کرنے کے لیے تخلیق کی تھی۔تاہم یہ حقیقت کی نوعیت وماہیت سمجھنے سے قاصر ہے:

خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے
جہاں روشن ہے نور لاالہ سے
فقط اک گردش شام و سحر ہے
اگر دیکھیں فروغ مہر و مہ سے
(ارمغان حجاز، ۳۳)

عقل اور وجدان کی مناسبت سے علامہ نے نفس کی دو سطحوں کی تخصیص کی ہے۔ایک نفس فعال (Efficient Ego) ہے جس کا تعلق ریاضیاتی زمان اور مادی ماحول سے ہے۔اس میں عقل سرگرم عمل ہوتی ہے اور علوم و فنون کی آفرینش کرتی ہے ۔ دوسری سطح نفس بصیر (Appreciative Ego) کی ہے جو کہ حقیقت کی تہہ میں اتر کر اسکی نوعیت وماہیت سے آگاہ ہوتا ہے۔اسکی جولانگاہ دوران محض اور حیات کی داخلی حقیقت ہے۔علامہ کہتے ہیں:

"It has,so to speak, two sides which may be described as appreciative and efficient.On its efficiat side it enters into relation with what we call the world of space.The efficient self is the subject of associationist psychology...... the practical self of the daily life in its dealing with the external order of things which determine our passing states of consciousness and stamp on these states their own spatial feature of mutual isolation. The self here lives outside itself as it were, and, while retaining its unity as a totality, discloses itself as nothing more than a series of specific and consequently numerable states.The time in which the efficient self lives is, therefore, the time of which we predicate long and short . It is hardly distinguishable from space. We can conceive it only as a straight time composed of spatial points which are external to one another like so many stages in a journey. But time thus regarded is not true time , according to Bergron Existence in spatialized time is spurious existence . A deeper analysis of conscious experience reveals to us what I have called the appreciative side of the self .... It is duly in the moments of profound meditation,when efficient self is in abeyance, that we sink into our deeper self and reach the inner centre of

experience .... There is change and movement, but change and movement are indivisible .... It appears that the time of appreciative self is a single "now"

(Reconstruction,139)

نفس فعال عقل کو پیدا کرتا ہے جبکہ نفس بصیر کا تعلق زمان حقیقی یا وجدان سے ہے۔ ان دونوں کی دوئی کے باوجود علامہ کہتے ہیں کہ عقل اپنی عمیق حرکت میں وجدان سے مشابہ ہو جاتی ہے اسطرح وہ برگساں کے نظریہ کو کلی طور پر تسلیم نہیں کرتے Iqbal and Post - Kantian Voluntarism,76 برگساں اور اقبال میں ایک اہم اختلاف یہ ہے کہ برگساں نے ارتقاء کو مطلقاً آزاد رکھنے کی خاطر مقاصد و غایات کا انکار کر دیا تھا۔ میکانیت کی طرح اسکے نزدیک مقصدیت بھی خطرناک ہے اور ارتقائی عمل کو پابند سلاسل بنا دیتی ہے۔ اسطرح برگساں ارتقائی عمل کو ایک ایسا اندھا اور بے بصر ادارہ بنا دیتا ہے جس کے سامنے کوئی نصب العین یا مقصد نہیں۔

علامہ کو برگساں کا یہ طرز فکر پسند نہیں۔ وہ ارتقائی عمل کو بے بصر اور بے مقصد نہیں سمجھتے۔ تاہم وہ ارتقائی عمل کی آزاد خلاقیت پر بھی حرف نہیں آنے دیتے۔ وہ کہتے ہیں کہ مقصد کوئی دور کا نصب العین یا منزل نہیں جسکی طرف ارتقائی حرکت بڑھ رہی ہے۔ اس طرح یقیناً جبریت لازم آتی ہے۔ مقصد یا غایت کو وہ داخلی اصول مانتے ہیں۔ سیلان وقت کے اپنے ذاتی اور داخلی مقتضیات ہیں جن کی تکمیل میں وہ اپنے رخ اور سمتیں از خود متعین کرتا ہے۔ خارج سے کوئی اصول اس پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ اسطرح ارتقا تخلیقی ہونے کے باوجود آزاد اور با مقصد رہتا ہے:

زندگانی را بقا از مدعا است
کاروانش را درا از مدعا است
زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو صید مقاصد را کمند
دفتر افعال را شیرازہ بند

(اسرار خودی، ۱۵)

(زندگی کی بقا مدعا یعنی غرض و غایت سے ہے۔ مقصد کی وجہ سے ہی اسکے کارواں کی گھنٹیاں بجتی ہیں۔ زندگی جستجو میں پوشیدہ ہے۔ اسکی اصل آرزو میں چھپی ہوئی ہے۔ آرزو اغراض و مقاصد کے شکار کے لیے کمند کا درجہ رکھتی ہے اور افعال و اعمال کے (اوراق پریشاں) کی شیرازہ بندی کرتی ہے)

اس میں کوئی شک نہیں کہ برگساں نے زمان و مکان، نفسی احوال، ارتقائی عمل، عقل اور وجدان وغیرہ کے بارے میں نہایت قابل قدر اور وقیع خیالات پیش کیے ہیں لیکن وہ مغرب کے قائم کردہ حصار الحاد کو پوری طرح توڑ نہیں سکا۔ علامہ اقبال نے اسکے افکار کے استحکام کی نشاندہی کی اور اپنے نظام فکر میں ان کا موثر حل پیش کیا۔ بی۔ اے ڈار لکھتے ہیں:

" In spite of the Apostolic work that Bergson did in rehabilitating the position of love in the affairs of mankind, he could not yet visualize the spiritual heights to which his doctrine could lead. He could not break through the shell of western secularism completely and enjoy the sight of the goal of the whole evolutionary process. (Iqbal & Post Kantian Voluntarism, p.125).

نہ دیا نشان منزل مجھے اے حکیم تو نے
مجھے کیا گلہ ہو تجھ سے تو نہ رہ نشیں نہ راہی

(بال جبریل، ۳۵)

کتابیات:

۱۔ جوڈ۔ای۔ایم، تعارف فلسفہ جدید مترجمہ خواجہ آشکار حسین مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۵۶ ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۸ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۸ء ☆ نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، علمی کتابخانہ، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ نعیم احمد، برگسان کا فلسفہ، ادارہ تالیف و ترجمہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۸۸ء ☆Bergson , Creative Evolution, translated

by Arthur Mitchelle, Macmillan & Co. London,1954.☆Bergson, Introduction to Metaphysics, Philosophical library, New york,1960☆Dar,B A Iqbal and Post Kantian Voluntarism, Bazm-i-Iqbal , Lahore,1965☆Darwin, Origin of Species, John Murray, London. 1900 ☆Right,W.K.History of Modern Philosophy, New York.1941☆Stace W.T. History of Greek Philosophy, Macmillan, London,1962.☆Muhammad Iqbal, Reconstruction of Religious thought in Islam, edited by M.Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture ,Lahore,1996☆ Encyclopaedia Britannica, London.

نعیم احمد

بروز

بروز کا مطلب ظہور تو ہے۔(اقبال اور احمدیت، ص ۲۵) علامہ اقبال نے ایک شعر میں بھی لفظ بروز کو ظہور کے معنی میں استعمال کیا ہے:

وہ یہودی فتنہ گر، وہ روح مزدک کا بروز
ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار

(کلیات اقبال اردو، ۶۵۲)

یہ لفظ حلول اور تناسخ کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔(بروزی نبوت کا فلسفہ، ۱۸) ۱۷ اگست ۱۹۳۶ء میں علامہ اقبال مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں۔"میں بھی تیسرا بیان ان شاء اللہ جلد لکھوں گا۔اس کا موضوع ہو گا "بروز"۔لفظ بروز کے متعلق اگر کوئی نکتہ آپ کے ذہن میں ہو یا کہیں صوفیا کی کتابوں میں اس پر بحث ہو تو اس کا پتہ دیجیے۔"(اقبال نامہ اول) مولانا برنی کی کتاب "قادیانی مذہب" کا نیا ایڈیشن شائع ہوا تو انہوں نے ایک کاپی علامہ اقبال کو ارسال کی۔اس کی رسید بھیجتے ہوئے ان کو لکھتے ہیں:

"قادیانی تحریک یا یوں کہیے کہ بانی تحریک کا دعویٰ مسئلہ بروز پر مبنی ہے۔مسئلہ بروز کی تحقیق تاریخی لحاظ سے ازبس ضروری ہے۔جہاں تک مجھے معلوم ہے۔یہ مسئلہ عجمی مسلمانوں کی ایجاد ہے اور اصل اس کی آرین ہے۔نبوت کا سامی تخیل اس سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے۔میری ناقص رائے میں اس مسئلہ کی تاریخی تحقیق قادیانیت کا خاتمہ کرنے کے لیے کافی ہوگی"۔(اقبالنامہ، جلد اول، ۴۱۷)

علامہ ابوالخیر اسدی لفظ بروز کے بارے میں لکھتے ہیں۔"بروز کا اصل ماٗخذ تناسخ کا قدیم نظریہ ہے۔میبدی اپنی کتاب فواتح میں لکھتے ہیں۔"تناسخ اور بروز میں فرق یہ ہے کہ تناسخ سے مراد ہے روح کا ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں داخل ہو جانا اور بروز یہ ہے کہ ایک روح دوسری اکمل روح سے فیضان حاصل کرتی ہے۔جب اس پر تجلیات کا فیضان ہوتا ہے تو وہ اس کی مظہر بن جاتی ہے۔اس مظہریت کے بعد وہ روح کہتی ہے کہ میں وہی ہوں یعنی ہم دونوں میں کوئی فرق نہیں رہتا۔(مقابیس المجالس) بروز بطریق مظہریت وہ ہے کہ کامل کی روح دوسرے وجود میں داخل ہو جائے۔ابن عربی "فصوص الحکم" میں لکھتا ہے کہ حضرت الیاس وہی ادریس ہیں۔(فصوص الحکم، ۳۶۳) اسے بروزی تناسخ کہتے ہیں۔اس سے معلوم ہوا کہ بروز کا اصل ماخذ تناسخ کا قدیم نظریہ ہے۔

علامہ اقبال نے بھی بروز، حلول اور ظل کی اصطلاحات کو ایک ہی مفہوم میں لیتے ہوئے کہا ہے کہ:

"اسلامی ایران میں موبدانہ اثر کے ماتحت ملحدانہ تحریکیں اٹھیں اور انہوں نے بروز، حلول اور ظل وغیرہ کی اصطلاحات وضع کیں تاکہ تناسخ کے اس تصور کو چھپا سکیں۔ان اصطلاحات کو وضع کرنا اس لیے لازم تھا کہ بظاہر یہ اصطلاحیں مسلمانوں کو ناگوار نہ گذریں۔حتیٰ کہ مسیح موعود کی اصطلاح بھی اسلامی نہیں بلکہ اجنبی ہے اور اس کا آغاز بھی اس موبدانہ تصور میں ملتا ہے۔یہ اصطلاح ہمیں اسلام کے دور اول کے تاریخی اور مذہبی ادب میں نہیں ملتی۔(حرف اقبال، ۱۲۳)

علامہ ابوالخیر اسدی نے اپنی کتاب "بروزی نبوت کا فلسفہ" میں ان اصطلاحوں کا سراغ لگایا ہے کہ "مسیحیت اور مجوسیت کے اثرات سے حلول کا نظریہ سب سے پہلے روافض اور قرامطہ میں داخل ہوا۔ پھر تیسری صدی میں بعض متصوفہ نے اس نظریے کو فنا، جمع الجمع، بین الجمع کی تعبیر میں تبدیل کر دیا۔ اس کے بعد ساتویں صدی میں ابن عربی نے ایسی اصطلاحوں کے ملغوبے کو جمع کر کے وحدت الوجود کے فلسفے میں تحلیل کر دیا۔ وحدۃ الوجود کے فلسفے میں حقیقت محمدیہ بنیادی اینٹ کا درجہ رکھتی ہے۔ (بروزی نبوت کا فلسفہ، ۱۹)

ابن عربی نے اپنی کتاب فصوص الحکم میں 'فص حکمت فردیہ بکلمہ محمدیہ' میں حقیقت محمدیہ کے بیان میں بروز کے تصور کو بیان کیا ہے۔ (فصوص الحکم، ۴۲۵)

علامہ اقبال نے ختم نبوت اور قادیانیت کے نام سے ماڈرن ریویو کلکتہ میں پنڈت جواہر لعل نہرو کے تین مضامین کے جواب میں ایک مقالہ رقم کیا اس میں وہ اس مسئلہ پر لکھتے ہیں:

"محمد ﷺ کے بعد کسی ایسے الہام کا امکان نہیں جس سے انکار کفر کو مستلزم ہو۔ جو شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرتا ہے وہ اسلام سے غداری کرتا ہے۔ قادیانیوں کا اعتقاد ہے کہ تحریک قادیانیت کا بانی ایسے الہام کا حامل تھا۔ لہٰذا وہ تمام عالم اسلامی کو کافر قرار دیتے ہیں۔ خود بانی احمدیت کا استدلال جو قرون وسطی کے متکلمین کے لیے زیبا ہو سکتا ہے یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا نبی نہ پیدا ہو سکے تو پیغمبر اسلامی کی روحانیت نامکمل رہ جائے گی۔ وہ اپنے دعویٰ کے ثبوت میں کہ پیغمبر اسلام ﷺ کی روحانیت میں پیغمبر خیز قوت تھی، خود اپنی نبوت کو پیش کرتا ہے۔ لیکن آپ اس سے دریافت کریں کہ آیا محمد ﷺ کی روحانیت ایک سے زیادہ نبی پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے تو اس کا جواب نفی میں ہے۔ یہ خیال اس بات کے برابر ہے کہ محمد ﷺ آخری نبی نہیں ہیں۔ میں آخری نبی ہوں۔ اس امر کے سمجھنے کے بجائے کہ ختم نبوت کا اسلامی تصور نوع انسان کی تاریخ میں بالعموم اور ایشیا کی تاریخ میں بالخصوص کیا تہذیبی قدر و قیمت رکھتا ہے، بانی احمدیت کا خیال ہے کہ ختم نبوت کا تصور ان معنوں میں کہ محمد ﷺ کا کوئی پیرو نبوت کا درجہ حاصل نہیں کر سکتا۔ خود محمد ﷺ کی نبوت کو نامکمل ثابت کرتا ہے۔ جب میں بانی احمدیت کی نفسیات کا مطالعہ اس دعویٰ نبوت کی روشنی میں کرتا ہوں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں پیغمبر اسلام کی روحانیت کی تخلیقی قوت کو صرف ایک نبی یعنی تحریک احمدیت کے بانی کی پیدائش تک محدود کر کے پیغمبر اسلام کے آخری نبی ہونے سے انکار کر دیتا ہے۔ اس طرح یہ نیا نبی چپکے سے اپنے روحانی مورث کی ختم نبوت پر متصرف ہو جاتا ہے۔" (ختم نبوت اور قادیانیت، ۱۵)

علامہ اقبال نے بڑی خوبصورتی سے غلام احمد قادیانی کے عقیدہ نبوت کے جواز کو واضح کیا ہے کہ وہ نبی پاک ﷺ کے بعد نبوت کے تسلسل کے لیے ان کی روحانیت کی پیغمبر خیز قوت سے استناد کرتا ہے، جس کا سارا مواد اسے ابن عربی کی کتاب فصوص الحکم میں بیان کردہ حقیقت محمدیہ سے ملتا ہے۔ تاہم اس پر بات کرنے سے قبل مدعی قادیانیت کے تصور بروز کو بیان کرنا ضروری ہے۔ اقبال کے الفاظ میں:

"اس کا دعویٰ ہے کہ میں پیغمبر اسلام کا بروز ہوں۔ اس سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ پیغمبر اسلام کا بروز ہونے کی حیثیت سے اس کا خاتم النبیین ہونا درحقیقت محمد ﷺ کا خاتم النبیین ہونا ہے۔ پس یہ نقطہ نظر پیغمبر اسلام کی ختم نبوت کو مسترد نہیں کرتا۔ اپنی ختم نبوت کو پیغمبر اسلام کی ختم نبوت کے مماثل قرار دے کر قادیانیت نے ختم نبوت کے تصور کے زمانی مفہوم کو نظر انداز کر دیا ہے۔ بہر حال یہ ایک بدیہی بات ہے کہ بروز کا نقطہ مکمل مشابہت کے مفہوم میں اس کی مدد نہیں کرتا کیونکہ بروز ہمیشہ اس شے سے الگ ہوتا ہے جس کا یہ بروز ہوتا ہے۔ صرف اوتار کے معنوں میں بروز اور اس شے میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ پس اگر ہم بروز سے روحانی صفات کی مشابہت مراد لیں تو یہ دلیل بے اثر رہتی ہے۔ اگر اس کے برعکس اس لفظ سے آریائی مفہوم میں اصل شے کا اوتار مراد لیں تو یہ دلیل بظاہر قابل قبول معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس خیال کا موجد مجوسی بھیس میں نظر آتا ہے"۔ (ختم نبوت اور قادیانیت، ۱۷)

قادیانیوں نے بروز کے تصور کا استخراج ابن عربی کی فصوص میں بیان کردہ حقیقت محمدیہ سے کیا۔ لہٰذا اقبال نے ابن عربی کے اس نظریہ پر بھی اپنی رائے ظاہر کی۔ وہ کہتے ہیں:

"ہسپانیہ کے برگزیدہ صوفی محی الدین ابن عربی کی سند پر یہ مزید دعویٰ کیا جاتا ہے کہ مسلمان ولی کے لیے اپنے روحانی ارتقاء کے

دوران میں اس قسم کا تجربہ حاصل ہونا ممکن ہے جو شعور نبوت سے مختص ہے۔میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ شیخ محی الدین ابن عربی کا یہ خیال نفسیاتی نقطہ نظر سے درست نہیں۔لیکن اگر اس کو صحیح فرض کر لیا جائے تب بھی قادیانی استدلال شیخ کے موقف کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔شیخ ایسے تجربے کو ذاتی کمال تصور کرتے ہیں جس کی بنا پر کوئی ولی یہ اعلان نہیں کر سکتا کہ جو شخص اس پر (یعنی ولی پر) اعتقاد نہیں رکھتا دائرہ اسلام سے خارج ہے۔اس میں شک نہیں کہ شیخ کے نقطہ نظر سے ایک ہی زمانہ اور ملک میں ایک سے زیادہ اولیاء موجود ہو سکتے ہیں اور شعور نبوت تک پہنچ سکتے ہیں۔غور طلب امر یہ ہے کہ نفسیاتی نقطہ نظر سے ایک ولی کا شعور نبوت تک پہنچنا اگرچہ ممکن ہے تاہم اس کا تجربہ اجتماعی اور سیاسی اہمیت نہیں رکھتا اور نہ اس کو کسی نئی تنظیم کا مرکز بناتا ہے اور نہ یہ استحقاق عطا کرتا ہے کہ وہ اس تنظیم کو پیروان محمد ﷺ کے ایمان یا کفر کا معیار قرار دے۔" (ختم نبوت اور قادیانیت، ۱۸)

اس اقتباس میں علامہ اقبال نے فلسفہ بروز کا محور و مرکز ابن عربی کو قرار دیا ہے اور اسے نفسیاتی طور پر غلط کہا ہے۔دوسری طرف ولی کے تجربے کی حجیت کا انکار کیا ہے۔تاہم ولی کی شعور نبوت تک رسائی کو تسلیم کیا ہے۔اسے انفرادی قرار دیا ہے اور اس کی اجتماعی اور سیاسی اہمیت کو قبول نہیں کیا اور نہ اس تجربے کو حضور ﷺ کے ماننے والوں کے لیے کفر و ایمان کا معیار مانا ہے۔ختم نبوت کے سلسلے میں ابن عربی کا مطمع نظر یوں بیان کیا ہے ۔

"اس صوفیانہ نفسیات سے قطع نظر کر کے "فتوحات مکیہ" کی متعلقہ عبارتوں کو پڑھنے کے بعد میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہسپانیہ کا یہ عظیم الشان صوفی محمد ﷺ کی ختم نبوت پر اس طرح مستحکم ایمان رکھتا ہے جس طرح کہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان رکھ سکتا ہے۔" (ختم نبوت اور قادیانیت ۱۸)

علامہ مزید لکھتے ہیں: "قادیانیت کی اصل حقیقت قرون وسطی کے تصوف اور دینیات کے نقاب میں پوشیدہ ہے، (ختم نبوت اور قادیانیت، ۱۱۹)

اس حقیقت کو بیان کرنے کے بعد کہ قادیانیت کا نظریہ بروز ابن عربی کے تصور نبوت پر اپنی اٹھان رکھتا ہے تصور بروز کے مندرجہ ذیل چار ماٰخذ بتائے ہیں:

۱۔ یہودی فلسفی فلو جو مادہ اول کو لوگوس (Logos) کہتا ہے اور اس نظریہ کی سند توریت کی کتاب الامثال سے ماخوذ قرار دیتا ہے۔

۲۔ بروز کا دوسرا ماخذ مسیحیت کے تثلیثی فلسفے میں کائنات کی علت غائیہ اور علت اولی حضرت عیسٰی کے کلمۃ اللہ ہونے میں ہے۔

۳۔ بروز کے فلسفے کا تیسرا ماخذ کائنات کی علت اولیٰ عقل اول ہے جو فلسفہ یونان کی اساس ہے جس میں خدا سے کائنات عقل اول میں صدور ہوتی ہے اور پھر اس سے دیگر عقول صدور ہوتی ہیں۔

۴۔ افلاطون کا نظریہ امثال یا اعیان نظریہ بروز کا چوتھا ماخذ ہے۔ جس کے تحت عالم امثال یا اعیان کی دنیا اور ہے اور یہ کائنات اس کا عکس یعنی سایہ ہے۔

ابن عربی نے افلاطون کے نظریہ امثال اور اعیان کو فلو کے لاگوس کو، مسیحی تصور علت اولی حضرت عیسیٰ کلمۃ اللہ یعنی تثلیثی نظریے کو یکجا کر کے وحدت الوجود کا فلسفہ پیش کیا۔اس نے ربط بین الحادث والقدیم کی اس طرح تشریح کی کہ احدیت مطلقہ نے جب ارادہ کیا کہ میں خود کو ظاہر کروں اور حسن الوہیت کا مشاہدہ کروں تو اس نے سب سے پہلے جس آئینے میں اپنے جمال کا مشاہدہ کیا اس آئینے کا نام حقیقت محمدیہ ہے۔ یہودیوں نے حضرت موسیٰ کو، عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ کو کلمۃ اللہ کے نام سے اور یونانیوں نے عقل اوّل سے کائنات کا صدور کیا۔اس تصور کو ابن عربی نے وحدت الوجودی فلسفے میں حقیقت محمدیہ بنا کر پیش کر دیا۔یوں حقیقت محمدیہ سے کائنات کا صدور اور بروز ابن عربی نے بنا کر پرانے ہی تصورات کو اپنے خیال میں اسلامی سانچے میں ڈھال دیا۔اس کے بقول خدا کی ذات اور صفات کا اجمالی ظہور حقیقت محمدیہ میں ہوا ہے اور یہی حقیقت محمدیہ، خدا کی صفات کو تفصیلی طور پر ظاہر کرنے کے لیے کائنات کی شکل میں وجود میں آئی۔تصورات ابن عربی کے ایک شارح سید ذہین شاہ تاجی مقدمہ فصوص الحکم میں اس کا اظہار یوں کرتے ہیں

"حضرت محمد ﷺ کی ذات گرامی یا حقیقت محمدیہ خالق اور مخلوق کے درمیان واسطہ ہے اور ذات الٰہیہ اور مظاہر کونیہ کے مابین حلقہ اتصال ہے ۔ پس حقیقت محمدیہ ، فلسفہ نو افلاطونیت میں عقل اوّل کے مصداق ہے اور مسیحی فلسفہ میں حضرت مسیح علیہ السلام کے کلمۃ اللہ کے مصداق ہے اور فلسفہ غزالی میں المطاع کے مصداق ہے (شرح فصوص از تاجی ۱۸۰)" یہی بات فصوص کے شارح مولانا جامی نے بھی کی ۔ جامی

شرح فصوص میں لکھتے ہیں:

"آپ کے حقیقتاً موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ کی حقیقت محمدیہ موجود تھی جسے عقل اول بھی کہتے ہیں (شرح فصوص الحکم از جامی) یوں مولانا جامی نے بھی حقیقت محمدیہ کے یونانی ماخذ کی توثیق کردی یعنی اس کا مصدر افلاطون کا فلسفہ اور نظریہ صدور ہے۔

ابن عربی نے یوں اسلام کے مختلف فلسفوں اور تصورات میں مطابقت پیدا کی یعنی فلسفہ یونان میں عقل اول اور مسیحی فلسفے میں کلمۃ اللہ کی جو تعبیر کی گئی ہے ابن عربی کے نزدیک حقیقت محمدیہ کا بھی وہی مفہوم ہے۔

"ابن عربی کا سب سے بڑا طریق کار اصول تاویل ہے لیکن یہ وہ تاویل نہیں جو مفسرین کے یہاں درج ہے۔ بلکہ یہ تاویل کی ایک تخیلی نوع ہے۔ آخر تاویل کے لیے کسی خاص ضرورت کا ہونا ضروری ہے۔ اس کے لیے عقلی منطق بھی درکار ہے۔ لیکن سارے قرآن کو تاویل کا تختہ مشق بنانا کسی طرح مناسب نہیں۔ اقبال کی رائے میں ابن عربی کے یہاں ہر لفظ کی تاویل سے روح قرآن مسخ ہوگئی ہے۔ یہ تفسیر نہیں تحریف ہے۔" (اقبال اور ابن عربی از ڈاکٹر سید عبداللہ، نقوش شمارہ ۱۲۱ اقبال نمبر، ۱۳۳)

حضور ﷺ کی بعثت کے بعد انبیاء کا تصور ہی باطل ہے چہ جائیکہ وہ حقیقت محمدیہ سے اکتساب کرلیں۔ تشریعی اور غیر تشریعی نبوت بھی ابن عربی کی اپنی اختراع ہے۔ آپ ﷺ کے بعد تشریعی اور غیر تشریعی نبوت دونوں ختم ہو چکی ہیں۔ فتوحات کے باب سوم میں ابن عربی نے مزید لکھا ہے: "وہ مرکز واحد جس سے سارے انبیاء، رسول اور اقطاب آغاز انسان سے لیکر قیامت تک اپنی نبوت اور ولایت کا فیض حاصل کرتے رہیں گے وہ مرکز واحد صرف ذات نبویہ کی روح اقدس ہے، جس کا دوسرا نام حقیقت محمدیہ ہے۔" (فتوحات المکیہ، ۸۲، ج ۲)

اس اقتباس میں ابن عربی نے قیامت تک نبوت اور رسالت کے جریان کا اعتراف کیا ہے اگرچہ اس اقتباس میں ہماری تشفی ہوتی ہے کہ حضرت محمد ﷺ مرکز ہیں مگر اس کے پردے میں نبوت اور رسالت کی خاتمیت کو منسوخ کردیا گیا ہے۔ اس بات کو ابن عربی فتوحات کے ساتھ ساتھ فصوص الحکم میں بھی بیان کرتے ہیں۔

"پس آدم سے لے کر آخری نبی تک کوئی نبی ایسا نہیں ہے جو خاتم الانبیاء کی مشکوۃ سے اپنی نبوت اخذ نہ کرتا ہو۔ اگرچہ آپ ﷺ کا عنصری وجود سب نبیوں سے متاخر ہے۔ لیکن آپ ﷺ حقیقتاً موجود تھے اور موجود ازلی تھے جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا میں اس وقت بھی نبی تھا جب کہ آدم آب وگل کے درمیان تھے۔ اس وقت آپ ﷺ کے سوا کوئی نبی نہ تھا مگر وہ اس وقت نبی بنے جب وہ اس دنیا میں مبعوث ہوئے۔" (فصوص الحکم، ۶۹)

ابن عربی نے ختم نبوت کے تصور سے نکلنے کے لیے نبوت تشریعی اور نبوت غیر تشریعی کی اصطلاح وضع کی تاکہ ختم نبوت کے معروف تصور کو تشریعی نبوت سے مربوط کردیا جائے اور عام ختم نبوت کے عقیدے کی تشفی کی جائے اور نبوت کے جریان کے لیے غیر تشریعی نبوت کا تصور پیش کیا جائے۔ اقبال اس قسم کی نبوت کو شرک سمجھتے ہیں:

"اے کہ بعد از تو نبوت شد بہ ہر مفہوم شرک"

(باقیات اقبال، ۱۳۰)

"اس ختم نبوت کی وجہ سے مطلق نبوت کا ارتقاء نہیں ہوا بلکہ صرف تشریعی نبوت کا باب بند ہوا ہے۔" (الیواقیت والجواہر، ۲۴، ج ۲) حقیقت محمدیہ سے عمومی صدور کے تحت مطلق نبوت کو جاری رکھنے کے لیے ابن عربی مجبور نظر آتا ہے۔ دوسرے ابن عربی کے نزدیک نبوت صرف تشریعی تعریف تک مختص نہیں ہے بلکہ اس کے نزدیک مطلق کسی شے کی خبر دینے کو بھی نبوت کہتے ہیں۔ فتوحات مکیہ۔ ۳، ج ۲، پر ابن عربی لکھتے ہیں:

"وہ نبوت جو آں حضرت ﷺ کے آنے کے بعد ختم ہوگئی ہے وہ صرف تشریعی نبوت ہے۔ نبوت کا مطلق مقام ختم نہیں ہوا۔ پس اب دوسری کوئی ایسی شریعت نہیں آ سکتی جو آپ ﷺ کی اس شریعت کو منسوخ کردے، یا آپ ﷺ کی شریعت میں جدید شریعت کے نئے احکام کا اضافہ کردے۔ آپ کی یہ حدیث کہ مقام رسالت اور نبوت بالکل منقطع ہوگیا ہے۔ اب میرے بعد نہ کوئی رسول آ سکتا ہے اور نہ کوئی نیا نبی۔ اس حدیث کا مفہوم بھی یہی ہے، یعنی کوئی ایسا نبی نہیں آئے گا جو اپنے ساتھ ایسی شریعت لے کر آئے جو میری اس شریعت کے مخالف ہو۔ (فتوحات مکیہ۔ ج ۲، ص ۳)

حدیث کے الفاظ میں رسالت اور نبوت کی کوئی بھی صورت

باقی نہیں، اور کوئی رسول اور نبی شریعت کے ساتھ اور شریعت کے بغیر نہیں آ سکتا۔ مطلق نبوت کا باب بھی بند ہو چکا ہے۔ ابن عربی نے مطلق نبوت اور غیر تشریعی نبوت اور شریعت محمدیہ کے تابع نبوت کا خطرناک راستہ اختیار کیا۔ جس سے غلام احمد قادیانی نے استناد کیا۔ ابن عربی اولیاء کو انبیاء پر اولیت دیتے ہیں اور ولایت کو نبوت پر فائق کرتے ہیں۔ امام شعرانی (الیواقیت والجواہر، ص ۲۴) ابن عربی کی فتوحات مکیہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''نبی کی اپنی ولایت اس کی اپنی نبوت سے درجے کے لحاظ سے زیادہ کامل ہوتی ہے۔ اس شرف کی بنیادی وجہ اس کے تعلق اور اس کے دوام کی نسبت سے ہے۔ کیونکہ ولایت کا تعلق اللہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے شرف کا حکم بھی اس کے تعلق کے مطابق ہوگا۔ دوسرے ولایت کو جس طرح دنیا میں دوام حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح اسے آخرت میں بھی دوام حاصل ہوتا ہے۔ اور نبوت کا تعلق چونکہ مخلوق کے ساتھ ہوتا ہے اس لیے اس شرف کا حکم بھی اس کے تعلق کے مطابق ہوگا۔ دوسرے نبوت کا تعلق تکلیفات شرعیہ کے ساتھ ہوتا ہے جب تکلیفات شرعیہ کا زمانہ ختم ہو جاتا ہے تو نبوت کا مقصد بھی منقطع ہو جاتا ہے۔

ابن عربی کہتا ہے کہ آدم سے لے کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک جتنے پیغمبر گذرے ہیں وہ سب کے سب ذات نبویہ سے فیض حاصل کرتے تھے۔ اگر چہ آپ ﷺ کا وجود عنصری سب سے متاخر ہے لیکن آپ ﷺ حقیقتاً موجود تھے۔ مولانا جامی نے جو ابن عربی کے مقلد اور فصوص کے شارح ہیں لکھا ہے:

آپ کے حقیقتاً موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کی ''حقیقت محمدیہ موجود تھی جسے عقل اوّل بھی کہتے ہیں۔'' (شرح فصوص الحکم۔ ۶۸) اسی نظریے کو اقبال نے ہدف تنقید بنایا: اس کو اقبال نے محی الدین ابن عربی سے منسوب کیا ان کے افکار کو الحاد و زندقہ قرار دیا (اقبالنامہ، جلد ۴۴۱) اور سب سے بڑھ کر انہیں اسلامی ایران میں مؤبدانہ اثر کے ماتحت ملحدانہ تحریکیں قرار دیا جن کی اساس بروز، حلول اور ظل وغیرہ پر تھی۔ جن کا اسلامی تاریخ اور اسلامی ادب کے ابتدائی دور میں یا دور اول میں کوئی سراغ موجود نہیں۔

یہاں یہ امر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ جن دنوں غلام احمد قادیانی سیالکوٹ میں تھا اور علامہ اقبال کے گھر کے قریب رہتا تھا وہاں ہی ایک حلقہ میں فصوص اور فتوحات مکیہ کا درس ہوا کرتا تھا۔ اور یہیں سے اس کے انحراف کا آغاز ہوا۔ اس حلقے میں علامہ اقبال کے والد نور محمد، سید میر حسن اور کئی دوسرے حضرات بھی شرکت کیا کرتے تھے اور اقبال کو بھی فصوص اور فتوحات مکیہ کا یہیں سے پہلا تعارف ہوا۔ یہیں سے غلام احمد قادیانی نے ابن عربی کے نبوت کے غیر تشریعی تصور سے اپنی نبوت کا استنباط حقیقت محمدیہ سے بروز کے ذریعے کیا۔ اور یہیں اقبال کو ابن عربی کے وحدت الوجودی تصورات سے آگاہی ہوئی جسے بعد میں انہوں نے ترک کر دیا۔

ڈاکٹر سید عبداللہ حضرت مجدد کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''حضرت مجدد الف ثانی نے وحدت الوجود کی تردید کرتے ہوئے اسے ایک مقام تو قرار دیا ہے لیکن سلوک اور کشف کو ایک ابتدائی مرحلہ کہا ہے۔ یعنی یہ سلوک کی ایک ابتدائی کیفیت ہے جس سے حضرت مجدد خود بھی گذرے اور کافی مدت تک توحید وجودی کے حق میں رہے۔ لیکن انہوں نے اپنے مکاتیب میں واضح کیا ہے کہ میں بہت جلد اس مقام سے گذر گیا۔ کیونکہ مجھے اس کیفیت میں خامی نظر آ گئی۔ آگے بڑھنے پر یہ محسوس ہوا کہ خدا کی ذات اور کائنات میں اصل اور ظل کا تعلق ہے لیکن اس مقام ظلیت سے بھی اطمینان نہ ہوا۔ اس میں بھی وحدت وجود کا شائبہ نظر آیا۔ یہ مقام بھی غیر حقیقی معلوم ہوا۔ اب وہ مقام عبدیت میں پہنچے اور نتیجہ یہ نکالا کہ خدا اور کائنات ایک دوسرے سے الگ وجود رکھتے ہیں۔ سُبحَانَهُ وَرَاءَ الوَرَا ثُمَّ وَرَاءَ الوَرَا ...... ان کے نزدیک خدا اور بندے میں تعلق خالق اور مخلوق کا ہے۔ رب رب ہے اور بندہ بندہ۔ لہٰذا وہ ابن عربی کے تصورات کو چھوڑ کر شریعت خالص کی منزل پر آ گئے۔ انہوں نے فرمایا ''ما رانص باید نہ کہ فص'' یعنی ہمیں قرآن و سنت چاہیے نہ کہ فصوص الحکم ابن عربی کی کتاب''۔ (نقوش، ۱۲۰، شمارہ، ۱۲۱) اس کے تتبع میں اقبال نے کہا: ''میرا مذہب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نظام عالم میں جاری و ساری نہیں بلکہ نظام عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے۔ جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔'' (مقالات اقبال، ۱۶۳) انہوں نے برنی کے نام خط میں لکھا: ''اوپر مسئلہ بروز، حلول، اور ظل کے بارے میں تحقیق اس امر کی غماز ہے کہ یہ غیر قرآنی تصورات ہیں کیونکہ ان کی اساس

وحدت الوجود ہے۔ اقبال کے ہاں ختم نبوت محض عقیدہ نہیں بلکہ ایک تہذیبی اور سماجی مسئلہ ہے۔ ختم نبوت وحدت امت کی اساس ہے اور مسلمانوں کی یک جہتی کا اصول ہے جسے پارہ پارہ کرنے کے لیے اس عقیدے پر ضرب لگائی گئی تا کہ امت مسلمہ کا شیرازہ بکھر جائے۔ اقبال حضورﷺ کی نبوت کو آخری چشمہ ہدایت تصور کرتے ہیں۔ علامہ اقبال نے واضح طور پر بیان کیا ہے کہ:

"اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گویا عقیدۂ یہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعویٰ کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چونکہ کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے لہٰذا ہم پر اس کی اطاعت لازمی آتی ہے (تشکیل جدید ۱۹۳۔۱۹۴)

اسی لیے اقبال ختم نبوت کے عقیدے کو اسلام میں ایک عمرانی اور تہذیبی قدر کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور افتراق و انتشار امت سے بچنے کے لیے اس پر زور دیتے ہوئے منکرین ختم نبوت کو دائرہ اسلام سے خارج سمجھتے ہیں۔

کتابیات:

ابن عربی، فصوص الحکم، ترجمہ محمد عبدالقدیر صدیقی، نذیر پبلیشرز، لاہور، ۱۹۷۹ء ☆ ابن عربی، فتوحات مکیہ ☆ اسدی، علامہ ابوالخیر، بروزی نبوت کا فلسفہ مجلس نشر السنۃ، ملتان، س۔ن ☆ تاجی، سید ذہن شاہ، مقدمہ فصوص الحکم، ☆ ڈار، بشیر احمد، اقبال اور احمدیت، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۲ء ☆ شعرانی، الیواقیت و الجواہر ☆ حق نواز، اقبال اور لذت پیکار، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۴ء ☆ عبداللہ، سید، ابن عربی مطبوعہ نقوش اقبال نمبر ۱۲۳، ☆ فرید، خواجہ، مقابیس المجالس، مترجمہ، احمد بخش سیال ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆ محمد اقبال، اقبال نامہ، مرتبہ عطاء اللہ شیخ، جلد اول، شیخ اشرف پبلیشرز، لاہور، ☆ محمد اقبال، حرف اقبال، مرتبہ لطیف احمد شروانی، غلام اینڈ سنز، لاہور ☆ محمد اقبال، ختم نبوت اور قادیانیت مترجمہ میر حسن الدین، تصدق حسین تاج، ناشر، حیدرآباد (دکن) ☆ محمد اقبال، باقیات اقبال، مرتبہ، عبداللہ قریشی، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۷۸ء ☆ محمد اقبال، کلیات مکاتیب اقبال، مرتبہ مظفر حسین برنی، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۵ء ☆ محمد اقبال، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی، ☆ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ، سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور ☆ محسن جہانگیری، محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۹ء مترجم محمد سہیل عمر و احمد جاوید۔

وحید عشرت

بصیرت (پیشگوئیاں)

اقبال کے کلام میں چند بصیرت افروز پیشگوئیاں ہیں جو اسی زمانے میں منظر عام پر آئی تھیں جب ان کے مفہوم کا صحیح تصور بھی کسی دماغ میں نہ تھا۔ اس وقت انھیں شاید ہی کسی نے ایک شاعر کی خیال آرائی سے زیادہ وقعت دی ہو۔ ظاہری حالات میں بھی ان پیشگوئیوں کے لیے ساز گاری کا کوئی پہلو موجود نہ تھا۔ تاہم جلد ہی وہ حقیقت ثابتہ کا لباس پہن کر منظر عام پر آ گئیں۔ آج کوئی چاہے بھی تو ان کی صداقت سے انکار یا اختلاف نہیں کر سکتا۔ عجیب امر یہ ہے کہ پورا ہو جانے کے بعد بھی شاید ہی کسی کو ان کے رشتے باہم جوڑنے کا خیال آیا ہو۔ اقبال کی روحانی حیثیت کے بارے میں میرا جو تصور ہے، اسے یہاں پیش نہیں کرنا چاہتا۔ ان پیشگوئیوں کے متعلق گفتگو کا مدعا بھی یہ نہیں کہ اقبال کی روحانی و معنوی حیثیت کی چہرہ کشائی کروں۔ میں اپنی ناچیز بساط کے مطابق صرف یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اس مرحوم نے جو کچھ کہا، وہ خیال آرائی اور شاعرانہ رنگ آمیزی کا مرقع نہ تھا۔ کم از کم مارچ ۱۹۰۷ء کے بعد انھوں نے جو کچھ فرمایا، پیش آیند حقائق کے متعلق اس یقین و وثوق کی بنا پر فرمایا، گویا وہ سب کچھ صاف دیکھ رہے تھے۔ اس وقت اسے ان کے فکر و تخیل کی پرواز حقیقت کی فضا میں رہی۔ ان کے کلام میں ایک غیر معمولی روشن ضمیری اور خداداد بصیرت کی تجلیاں شروع ہو گئیں۔ ان کی شاعری کا یہ مقام و مرتبہ پوری طرح ذہن نشین کر لینا لازم ہے۔ اقبال کے کلام میں پیشگوئیوں کی ابتدائی جھلک میرے علم کی حد تک "بانگ درا" کی اس نظم میں نظر آتی ہے جس کی پیشانی پر ذرا جلی حروف میں مرقوم ہے "مارچ ۱۹۰۷ء" بظاہر یہ نظم کا عنوان نہ تھا، صرف یہ بتانا مقصود تھا کہ نظم مارچ ۱۹۰۷ء کو کہی گئی تھی جب اقبال ولایت میں تھے۔ اس نظم کو ان کی شاعری میں ایک نہایت اہم موڑ کی حیثیت حاصل ہے، جس کے بعد ان کے کلام کا رنگ بالکل بدل گیا۔ گویا جس کلام کی نہایت

ارمغان حجاز ہے اس کی ابتدا حقیقتہً مارچ ۱۹۰۷ء میں ہوئی ہے۔ مرزا غالب نے ایک مقام پر عین شعر گوئی کے وقت کی معنوی کیفیت بیان کرتے ہوئے کہا ہے

بینیم از گداز دل ، در جگر آتشے چو سیل
غالب اگر دم سخن رہ بہ ضمیر من بری

اس کی صحیح ترجمانی میں نہیں کر سکتا۔ الفاظ کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ اے مخاطب، اگر تو شعر گوئی کے وقت کسی طرح میرے ضمیر میں راہ پا سکے تو دیکھے گا کہ دل گھلا جا رہا ہے اور جگر میں آگ موجزن ہے، جس نے سیل کی شکل اختیار کر رکھی ہے۔ اگر اقبال پر بھی شعر گوئی کے وقت ایسی ہی کیفیت طاری ہوتی تھی تو میں نہیں کہہ سکتا، دل میں جوش گداز اور جگر میں سیل آتش کی موجزنی کا کیا عالم ہوتا تھا۔ صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ انھوں نے ۱۹۰۰ء کے بعد جو کچھ کہا، ان میں سے اکثر نظمیں ایسی ہیں جن کی تاثیر بجلی کی تیز رو کی طرح ذہن و دماغ سے گزرتی ہوئی سیل آتش کے ساتھ قلب و روح کی گہرائیوں میں اتر جاتی ہے۔ اور یہ سب کچھ قدرت کی خاص کارفرمائی کا ایسا کرشمہ ہے جس کی حقیقت سے ہم عامی بالکل بے خبر ہیں۔ مارچ ۱۹۰۷ء والی نظم کے ابتدائی شعر یوں ہیں۔

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا، عام دیدار یار ہوگا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہوگا
کبھی جو آوارہ جنوں تھے، وہ بستیوں میں پھر آ بسیں گے
برہنہ پائی وہی رہے گی، مگر نیا خار زار ہوگا
سنا دیا گوش منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا پھر استوار ہوگا
نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا

(بانگ درا، ۱۴۰)

واضح رہے کہ ۱۹۰۷ء میں پوری اسلامی دنیا بے چارگی اور فرو ماندگی کی خوفناک کش مکش میں مبتلا تھی اور ظاہر بینوں کو صاف معلوم ہو رہا تھا کہ مسلمان زندگی کی بازی ہار رہے ہیں۔ تاہم اقبال کے اشعار کی روح بالکل مختلف تھی۔

غالباً سب نے اسے شاعرانہ تخیل طرازی سمجھا ہوگا۔ چونکہ اقبال ملت اسلامیہ کے مستقبل کے متعلق پر امید تھے، اس لیے نقاش فکر نے ان کی ذہنی دنیا کے افق پر نگار خانہ آرزو کا ایک دل پذیر نقشہ کھینچ دیا جسے انھوں نے شعر کا لباس پہنا دیا۔ میں ان شعروں کے باب میں کچھ نہیں کہوں گا۔ آگے چل کر اصلیت خود بخود آشکارا ہو جائے گی۔ اسی نظم میں اقبال نے اہل مغرب کو مخاطب کر کے فرمایا تھا:

دیار مغرب کے رہنے والو، خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہوگا
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائدار ہوگا

(بانگ درا، ۱۴۰)

ان شعروں میں وثوق و اعتماد کی جو روح برابر رقصاں ہے، محتاج بیان نہیں۔ غور فرمائیں کہ آیا ۱۹۰۷ء میں ایسی کوئی بات زبان پر لانے کے لیے کچھ گنجائش موجود تھی۔ اس وقت تہذیب فرنگ کی ظاہری درخشانیوں سے زمانے بھر کی آنکھیں خیرہ ہو رہی تھیں۔ یورپی سامراج کا آٹھ ڈنگوں والا بحری عفریت یعنی "اوکٹوپس" (Octopus) اپنے زہریلے نیش روئے زمین کے بیشتر ملکوں اور اکثر اسلامی خطوں کے قلب و جگر میں چبھوئے بیٹھا تھا۔ اہل فرنگ کی طاقت و قوت اور دولت و ثروت کے سامنے ایشیا اور افریقہ کی پوری دنیا عاجز و مجبور اور بے بس تھی۔

یہ نظم "مخزن" میں شائع ہوگئی تھی۔ مگر مجھے یقین ہے کسی کو بھی احساس نہ ہوا ہوگا کہ یہ ایک غیر معمولی نظم ہے جس میں آنے والے دور کا نقشہ قبل از وقت پیش کر دیا گیا ہے۔ یہ گمان تو کسی کو بھی نہ گذرا ہوگا کہ اقبال ایک ایسی حقیقت بیان کر گئے ہیں جس کی شہادت اور تصدیق کے ڈنکے کچھ عرصے بعد کائنات کے گوشے گوشے میں بجیں گے اور یورپی تہذیب واقعی اپنے خنجر سے اپنا گلا کاٹ ڈالے گی۔

موجودہ صدی کا دوسرا عشرہ شروع ہوا تو عالم اسلام کی فضا یاس و نومیدی کے بادلوں سے مزید تیرہ و تار ہوگئی۔ یورپی سامراجیوں کی سازشیں تیز تر ہوگئیں۔ پہلے اٹلی سے طرابلس پر حملہ کرایا گیا جسے آج کل لیبیا کہتے ہیں۔ پھر تمام بلقانی ریاستوں کو اٹھا کر سلطنت عثمانیہ کے قلب پر ہلہ بول دیا گیا۔ مغرب بعید سے مشرق بعید تک کوئی بھی اسلامی خطہ نہ تھا جو تسلط اغیار کی زنجیروں میں کم یا زیادہ جکڑ نہ لیا گیا ہو۔ ۱۹۱۱ء اور ۱۹۱۲ء کی

یہ حالت ہے لیکن کیا آپ کو معلوم ہے کہ اقبال نے ۱۹۱۲ء میں ''شمع اور شاعر'' انجمن حمایت اسلام کے سٹیج پر پڑھی تھی اور اس تاریک دور میں مسلمانوں کو درخشاں مستقبل کا ولولہ افروز پیغام دیا تھا جس کا حرف حرف یقین واعتماد سے لبریز تھا، یعنی:

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی
اس قدر ہو گی ترنم آفریں باد بہار
نکہت خوابیدہ غنچے کی نوا ہو جائے گی
آ ملیں گے سینہ چاکان چمن سے سینہ چاک
بزم گل کی ہم نفس باد صبا ہو جائے گی
شبنم افشانی مری پیدا کرے گی سوز وساز
اس چمن کی ہر کلی درد آشنا ہو جائے گی
دیکھ لوگے سطوتِ رفتار دریا کا مآل
موج مضطر ہی اسے زنجیر پا ہو جائے گی
پھر دلوں کو یاد آجائے گا پیغام سجود
پھر جبیں خاک حرم سے آشنا ہو جائے گی
نالہ صیاد سے ہوں گے نوا ساماں طیور
خون گلچیں سے کلی رنگیں قبا ہو جائے گی
آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آسکتا نہیں
محو حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی
شب گریزاں ہو گی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

(بانگ درا، ۱۹۴۔۱۹۵)

''شمع اور شاعر'' خود اقبال کی زبان سے ہزاروں نے سنی اور لاکھوں نے پڑھی، مگر کیا ۱۹۱۲ء میں کسی کو یقین آسکتا تھا کہ اقبال نے جو کچھ کہا ہے، یہ ہو کے رہے گا۔ یعنی یورپی تہذیب کا انجام خودکشی کے سوا کچھ ہو ہی نہیں سکتا اور اس کام کے لیے بھی وہ اپنا اسلحہ استعمال کرے گی اور مسلمان پھر عروج کی بہاریں دیکھیں گے۔

تاہم دیکھیے، صرف دو ہی سال گذرے تھے کہ پہلی عالمی جنگ چھڑ گئی۔ ستمبر ۱۹۱۴ء سے نومبر ۱۹۱۸ء تک یورپ کے جسم پر خود اسی خنجر سے مہلک چرکے لگتے رہے۔ اس کی جن آبادیوں کو جنت نظیر سمجھا جاتا تھا، وہ ہولناک تباہ کاریوں اور خونریزیوں کا میدان بن گئیں۔ واقعی صیاد کے حلق سے دلدوز نالے بلند ہوتے رہے۔ واقعی گلچیں کے خون سے کلیوں کے لیے رنگیں قبائی کا وافر سامان فراہم ہو گیا۔ روسی سامراج کا تاروپود اسی جنگ میں بکھرا۔ البتہ برطانیہ اور فرانس کی قوت بظاہر اوج کمال پر پہنچ گئی۔ ان طاقتوں نے عرب کے بھی حصے بخرے کر کے اپنے دامن بھر لیے۔ اس وقت تک رفتار دریا کی سطوت کا ''مآل'' پردہ غیب میں تھا۔ اور معلوم نہ تھا کہ ''موج مضطر'' کب اور کیونکر زنجیر پا بنے گی۔ ان حالات کے باوجود اقبال کا یقین ایک محکم چٹان کی طرح اپنی جگہ قائم واستوار تھا۔ چنانچہ ''شمع وشاعر'' کے پیغام امید کی یاد تازہ کراتے ہوئے خضر راہ میں فرمایا:

تو نے دیکھا سطوت رفتار دریا کا عروج
موج مضطر کس طرح بنتی ہے اب زنجیر دیکھ
کھول کر آنکھیں میرے آئینہ گفتار میں
آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ

(کلیات اقبال اردو، ۲۶۶)

پہلی عالمی جنگ کے خاتمے پر کسے خیال ہوسکتا تھا کہ برطانیہ اور فرانس کے سامراج بھی ریت کے گھروندے ہیں اور آنے والے سیل حوادث میں بالکل ناپید ہو جائیں گے۔ دیکھتے ہی دیکھتے ۱۹۱۲ء کی پیشگوئیاں نور کی موجیں بن کر افق خاور پر ابھرنے لگیں۔

۱۔ افغانستان اچانک خواب غفلت سے بیدار ہوا اور اس نے ایک ہی جست میں آزادی کامل حاصل کرلی۔

۲۔ ایران قرنوں سے بے چارگی کی خاک پر ایڑیاں رگڑ رہا تھا۔ اس کی رگوں میں دفعۃً تازہ خون دوڑنے لگا اور نئی زندگی کے آثار بروئے کار آگئے۔

۳۔ مصر کو ۱۸۸۲ء میں برطانوی اقتدار کی زنجیریں پہنائی گئی تھیں۔ پہلی عالمی جنگ کے بعد وہاں تحریک آزادی نے ایسے زبردست زلزلے کی شکل اختیار کرلی جس نے برطانوی حصار اقتدار کی بنیادیں ہلادیں۔

۴۔ پاکستان وہند میں تحریک حریت سے ایک بے پناہ طوفان بپا ہوا جس کی کوئی مثال برطانوی سامراج کی سرگذشت میں موجود نہ تھی اور حقیقتہً یہی تحریک ۱۹۴۷ء کی آزادی کا مقدمہ ثابت ہوئی۔

۵۔ مغرب بعید میں غازی محمد بن عبدالکریم نے بے سروسامانی کے باوصف اپنی قوم کو منظم کرکے فرانس و ہسپانیہ دونوں کا وقار خاک میں ملادیا۔

۶۔ سب سے آخر میں مگر سب سے بڑھ کر یہ کہ غازی مصطفیٰ کمال پاشا اور ان کے رفیقوں نے یورپی سامراجیوں کے تمام معاندانہ منصوبے میدان مقاریہ میں بہ نوک شمشیر مکڑی کے جالے کی طرح بکھیر کر رکھ دیئے۔ صاف نظر آنے لگا کہ برطانیہ اور فرانس کی فاتحیت محض ایک سراب اور سراسر فریب نظر تھی۔ یہ مارچ ۱۹۰۰ء کی پیشگوئیوں کے پورا ہونے کا آغاز تھا اور اس بشارت عظمیٰ کی تمہید و تکمیل جو اقبال نے ۱۹۱۲ء میں دی تھی ''خضر راہ'' میں اس مرحوم نے پھر فرمایا:

عام حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے
اے مسلماں آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ
اپنی خاکستر سمندر کو ہے سامان وجود
مر کے پھر ہوتا ہے پیدا یہ جہان پیر دیکھ
کھول کر آنکھیں مرے آئینہ گفتار میں
آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ

(بانگ درا، ۲۶۶)

پرچم برداران توحید یقیناً حرکت میں آگئے تھے۔ ان کے پرچم امید کی روشن فضا میں اڑ رہے تھے، تاہم منزل مقصود کے چراغ نگاہوں سے اوجھل تھے اور تہذیب فرنگ کی خودکشی کے عبرت افزا نظارے کو آنکھیں ترس رہی تھیں۔ عین اس وقت اقبال نے ایک اور پیشگوئی کر دی جو بالآخر ۱۹۰۷ء کی پیشگوئی کے لیے تکمیل کا آخری وسیلہ بنی۔ فرمایا:

آزمودہ فتنہ ہے اک اور بھی گردوں کے پاس
سامنے تقدیر کے رسوائی تدبیر دیکھ

(بانگ درا ۲۶۶)

''خضر راہ'' ہزاروں نے سنی، لاکھوں بلکہ کروڑوں نے پڑھی، مگر کسی کو بھی احساس نہ ہوا کہ اقبال کی پیشگوئی کا مطلب و مفہوم کیا ہے۔ ''آزمودہ فتنہ'' کیا شکل اختیار کرے گا؟ اس کارفرمائی کا دور کب شروع ہوگا، حالانکہ انھوں نے یہ بھی کہہ دیا تھا کہ اس فتنے کی روک تھام کے لیے تمام تدبیریں رسوا ہو کر رہ جائیں گی اور کارگاہ قضاوقدر کا فیصلہ ضرور نافذ ہوگا۔ اس ''آزمودہ فتنے'' نے دوسری عالمی جنگ کی شکل اختیار کی جو ستمبر ۱۹۳۹ء میں شروع ہوئی۔ بظاہر اس کا ذمہ دار ہٹلر تھا جس کی ابتدائی سرپرستی عام روایت کے مطابق برطانیہ اور امریکہ نے کی تھی جو یورپی مدبر اور دانشور قرنوں تک اقوام عالم کی تقدیروں کے فیصلے کرتے رہے تھے۔ انھوں نے ہٹلر کو جنگ سے باز رکھنے کے لیے جتنی تدبیریں کیں، بداہتہً عقل سلیم کے خلاف تھیں، لہٰذا نہ محض ایک ایک کر کے ناکام و رسوا ہوئیں بلکہ اصل فتنے کو تیزی سے قریب تر لاتی گئیں۔ واقعی قضاوقدر کا فرمان ٹل نہیں سکتا تھا۔ آخر آگ اور خون کے سیل کا بند ٹوٹا۔ ۱۹۳۹ سے ۱۹۴۵ء تک محض یورپ ہی نہیں بلکہ دوسرے خطے، جزیرے، سمندر، صحرا اور پہاڑ بھی اس سیل کی لپیٹ میں آئے۔ ایک قیامت تھی جس کی بجلیاں پانچ سال تک روئے زمین کے مختلف خطوں پر کوندتی اور گرتی رہیں۔ مغربی سامراج کی گردن اس کے اپنے ہی خنجر سے کٹ گئی۔ جن سلطنتوں کا سرمایہ افتخار یہ تھا کہ ان پر آفتاب غروب نہیں ہوتا تھا، آج ان کا سراغ لگانے کے لیے سورج کی قندیل بھی کچھ کام نہیں دے سکتی۔ اقبال نے ''جواب شکوہ'' میں ملت اسلامیہ کو خدا کی زبان سے پیغام دیا تھا:

قوت عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسم محمد سے اجالا کر دے

(بانگ درا، ۲۷)

پھر اس اسم پاک کی ہمہ گیری و کائنات آرائی کا ذکر فرماتے ہوئے اسلامی افریقہ کے متعلق کہا تھا۔

مردم چشم زمیں یعنی وہ کالی دنیا
وہ تمہارے شہدا پالنے والی دنیا
گرمی مہر کی پروردہ ہلالی دنیا
عشق والے جسے کہتے ہیں بلالی دنیا

تپش اندوز ہے اس نام سے پارے کی طرح
غوطہ زن نور میں ہے آنکھ کے تارے کی طرح

(بانگ درا۔۲۰۷)

جاوید نامہ کا دور آیا تو ''درویش سوڈانی'' کی زبان سے پورے افریقہ کو مخاطب کر کے کہا:

اے جہان مومناں مشک فام
از تو می آید مرا بوے دوام
زندگانی تا کجا بے ذوق سیر
تا کجا تقدیر تو در دست غیر
بر مقام خود نیائی تا بکے
استخوانم در بپے نالد چو نے
از بلا ترسی؟ حدیث مصطفٰے است
مرد را روز بلا روز صفا ست

(جاوید نامہ،۹۷/۶۸۵۔۶۸۶)

آج مومنان مشک فام'' کا جہان آزاد ہے۔ افریقیوں کے پاس فرنگستانیوں سے لڑنے کے لیے کوئی قابل ذکر سامان موجود نہ تھا لیکن دیکھیے وقت آیا تو شکاری خود جال اٹھا کر نکل گئے اور افریقیوں کی عنان تقدیر غیروں کے ہاتھ سے نکل کر خود ان کے ہاتھ آ گئی۔ یہ نومولود قوتیں طبعی بالیدگی کے بعد کار فرمائی کے کیا کیا جوہر دکھائیں گی؟ ان کے بارے میں قبل از وقت کیا کہا جاسکتا ہے:

دیکھیے اس بحر کی تہ سے اچھلتا ہے کیا
گنبد نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا

(بال جبریل،۱۰۰/۳۹۲)۔

اگر میری برہنہ گوئی گراں نہ گذرے تو ایک بات اور عرض کرنا چاہتا ہوں۔ اقبال کی ایک پیشگوئی اب تک منتظر تکمیل ہے اور اس کی ذمہ داری خود ہماری حقیقت ناشناسی، بے اندامی اور اعمال حسنہ میں انتہائی فرومایگی پر عائد ہوتی ہے۔ میں نے شمع اور شاعر کے جو شعر پہلے سنائے تھے ان میں سے اس پیشگوئی کو عمداً الگ کر لیا تھا یعنی:

پھر دلوں کو یاد آ جائے گا پیغام سجود
پھر جبیں خاک حرم سے آشنا ہو جائے گی

(بانگ درا،۱۹۴)۔

حرم پاک اور سجدوں کے لیے زبانوں کی طراری و تیزی اور شور و غوغا کی محشر خیزی میں تو کلام کی گنجائش نہیں لیکن اقبال کی مراد جن سجدوں اور حرم سے تھی، ان کی جھلک تو اب تک کہیں بھی نظر نہیں آئی۔ ظاہر ہے کیا ہم سجدوں کی حقیقی حیثیت سے بہرہ مند نہیں ہوتے اور محض ریا و نمائش کے انداز میں پیشانی زمین پر رکھ دینے کو ''سجدہ'' سمجھے بیٹھے ہیں۔ یا پھر حرم پاک ہمارا منتہائے مقصود نہیں رہا، حالانکہ اقبال نے واشگاف طریق پر کہہ دیا تھا کہ:

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظ حرم کا اک ثمر

(بانگ درا،۲۶۵)

یہی وجہ ہے کہ رفعت و برتری کے ظاہری اسباب کی فراوانی کے باوصف ہم ان برکات و حسنات سے کاملاً تہی دامن ہیں جن کی خاطر قدرت نے یہ سامان عطا کیے۔ سفر بقدر ضرورت نقل و حرکت کا متقاضی ہے اور بیماری کے دور ہونے کی امید کا انحصار طبیبوں کی مجوزہ دوائیں پینے پر ہے۔ محض سفر سفر کی رٹ لگا کر آج تک کون سی منزل طے ہوئی ہے اور بیماروں کو محض نسخے زور زور سے سنا کر کس نے شفا کی امید رکھی ہے؟ ہم امتحان کی منزل میں ہیں۔ اس کے لیے دلی تڑپ سے تیار ہو کر اور ہر متاع ہمت ساتھ لے کر میدان عمل میں آ یئے۔ یاد رکھیے کہ ہماری ترقی کا معیار یہ سامان نہیں جن کی ڈینگیں رات دن ہماری زبانوں پر رہتی ہیں۔ ہم سے بدرجہا فراواں سامان مغربیوں کے پاس تھے لیکن ان کی ترقی یا استحکام کا معیار ثابت نہ ہوئے۔ ہماری دنیوی فلاح اور اخروی نجات اس پیغام حق کی حقیقی پر خلوص اور مکمل پیروی پر موقوف ہے۔ جو کائنات انسانیت کو رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے ملا تھا، عقل سلیم اور تجربہ گاہ تاریخ دونوں اس کے مصدق ہیں۔

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است
(ارمغان حجاز اردو، ۴۹/۶۹۱)۔

غلام رسول مہر

(۲)

مسٹر عبدالقادر نے بھی ''چند پیش گوئیاں'' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا۔ اس میں بھی بانگ درا کے وہی اشعار درج ہیں جن کی نشاندہی غلام رسول مہر نے کی ہے۔ اس مضمون میں ذیل کے دو اشعار کا اضافہ کیا گیا ہے۔

ہوائیں ان کی، فضائیں ان کی، سمندر ان کے، جہاز ان کے
گرہ بھنور کی کھلے تو کیوں کر بھنور ہے تقدیر کا بہانہ
شفق نہیں مغربی افق پر یہ جوئے خوں ہے یہ جوئے خوں ہے
طلوع فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امروز ہے فسانہ
(بال جبریل، ۱۳۰)

عبدالقادر

(۳)

ڈاکٹر سید یحییٰ نے ''اقبال کی پیش گوئیاں'' کے عنوان سے کتاب لکھی ہے، اس میں مندرجہ ذیل اشعار کا اضافہ کیا ہے۔

عطا مومن کو پھر درگاہ حق سے ہونے والا ہے
شکوہ ترکمانی، ذہن ہندی، نطق اعرابی
(بانگ درا، ۲۶۸)

کتاب ملت بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے
یہ شاخ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا
(بانگ درا، ۲۶۸)

اشتراکیت سے متعلق پیش گوئی

آیدش روزے کہ از زور جنوں
خویش را از تند باد آرد بروں
(پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، ۱۹/۸۱۵)

وہ یہودی فتنہ گر وہ روح مزدک کا بروز
ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار
(ارمغان حجاز، ۱۰/۶۵۲)

یہ وحی دہریت روس پر ہوئی نازل
کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات
(ضرب کلیم، ۱۴۱/۲۰۳)

جو حرف ''قل العفو'' میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار
(ضرب کلیم ۳۶/۵۸۵)

فطرت کے تقاضوں سے ہوا حشر پہ مجبور
وہ مردہ کہ تھا بانگ سرافیل کا محتاج
(ضرب کلیم، ۵۲/۵۱۴)

وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
(بانگ درا، ۷)

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہو گا نغمۂ توحید سے
(بانگ درا، ۱۹۵)

سید یحییٰ

(۴)

محمد حسین عرشی نے بھی ایک مضمون ''اقبال کی پیشگوئیاں'' کے عنوان سے لکھا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے مندرجہ ذیل اشعار کا اضافہ کیا ہے۔

من از ہلال و چلیپا دگر نیندیشم
کہ فتنہ دگرے درضمیر ایام است
(زبور عجم، ۲۶/۴۵۸)

نہ کر افرنگ کا اندازہ اس کی تابناکی سے
کہ بجلی کے چراغوں سے ہے اس جوہر کی براقی
(بال جبریل،۵۸/۳۵۰)
الٹ جائیں گی تدبیریں بدل جائیں گی تقدیریں
حقیقت ہے نہیں میرے تخیل کی خلاقی
(بال جبریل،۵۹/۳۵۱)
عالم نو ہے ابھی پردہ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

محمد حسین عرشی

"علامہ اقبال کی سب سے بڑی پیش گوئی پاکستان کا بنا تھا جس کا مژدہ انہوں نے خطبہ الہ آباد اور قائداعظم کے نام خطوط میں سنایا۔ پھر اقبال نے بال جبریل کی نظم ساقی نامہ میں کہا کہ گران خواب چینی سنبھلنے لگے۔ ہمالہ کے چشمے ابلنے لگے۔ پھر زمانے نے دیکھا کہ اقبال کی یہ پیش گوئی بھی پوری ہوئی۔ چینی قوم ۱۹۴۹ء میں آزاد ہوئی اور آج وہ ایک عظیم عالمی طاقت ہے۔ علامہ نے یہ پیش گوئی بھی کی کہ یا تو روس مسلمان ہو جائے گا یا اسلامی روس جلد وجود میں آئے گا۔ یہ پیش گوئی یوں پوری ہوئی کہ روس نے جن اسلامی ریاستوں پر قبضہ جما رکھا تھا وہ آزاد ہوئیں اور وہ اپنے اپنے اسلامی تشخص کی تلاش میں ہیں۔ علامہ نے اپنے ایک خط میں لکھا کہ آئندہ تجارتی راستے خشکی کے راستوں سے گذریں گے اور وہ افغانستان، ایران اور ترکی سے گذریں گے سمندری راستے کم اہم اور مہنگے ہوں گے۔ پاکستان میں موٹر وے کی تعمیر سے اور افغانستان، تاجکستان اور ایران کے راستے یہ سڑکیں بھی تعمیر کے مراحل میں ہیں۔ علامہ نے افغانستان کو ایشیا کا دل کہا تھا اور یہ پیش گوئی اس طرح پوری ہوئی کہ ایشیا کے اسی دل نے روس عسکریت پسند استعمار کو شکست دے کر اسے مختصر کر دیا اور اب بھی وہ امریکہ اور اس کے اتحادیوں سے نبرد آزما ہے"۔

وحید عشرت

کتابیات

عبدالرحمن طارق، اقبال کی پیشگوئیاں، مطبوعہ جہان اقبال، ملک دین محمد اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۰ء ☆ عبدالقادر، چند پیشگوئیاں، مطبوعہ نذر اقبال، مرتبہ محمد حنیف شاہد، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۷۲ء ☆ عرشی، محمد حسین، اقبال کی پیشگوئیاں مطبوعہ نقوش اقبال، جہانگیر اینڈ کمپنی، لاہور، ۱۹۵۶ء ☆ غلام رسول مہر، اقبال کا تحقیقی مقام، چند پیشگوئیاں، مطبوعہ مجلہ "اوراق"، لاہور، نومبر ۱۹۶۸ء ☆ یمین ہاشمی، ڈاکٹر سید، اقبال کی پیشگوئیاں، غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۶۲ء

غلام رسول مہر و دیگر

بقائے دوام

علامہ اقبال نے اپنی تحریروں میں بعث بعد الموت (Resurrection) اور بقائے دوام کو بالکل الگ الگ معنوں میں استعمال کیا ہے (رسالہ اسلامی تعلیم، ۱۸) شخصی بقائے دوام علامہ اقبال کے نزدیک ایک مسلسل اور معرض عمل (Process) کا نام ہے۔

علامہ اقبال بقائے دوام اور بعث بعد الموت میں واضح طور پر امتیاز قائم کرتے ہیں اور بقائے دوام (Immortality) کے بارے میں ان کا نقطہ نظر ارتقائی ہے۔ یعنی زندگی کے بے شمار مدارج ہیں اور ہر بلند تر درجے کے مقابلے میں اس سے کم تر درجہ ان کے نزدیک موت ہے۔ یہاں تک کہ اس زندگی میں بھی جو شخص ایمان یعنی تعلق باللہ سے محروم ہے وہ بھی آپ کے نزدیک مردہ ہے۔

ہر کہ بے حق زیست جز مردار نیست
گرچہ کس در ماتم او زار نیست

حضرت مجدد فرماتے ہیں کہ باوجود عقل و ہوش کے جن لوگوں تک دین اور دین کے پیش کرنے والے پیغمبروں کا علم صحیح طور پر نہیں پہنچا یعنی "ابلاغ مبین" ان کو نہ ہو سکا، ان کے متعلق جہاں یہ فیصلہ دشوار ہے کہ وہ جہنم کے ابدی عذاب میں گرفتار ہوں"۔ اسی طرح فرماتے ہیں۔ اور باوجود شرک "خلود جنت" یعنی ان لوگوں کے متعلق جنہیں پورے طور سے پیغمبروں کے پیغام کی تبلیغ نہیں ہوئی یہ فیصلہ بھی دشوار ہے کہ باوجود مشرک ہونے کے ان کو جنت کی ابدی زندگی کا حقدار قرار دیا جائے۔ پھر اس دشواری کو پیش کرتے ہوئے کہ اس قسم کے لوگوں کے متعلق نہ دوزخی ہونے

کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے اور نہ جنتی ہونے کا۔ ایک کشف پیش فرماتے ہیں:

"زمانہ دراز کے بعد اللہ سبحانہ وجل شانہ کی عنایت نے میری رہنمائی فرمائی اور اس معما کا حل مجھ پر منکشف کیا گیا کہ انسانوں کا ایک گروہ نہ جنت میں ہمیشہ رہے گا اور نہ دوزخ کے ابدی عذاب میں گرفتار ہوگا بلکہ ان کو زندہ کرنے اور دوبارہ اٹھانے کے بعد حساب و کتاب کے مقام میں انہیں حاضر کیا جائے گا اور ان کے جرم کے پیمانہ کے مطابق ان کو عذاب دیا جائے گا اور جو حقوق ان پر عائد ہوتے ہیں ان کی وصول یابی کر کے ان حیوانوں اور جانوروں کے قاعدہ کے مطابق جو شریعت کے مکلف نہیں ہیں انسانوں کے اس طبقہ کو بھی معدوم مطلق اور نیست محض بنا دیا جائے گا"۔ (الدین القیم، ۲۴۳ تا ۲۴۹)

اس طویل اقتباس سے یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ حضرت مجدد کے ہاں بھی انسانوں کی ایک قسم ایسی متصور ہوتی ہے جو ابلاغ مبین کی عدم موجودگی میں اپنی روحانی یا ذہنی ساخت میں ایک قسم کی کمی رہ جانے کی وجہ سے "معدوم مطلق" اور "لاشیء محض" ہو جائے گی۔ علامہ اقبال نے تعلق باللہ اور خودی کے استحکام سے اسے وابستہ کیا ہے۔ مثلاً ایک طرف شہداء کے بارے میں قرآن حکیم کا ارشاد ہے۔ وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ (۱۵۴:۲) جو لوگ خدا کی راہ میں قتل ہو جائیں انہیں مردہ نہ کہو۔ وہ تو زندہ ہیں لیکن تمہیں (ان کی زندگی کا) شعور نہیں۔ اور دوسری طرف بعض منافقین کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے۔ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ (التوبہ: ۸۵) اور ان منافقین میں سے جو ابدی موت مر جائیں ان کی نماز جنازہ نہ پڑھنا اور نہ ہی ان کی قبر پر کھڑے ہونا)۔

ظاہر بات ہے کہ شہید کی خودی سے زیادہ پختہ اور کس کی خودی ہو سکتی ہے جو اپنے محکم ایمان اور اٹل عقیدہ کے لیے جان دے دیتا ہے اور منافق کی خودی سے زیادہ کمزور و ناتواں خودی کس کی ہو سکتی ہے جو سرے سے کسی عقیدہ پر قائم ہی نہیں ہوتا۔ جلوت میں مومنین کے ہمراہ اور خلوت میں شیاطین کے ساتھ۔

علامہ اقبال کا نظریہ بقائے دوام قرآنی استشہاد پر مبنی ہے، جس کا سراغ ہمیں پرانے صوفیہ و علما کی تحریروں میں بھی ملتا ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی محولہ بالا تحریر کے علاوہ مولانا روم کے کلام سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (۸۸:۲۸)

گر نہ ای در وجہ او ہستی مجو

(مثنوی مولانا روم)

یعنی جو شئی بھی توجہ الی اللہ سے محروم ہو جاتی ہے وہ ہلاک ہو جاتی ہے۔ بقا کا راز اللہ تعالی سے پائیدار اور مستحکم رشتہ استوار کرنے میں ہے۔ علامہ اقبال کے تصور خودی سے لے کر نظریہ بقائے دوام تک ان کی تمام فکری کاوشیں نظریہ وحدت الوجود کی تردید کے لیے وقف ہیں اور اگر غور سے دیکھا جائے تو تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کا چوتھا خطبہ "خودی" اس کی آزادی اور بقائے دوام، درحقیقت نظریہ وحدت الوجود کی تردید میں ایک انتہائی مربوط استدلال کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ بات ذرا توضیح طلب ہے اس لیے ہم یہاں اس کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں تاکہ معلوم ہو سکے کہ بقائے دوام کے اس نظریہ سے علامہ اقبال کی خصوصی دلچسپی کا سبب کیا ہے۔

علامہ اقبال کے خیال میں مسلمانوں اور بالخصوص ہندی مسلمانوں کے زوال کے اسباب میں سب سے بڑا سبب نظریہ وحدت الوجود کی بنا پر پیدا ہونے والی مابعد الطبیعیات ہے جس کے نتیجے میں بالآخر کائنات، انسان اور خدا کے بارے میں ایسے تصورات قائم ہوتے ہیں جو انسان کو ذوق عمل سے بیگانہ کر دیتے ہیں۔ چنانچہ آپ نے مسلمانوں میں جذبۂ عمل بیدار کرنے کے لیے انہیں وحدت الوجود کے مقابلے میں خودی کا فلسفہ دیا جس کے مابعد الطبیعیاتی مضمرات وحدت الوجود مابعد الطبیعیات سے کلیتہً مختلف ہیں۔ آپ نے فلسفہ خودی کی تبلیغ کا باقاعدہ آغاز مثنوی اسرار خودی سے کیا جس کے دیباچہ میں ہی آپ نے اس کی غرض و غایت کی وضاحت فرما دی تھی:

"یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی کرتی ہے، یہ "خودی" یا "انا" جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، جو

تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرزِ عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء و علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو" (مقالات اقبال، ۱۵۳) سلام کے نظریہ خودی کے بارے میں فرماتے ہیں:

"مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہوسکتی ہے (مقالات اقبال، ۱۵۵)۔ اور آگے چل کر لکھتے ہیں:

"مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے، وہ یہ کہ جس نقطہ خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی، جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ انتھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحدالدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے...... مختصر یہ کہ ہندو حکما نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب بنایا مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار نتیجہ یہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا" (مقالات اقبال، ۱۵۶)

اسی دیباچہ کے آخر میں رقمطراز ہیں: "لذت حیات انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات مابعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا (مقالات اقبال، ۱۵۸)۔ محولہ بالا اقتباسات سے مندرجہ ذیل نتائج مستنبط ہوتے ہیں:

افراد اور اقوام کے اخلاقی طرزِ عمل کا انحصار اس امر پر ہے کہ خودی کے بارے میں ان کا نظریہ کیا ہے۔ اسلام عمل کے لیے زبردست تحریک ہے اس لیے ثابت ہوا کہ اس میں خودی کو ایک ایسی مخلوق ہستی متصور کیا گیا جو عمل کے ذریعے لازوال بن سکتی ہے۔ مسلمانوں کی ذوق عمل سے محرومی کا سبب وحدت الوجود کا نظریہ بنا جس کے تحت خودی کو فریب تخیل گردانا گیا اور مسلمان فلاسفہ اور صوفیاء و شعرا نے اس نظریے کو عوام میں پھیلا دیا۔ وحدت الوجود کی تردید میں علامہ اقبال نے خودی کے اثبات، استحکام اور توسیع کا فلسفہ دیا جس کا مقصد عمل کے لیے تحریک پیدا کرنا ہے۔ اس نظریہ کے تحت حیات بعد الموت کے بارے میں ایک مخصوص نقطہ نظر پیدا ہوتا ہے۔

ان نتائج کی رو سے وحدت الوجود اور فلسفہ خودی کے بنیادی امتیازات پر غور کرنا لازم آتا ہے جو بالآخر حیات بعد الموت کے دو مختلف نظریات کو متقضی ہیں۔ نظریہ وحدت الوجود کی رو سے بندے اور خدا کے درمیان جزو اور کل یا قطرہ و قلزم کی نسبت پائی جاتی ہے کہ کثرت عالم جو موجود فی الخارج ہے درحقیقت ایک ہی وجود کی مختلف شکلیں یا ذات باری تعالیٰ کی ذات و صفات کے مختلف مظاہر ہیں، اس لیے وہ ایک دعوکہ اور محض فریب نظر ہیں۔ لیکن فلسفہ خودی کی رو سے خدا اور بندے کے درمیان خالق اور مخلوق یا عابد اور معبود کا رشتہ پایا جاتا ہے، اس لیے دونوں کے درمیان مغائرت کلی ہے (اوراق گم گشتہ، ۷۷) اور نقش گر حقیقی کا تخلیق کردہ نقش (یعنی انسان کی خودی) اگرچہ ایک مخلوق ہستی ہے لیکن یہ کوئی فریب نظر نہیں بلکہ ایک ایسی حقیقت ہے جو عمل سے لازوال بن سکتی ہے۔ (مقالات اقبال، ۱۹۵)۔ اس لیے خودی کی متناہیت انسان کی بدبختی نہیں (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۱۷۷)۔ جس سے نجات پانے کی فکر کی جائے بلکہ عمل کے ذریعے اسے لازوال بنانے کی کوشش کرنی چاہیے۔

وحدت الوجود کی رو سے انسان کا منتہائے کمال "پیوستن" یعنی قطرے کا قلزم میں ادغام ہے تاکہ جزو و کل کی دوئی مٹ جائے جب کہ فلسفہ خودی کی رو سے انسان کا انتہائی مقام عبدیت ہے (اوراق گم گشتہ، ۷۷) یعنی احکام شرعیہ کے مطابق سیرت سازی۔ عقیدہ وحدت الوجود میں روحانی تربیت کا طریقہ سکر ہے یعنی مراقبات اور رہبانی مشقوں کے ذریعے اپنے اوپر خاص قسم کے احوال و کیفیات طاری کرنا مگر فلسفہ خودی میں روحانی

تربیت کا طریقہ محو ہے (انوار اقبال، ۱۸۴) یعنی ہنگامہ ہائے حیات میں پوری سرگرمی سے حصہ لیتے ہوئے نقش گر ازلی کے تخلیق کردہ نقش کو "صبغۃ اللہ" میں رنگ کر پختہ کرنے کا عمل۔ وحدت الوجود کی رو سے اس دنیا میں خیر و شر کی آویزش و پیکار محض ایک واہمہ ہے اور "حقیقت" "سب یار کا جلوہ ہے"۔ تقدیر کے سامنے انسانی کوشش ہیچ اور بے حقیقت ہے اور تسلیم و رضا کا مطلب ہے ایک انفعالی انداز میں زندگی بسر کرنا۔ اس نظریہ کے برعکس فلسفہ خودی کے مطابق اللہ تعالی نے دنیا میں ہنگامہ خیر و شر بلاوجہ برپا نہیں کیا۔ اس میں ایک حکمت پوشیدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کشمکش سے گذار کر انسان کی خودی کو نشوونما اور ترقی دی جائے تاکہ اس کی فعالیت زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کر جائے اور وہ آزادی کا وہ درجہ حاصل کر لے کہ وہ خدا کا رفیق کار بن جائے۔ غالب و کار آفرین، کارکشا، کارساز۔ چنانچہ اس نظریہ کی رو سے تقدیر خارج سے عائد کردہ جبر کا نام نہیں بلکہ خودنگری اور خودگیری کی بدولت خودی کا زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کرنا۔ (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۱۸۳ تا ۱۸۷) اور اپنی داخلی استعدادوں اور تخلیقی امکانات کو اپنے ارادہ و اختیار اور عمل سے بروئے کار لا کر خارج کی دنیا کی رکاوٹوں پر قابو پانا، اس پر حکمرانی کرنا اور اسے اپنی آرزوؤں کے مطابق تشکیل دینا ہے۔ یہاں تسلیم و رضا کا مطلب انفعالیت نہیں بلکہ وحی کی رہنمائی میں اپنی سیرت کی ایسی تشکیل کرنا ہے جو دنیا میں اسے خلافت ارضی اور نیابت خداوندی کا اہل بنائے تاکہ یہ کار جہاں میں اپنی بھرپور تخلیقی فعالیت کے ساتھ حصہ لے کر کائنات کی ساخت میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت اختیار کر جائے (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۱۱۷) دوسرے الفاظ میں صبغۃ اللہ کی رنگ آمیزی سے اس کی خودی کا نقشہ اس قدر پختہ اور مستحکم ہو جائے کہ موت بھی اسے نہ مٹا سکے۔ اقبال نے کہا:

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

وحدت الوجود کی رو سے روح انسانی جزو ہے ایک عظیم تر ازلی و ابدی عظیم تر روح کا جو عارضی طور پر اگرچہ اس سے الگ ہو گیا ہے لیکن بالآخر اسے اس میں مدغم ہو جانا ہے۔ اس لیے روح انسانی اپنی خاصیت کے اعتبار سے ہی بقائے دوام کی حقدار ہے...... جبکہ فلسفہ خودی کی رو سے حی و قیوم یعنی قائم بالذات صرف اللہ کی ذات ہے اور انسان کی خودی مخلوق ہے جس کی ہستی اور نیستی کا انحصار خدا کی مرضی پر ہے (روزگار فقیر، ۱۸۸) اور قول خداوندی کے مطابق بقا فقط انہی کو حاصل ہوتی ہے جو توجہ الی اللہ کی نعمت سے بہرہ ور ہوں۔ چنانچہ بقا بوجہ خاصیت روح نہیں بلکہ صلۂ عمل ہے۔ یعنی سیرت کا وہ نقش جو قرآن کے الفاظ میں کلمہ طیبہ کے قول ثابت سے ثبات حاصل کر جائے۔

چنانچہ بقائے دوام کا یہ تصور علامہ اقبال کے فلسفہ خودی کے جملہ تقاضوں کے عین مطابق اور عمل انگیز ہے۔ اس سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ علامہ اقبال کے چوتھے خطبہ کے عنوان کے اجزائے مباحث، خودی، اختیار و آزادی اور بقائے دوام میں گہرا ربط پایا جاتا ہے اور مسئلہ وحدت الوجود کے خلاف ایک انتہائی مربوط دلیل ہے۔

کتابیات

رومی، جلال الدین، مثنوی معنوی، مرتبہ نکلسن، آر۔ اے ☆ فقیر وحید الدین، روزگار فقیر، کراچی، ۱۹۴۰ء ☆ محمد اقبال، مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۶۲ ☆ محمد اقبال، اوراق گم گشتہ، مرتبہ رحیم بخش شاہین، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۵ء ☆ محمد اقبال، انوار اقبال، مرتبہ بشیر احمد ڈار، اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۶۷ء ☆ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء ☆ مناظر احسن گیلانی، الدین القیم ☆ دوماہی مجلہ اسلامی تعلیم، جلد ۱، شمارہ ۱، ۲، ج ۳، شمارہ ۳۔

چوہدری مظفر حسین

بلاد اسلامیہ

علامہ اقبال عالم اسلام پر عمیق نظر رکھتے تھے۔ اسلام، اسلامی شعائر اور اسلامی آثار سے انہیں مخلصانہ وابستگی تھی۔ انہیں اسلامی عظمت و شوکت کے زوال کا سچا درد تھا۔ انہوں نے صقلیہ کا دور سے نظارہ کیا تو سخت مغموم ہوئے اور کہا: "میں اس تہذیب کے مزار پر خود روؤں گا اور دوسروں کو بھی رلواؤں گا۔ بعض شعراء نے زوال مملکت اسلامیہ پر غم و

تأسف کے آنسو بہائے ہیں، مثلاً سعدی شیرازی نے خلیفہ مستعصم باللہ کے زوال حکومت کا، داغ نے جہاں آباد کا، ابن بدرون نے غرناطہ کا مرثیہ لکھا ہے۔ میری قسمت میں صقلیہ پر ماتم کا فریضہ رہ گیا ہے۔

غم نصیب اقبال کو بخشا گیا ماتم ترا
چن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا

(بانگ درا، ۱۳۴)

علامہ اقبال نے اپنی نظم، بلادِ اسلامیہ (بانگ درا، ۱۳۵۔۱۳۶) میں اسلامی سلطنت کے پانچ عظیم شہروں یعنی دلی، بغداد، قسطنطنیہ، قرطبہ اور مدینہ کا تذکرہ کیا ہے اور ہر شہر کے بارے میں بصیرت افروز متوازن رائے کا اظہار کیا ہے۔ دلی کے متعلق کہا ہے۔ یہاں ہمارے بزرگ اسلاف خوابیدہ ہیں۔ یہ عظمت اسلام کی سرزمین ہے یہاں کی علمی وادبی و نشاط کی محافل یاد کر کے دل تڑپتا ہے۔

دہلی ۶۰۴ھ سے ۱۲۷۵ھ تک مسلمانوں کی حکومت کا دارالسلطنت رہا۔ شاہی قلعہ عظمت شاہی کا نشان ہے۔ اس کے اندر شاہ برج، دیوان عام، دیوان خاص، حوض، نہریں، فوارے، بیگمات کے محلات اپنی ویرانی میں بھی شوکت شاہانہ کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ شاہجہانی مسجد، نہر بہشت، چاندنی چوک، سعد اللہ بازار، محلات امراء، مقدس مزارات اولیاء میں مقبرہ نظام الدین اولیاء، قطب الدین بختیار کاکی، نصیر الدین چراغ، جہاں آرا بیگم، امیر خسرو، مقبرہ ہمایوں بادشاہ، آثار قدیمہ میں قطب مینار اور مسجد قوت اسلام، مسجد شاہجہان عظمت رفتہ کے نشان نظر آتے ہیں۔

دلی پر آفتیں بھی آئیں۔ وہاں کے رہنے والوں کا قتل عام بھی ہوا۔ نادر شاہ، احمد شاہ ابدالی، غلام قادر روہیلہ، مرہٹوں اور انگریزوں نے خون ریزی کی اور مال و متاع لوٹا اور ویران و برباد کیا۔ جب اقبال نے سلطنت روما کے کھنڈرات دیکھے تو انہیں دلی یاد آئی اور انہوں نے کہا:

سواد رومۃ الکبریٰ میں دلی یاد آتی ہے
وہی عبرت، وہی عظمت، وہی شان دلآویزی

(بال جبریل، ۴۱/۳۲۳)

دوسرا شہر بغداد ہے جس کے متعلق انہوں نے اظہار خیال کیا ہے کہ جانشینان پیغمبر یہاں آئے۔ یہ وہ شہر ہے جو اپنے حسن و جمال میں بہشت ارم سے بہتر ہے۔ یہاں وہ حکمران مدفون ہیں جن کے دم سے سلاطین روما کانپتے تھے۔ بغداد کے عظیم الشان شہر کی بنیاد خلیفہ ابو جعفر منصور (۱۳۶۔۱۵۸/۷۵۳۔۷۷۴ء) کے عہد میں رکھی گئی۔ ایک لاکھ مزدور اور کاریگر روزانہ کام کرتے تھے۔ مرکز میں شاہی محل قصر الذہب قائم تھا۔ چوڑی سڑکیں، نہریں، مسجدیں تعمیر ہوئیں۔ شہر پناہ اور خندق محافظ تھی۔ (معجم البلدان، ج ۷، ۲۳۳، تاریخ خطیب، ج ۱، ۸/۷ کتاب البلدان، ۲۳۹) ہارون رشید کے زمانے میں شہر عروج پر تھا۔ ہارون، مامون اور متوکل کے عہد میں سلاطین روما کی مجال نہیں تھی کہ وہ بغداد کی طرف بری نظر سے دیکھیں۔ بغداد علم و ادب کا بڑا مرکز تھا۔ امام غزالی جیسے مدرسہ نظامیہ کے استاد تھے۔ یہاں خلفائے عباسیہ، صحابہ کرام میں حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت سلمان فارسی، فقہا میں امام ابو حنیفہ، اور صوفیاء میں جنید بغدادی اور شیخ عبد القادر گیلانی، مدفون ہیں۔ بغداد کی جامع تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

"وہ جنت ارضی، سلامتی کا شہر، قبۃ الاسلام، اصحاب کمال کا مرکز قدر دانی، شہروں کا سرتاج، عراق کی آنکھ کا تارا، مستقر خلافت، محاسن وطیبات کا مرکز، لطائف وظرائف کا معدن، یہاں ہر فن کے کاملین اور ہر جنس کے ماہرین موجود ہیں" (تاریخ اسلام، حصہ آخر، ۷۲۸)

اسلامی تاریخ کا تیسرا بڑا شہر قرطبہ ہے جو اسلامی تہذیب کی سر زمین پاک ہے۔ اسی کی برکت سے مغرب علم و تہذیب سے مالا مال ہوا۔

قرطبہ (Cordova) اندلس (ہسپانیہ) کا مشہور شہر ہے جو دریائے وادالکبیر کے کنارے واقع ہے، مسلمانوں کے دور حکومت میں علم و تہذیب کا مرکز تھا۔ ۷۵۶ء میں فتح ہو کر اموی حکمرانوں کا پایہ تخت بنا۔ ۱۲۳۶ تک بغداد اور دمشق کا ہمسر تھا۔ یورپی ممالک اٹلی، فرانس، جرمنی، انگلستان کے طلبہ یہاں کی درسگاہوں میں تعلیم حاصل کرتے تھے۔ یہاں تعلیم پانے والوں میں بیکن اور لوتھر کے نام ملتے ہیں جنہوں نے یہاں کے علوم سے استفادہ کیا اور اپنی اقوام کو تہذیب و تمدن سے آراستہ کیا۔

اسلامی عہد کی ایک عظیم الشان مسجد قرطبہ یہاں موجود ہے جس میں حاضر ہو کر علامہ نے نماز ادا کی اور مسجد پر بے مثال نظم لکھی۔ انہوں نے

وہاں کے حضور کی اثر آفرینی کو یوں بیان کیا ہے۔

ہوائے قرطبہ شاید یہ ہے اثر تیرا
مری نوا میں ہے سوز و سرور عہد شباب

(بال جبریل، ۳۲۹/۳۷)

چوتھا اسلامی شہر جس سے علامہ متاثر ہوئے، شہر قسطنطنیہ ہے۔ اس کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ شہر ملت اسلام کا دل ہے۔ یہ بھی امت مسلمہ کا پایہ تخت رہا ہے اور سینکڑوں خونریزیوں کے بعد حاصل ہوا۔ قسطنطنیہ شہنشاہ روما (Constantine) سے منسوب ہے، انگریزی میں اس کا نام Constaninople تھا۔ آجکل استنبول کے نام سے ترکیہ میں معروف ہے۔ خلیج باسفورس کا مشہور شہر اور بندرگاہ ہے۔ ترکیہ کا ماضی میں دارالسلطنت رہا ہے۔ تہذیبی اور تعلیمی مرکز تھا۔ کپڑا بننے، کشتی بنانے اور تمباکو کی پیداوار کے لیے معروف ہے۔

پانچواں شہر جو علامہ کو سب سے زیادہ عزیز ہے اس لیے کہ وہ نبی اکرم ﷺ کا شہر ہے۔ ان کے دم قدم سے ان کے پیرو قیصر و کسریٰ کے وارث ہوئے۔ یہ شہر اقوام عالم کے لیے امن و امان کا مرکز بنا۔ ہجرت سے پہلے اس کا نام یثرب تھا۔ پھر مدینۃ النبی ہوا اور بعد میں صرف مدینہ رہ گیا۔ علامہ حج پر جانے کے لیے بے تاب تھے اور روضہ رسول ﷺ میں حضوری کے لیے منتظر تھے لیکن صحت نے اجازت نہ دی۔ انہوں نے اپنے عالم خیال میں سفرنامہ حجاز ترتیب دیا اور ارمغان حجاز کے نام سے اردو و فارسی میں کتاب کی صورت میں پیش کیا۔ یہ کتاب ان کی وفات کے بعد شایع ہوئی۔ یثرب کی عظمت کے متعلق وہ کہتے ہیں:

آہ! یثرب! دیس ہے مسلم کا تو ماویٰ ہے تو
نقطۂ جاذب تاثر کی شعاعوں کا ہے تو
جب تلک باقی ہے تو دنیا میں باقی ہم بھی ہیں
صبح ہے تو اس چمن میں گوہر شبنم بھی ہیں

(بانگ درا، ۱۴۷)

ایک اور شہر یا جزیرہ صقلیہ جزیرہ سسلی علامہ کی توجہ کا مرکز بنا۔ سسلی اٹلی کے جنوب میں واقع ہے۔ عربوں نے ۸۲۷ء میں فتح کیا اور ۱۰۷۲ء تک قابض رہے۔ اس زمانے میں مسلمانوں کی بحری قوت کی دھاک تھی۔ انہوں نے اپنی اسلامی روایات سے اہل سسلی کو مہذب بنایا۔ علامہ لکھتے ہیں

تو کبھی اس قوم کی تہذیب کا گہوارہ تھا
حسن عالم سوز جس کا آتش نظارہ تھا

(بانگ درا، ۱۳۴)

اسی پرانی تہذیب کے خاموش ہو جانے کا علامہ کو بہت غم ہوا۔ انہوں نے کہا:

میں ترا تحفہ سوئے ہندوستان لے جاؤں گا
خود یہاں روتا ہوں اوروں کو وہاں رلواؤں گا

(بانگ درا، ۱۳۴)

مندرجہ بالا شہروں اور بستیوں کے علاوہ علامہ نے اپنے کلام میں ضمناً دوسرے اسلامی تمدن و تہذیب سے وابستہ شہروں اور مقامات مثلاً مکہ، نجف، سمرقند، بخارا، مصر، ہرات، طور سینا، تہران، ہمدان، کابل، قندہار اور لاہور و کراچی وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔

کتابیات

ابن خلدون، عبدالرحمٰن، تاریخ ابن خلدون (اردو ترجمہ از حکیم محمد حسین، دارالاشاعت، کراچی، ۲۰۰۳ء ☆ ابن طباطبا، الفخری فی الاداب السلطنیہ و دول الاسلامیہ، بیروت، س۔ن ☆ ابن کثیر، تاریخ ابن کثیر (البدایہ والنہایہ) (اردو ترجمہ) نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۷ء ☆ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد ☆ سیوطی، جلال الدین، تاریخ الخلفاء ☆ شاہ معین الدین ندوی، تاریخ اسلام، ناشران قرآن، لاہور، س۔ن۔ ☆ طبری، ابن جریر، تاریخ الامم و الملوک، موسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۸۹ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ مسعودی، مروج الذہب، دارالانس، بیروت، ۱۹۶۵ء ☆ یاقوت حموی، معجم البلدان، دار صادر، بیروت، س۔ن ☆ یوسف سلیم چشتی، شرح بانگ درا، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س۔ن۔

ظہور الدین احمد

بلالؓ

حضرت بلالؓ کی مادری نسبت حبشہ (افریقہ) سے تھی۔ ان کی والدہ حمامہ شاہی خاندان سے تعلق رکھتی تھی۔ ابرہہ کے لشکر کے ہمراہ آئی تو گرفتار ہو کر لونڈی بن گئی۔ امیہ بن خلف کے ایک غلام رباح سے شادی ہوئی اور حضرت بلالؓ پیدا ہوئے۔ وہ بھی امیہ کے غلام رہے۔ جب حضرت بلالؓ نے اسلام قبول کیا تو اس نے حضرت بلالؓ کو نیا دین چھوڑنے کے لیے بہت اذیتیں دیں۔ بیڑیاں پہنائیں، گرم سنگریزوں پر لٹایا۔ سینے پر چکی کا پاٹ رکھوایا لیکن ان کے ثبات و استقامت میں لغزش نہ آئی۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے معاوضہ ادا کر کے آزاد کرایا۔ پھر ان کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) ٹھہرے اور ان کی خدمت میں مصروف رہے۔ ہجرت کے بعد مدینہ میں عبیدہ بن حارث بن مطلب سے رشتہ مواخات قائم ہوا۔ اس نام کے لیے ظہور احمد اظہر نے حلیۃ الاولیاء اور استیعاب کا حوالہ دیا ہے۔ لیکن اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں حضرت بلالؓ پر مقالہ نگار W.Arafst نے اس کا نام ابورویحہ الخثعمی لکھا ہے۔ یہ بھی بتایا ہے کہ دمشق کی مہموں پر جانے کے لیے حضرت بلالؓ نے رویحہ کو اپنا وظیفہ لینے کا مجاز قرار دیا تھا۔

حضرت بلالؓ تمام غزوات میں شریک ہوئے۔ غزوہ بدر میں انہوں نے اپنے قدیم ظالم آقا اور اس کے بیٹے کو قتل کیا۔ جب مدینہ میں اذان کا حکم ہوا تو حضرت بلالؓ مؤذن مقرر ہوئے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد خلافت تک یہ فریضہ انجام دیتے رہے۔ حضرت بلالؓ رسول اللہ ﷺ کے عصا بردار اور خازن تھے۔ وہ ۱۷ھ سے ۲۱ھ/ ۶۳۹ ۶۴۳ء تک تھے اور ساری عمر آپؐ کی خدمت میں رہے۔ ساٹھ سال سے اوپر عمر میں فوت ہوئے اور دمشق میں دفن ہوئے۔

علامہ اقبال حضرت بلالؓ کی شخصیت اور رسول کریم ﷺ سے ان کی والہانہ شیفتگی سے بہت متاثر تھے۔ ان کی سراپا خدمت گزاری، آخری دم تک جہاد کی آرزو اور دین کی راہ میں ثبات و استقامت، ملت کے لیے مشعل راہ ہے۔ افریقہ کے ایک سیاہ فام شخص نے اسلام قبول کر کے دین کی حقانیت کا ثبوت پیش کیا جس میں رنگ و نسل کا امتیاز نہیں ہے۔ نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام میں عزت و احترام پا کر مساوات و مواخات کے بنیادی اصول پر مہر تصدیق ثبت کی۔ سکندر یونانی نے دنیا کو فتح کرنے کا عزم لے کر اپنے وقت میں نام پیدا کیا۔ لیکن اب ایشیا میں اس کو کوئی نہیں جانتا۔ (بانگ درا، ۲۴۱)

ایک افریقی غلام زادہ کو بقائے دوام حاصل ہے اور ہر دل میں اس کا احترام ہے۔ اس کی رقت بھری آواز امیر و غریب، شاہ و گدا سب کے لیے موجب کشش تھی (بانگ درا، ۸۰۔۸۱)

علامہ اقبال اپنی نظم شکوہ میں خدا سے عرض کرتے ہیں کہ ہم مسلمان حضرت بلالؓ حبشی کی زندگی کو اپنے لیے سرمایۂ افتخار سمجھتے ہیں اور تکبیر کی آگ ہمارے سینوں میں ہے (بانگ درا، ۱۶۸) لیکن جواب شکوہ میں خدا کی طرف سے جواب ملتا ہے۔ رہ گئی رسم اذاں روح بلالیؓ نہ رہی (بانگ درا، ۲۰۳)

علامہ اقبال کو چونکہ خود رسول اکرم ﷺ کی ذات سے بے انتہا محبت تھی، اس لیے جس شخص میں اس ذات والا صفات سے محبت و شیفتگی پاتے، اسے اپنا محبوب بنا لیتے۔ چونکہ حضرت بلالؓ کو یہ شرف حاصل تھا اس لیے دعا کرتے ہیں کہ مجھ میں عشق بلالیؓ ارزانی فرما (اسرار خودی، ۷۶)

حضرت بلالؓ حبشی سے اقبال کی عقیدت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ بانگ درا میں انؓ پر دو نظمیں ہیں: ایک صفحہ ۸۰ پر اور دوسری صفحہ ۲۴۱ پر۔ پہلی نظم میں اقبال کہتے ہیں کہ یہ آپ کی خوش قسمتی تھی کہ خدا آپ کو حبشہ سے حجاز میں لایا جبکہ حضرت اویس قرنیؓ دیدار کو ترستے تھے آپ کی اذان اور نماز دونوں عشق و معرفت کا اعلیٰ نمونہ تھیں اور آپ عشق رسول میں عقیدہ راسخ رکھتے تھے کہ ہر صعوبت پر احد احد کہتے تھے۔ دوسری نظم میں کہتے ہیں کہ دنیا کے حکمرانوں سکندر اور رومی کو وہ عزت اور توقیر نصیب نہیں ہوئی جو عشق رسول کی وجہ سے آپ کو نصیب ہوئی، حالانکہ آپ کسی مملکت کے حکمران نہ تھے۔ اقبال مقطع میں حضرت بلالؓ کو یوں خراج عقیدت پیش کرتے ہیں کہ:

اقبال کس کے عشق کا یہ فیض عام ہے
رومی فنا ہوا حبشی کو دوام ہے

(بانگ درا، ۲۴۱)

کتابیات

دانشگاہ پنجاب، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور، جلد چہارم، ۱۹۶۹ء☆ظہور احمد اظہر، اقبال کے نجوم ہدایت، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۱ء☆ کریک، ایچ۔اے۔ایل۔ بلال" ترجمہ سلیم گیلانی، مکتبہ علم وعرفان، لاہور، ۱۹۹۹ء☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۷۳ء☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۷۳ء

ظہور الدین احمد

بلوچستان

سرزمین بلوچستان میں اقبال شناسی کی روایت کی نشاندہی قریباً پوری صدی پہلے سے شروع ہوتی ہے۔ بلوچستان میں سیاسی بیداری کے علمبردار، مرد مجاہد، نامور ادیب و شاعر نوابزادہ میر یوسف علی عزیز مگسی (۱۹۰۸ تا ۱۹۳۵ء) علامہ اقبال سے بڑے متاثر تھے۔ میر محمد امین خان کھوسہ علیگ اپنے مضمون "بلوچستان کے اولین انقلابی راہنما" (نصرت) میں لکھتے ہیں:

"اقبال کے کلام میں ایک صحیح آدمی کے صحیح جذبات کے ابھارنے کی پوری طاقت موجود ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ آدمی بھی صحیح ہو اور جذبات بھی صحیح ہوں۔ شکوہ اور جواب شکوہ اور اقبال کی دیگر نظمیں اس نوجوان سردار کی سیاسی راہنما بنیں اور آنا فانا یہ ناز و نعم میں پلا ہوا نوابزادہ اپنی قوم میں سے جہالت اور مفلسی دور کرنے کے خیال سے بلوچستان کے استبدادی حلقہ پر یلغار کرتا ہے"۔ (نصرت، کراچی، جون ۱۹۵۷ء)

یوسف عزیز نے اہل بلوچستان کو ابھارنے کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے۔ کراچی سے مختلف اخبارات (البلوچ، بلوچستان، بلوچستان جدید اور ینگ بلوچستان کے نام سے) جاری کرائے جو یکے بعد دیگرے ضبط ہوئے۔ اپنے علاقے میں فلاح و بہبود کے متعدد کام کیے مثلاً کھیرتر نہر بنوائی۔ ایک قصبے کی بنیاد رکھی اور سکول قائم کیا۔ اس زمانے میں پچاس ہزار روپے کے ذاتی عطیہ سے "جامعہ یوسفیہ عزیزیہ" قائم کی۔ غریبوں کے لیے شفاخانہ اور دارالاقامہ کا انتظام کیا۔ انہوں نے اپنے احباب کو اردو میں بے شمار خطوط تحریر کیے جو نہ صرف ان کی اپنی شخصیت کے آئینہ دار ہیں بلکہ مسلمانوں کے بارے میں اصلاحی تقاضوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ بقول ان کے اسلام کا سماجی فلسفہ یہ ہے کہ انفرادی مفاد اجتماعی مفاد کے تابع ہو (مکاتیب یوسف عزیز مگسی، لاہور، ۱۹۷۸ء)

انہوں نے قید و بند کی صعوبتیں بھی برداشت کیں۔ قید خانے میں پیام مشرق کا مطالعہ کرتے رہے۔ اس نسخے پر بعض مقامات پر اپنے خیالات کا بھی اندراج کیا (علامہ اقبال اور بلوچستان، ۴۴ تا ۴۶)۔

یوسف عزیز کی شاعری کے ذریعے ہم بلوچستان کے سیاسی شعور کا اس وقت کے ہندوستان کے اس بھرپور سیاسی شعور سے رشتہ پیوست ہوتے دیکھتے ہیں جس کا اردو میں علامہ اقبال، مولانا ظفر علی خان اور دوسرے ان گنت چھوٹے بڑے شاعروں کے واسطے سے اظہار ہو رہا تھا اور جس کی بنا پر اردو ہندوستان کی تحریک آزادی کی اور آگے چل کر تحریک پاکستان کی زبان بن گئی۔

میر یوسف عزیز مگسی کچھ عرصہ (۱۹۲۳۔۱۹۲۷) پنجاب کی سیاسی اور انقلابی فضا میں بھی رہے تھے کیونکہ ان کے والد محترم میر قیصر خان مگسی کو انگریزوں نے ملتان جلاوطن کر دیا تھا۔ اور وہ وہیں دفن ہیں۔ میر یوسف عزیز ان کے ہمراہ ملتان میں رہے۔

عارف سیمابی سیالکوٹی نے لکھا ہے (قائداعظم اور بلوچستان، ماہ نو، اسلام آباد نومبر دسمبر ۱۹۷۶ء ص ۲۳۵) کہ مئی ۱۹۳۵ء کے تباہ و برباد کرنے والے زلزلے سے پہلے بلوچستان میں "انقلاب زندہ باد" وغیرہ قسم کا کوئی نعرہ یا فقرہ تک زبان سے ادا نہ کیا جا سکتا تھا۔ قانون کی سختی اور عام لوگوں کی مجبوری کا اندازہ اس ایک چھوٹے سے واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک دفعہ یوم النبی ﷺ کے مبارک موقع پر نعتیہ مشاعرے میں ایک شاعر نے جو علامہ اقبال سے بڑے متاثر تھے، اپنی نعت میں انقلاب کا لفظ نظم کر دیا۔ دوسرے روز اس شاعر کو پولیس کے دفتر میں اس خطرناک لفظ کے معنی سمجھانے پڑے۔ اس لفظ کے استعمال کا موقع محل بتانا پڑا۔ اپنی صفائی پیش کرنا پڑی۔ پھر بھی کوئٹہ کے ایک خان بہادر صاحب کی سفارش پر اس بیچارے کا چھٹکارا ہوا۔ ورنہ شاید ملازمت سے ہاتھ دھونے پڑتے۔

کوئٹہ میں ۱۹۳۵ء کے قیامت خیز زلزلہ کے بعد لاہور میں جو ریلیف کمیٹی قائم ہوئی تھی۔ اس میں علامہ اقبال نے بنیادی کردار ادا کیا (روزنامہ انقلاب، لاہور، ۹ جون ۱۹۳۵ء)

خواجہ عبدالحمید عرفانی جنہوں نے ایران میں علامہ اقبال کو متعارف کرانے کے لیے گرانقدر اور ناقابل فراموش خدمات سرانجام دیں ،مئی ۱۹۳۱ء میں محکمہ تعلیم بلوچستان سے بحیثیت سنیئر ٹیچر وابستہ ہوئے ۔ آپ کو شروع ہی سے علامہ اقبال کے کلام سے گہرا لگاؤ تھا۔ ڈاکٹر غلام سرور سابق صدر شعبہ فارسی کراچی یونیورسٹی کا کہنا ہے (اقبال ایرانیوں کی نظر میں ،مؤلفہ خواجہ عبدالحمید عرفانی ، کراچی ۱۹۵۷ء) کہ ۱۹۳۳ء میں عرفانی ، علامہ اقبال کی اسرار و رموز چکوائی ہائی سکول کے بزم اقبال کے جلسوں میں اپنی مخصوص لے میں ہمیں سنایا کرتے تھے ۔

بلوچستان میں اقبال شناسوں میں ایک نمایاں مقام رکھنے والے چودھری عطا محمد (۱۹۰۵ـ۱۹۷۴ء) سابق پرنسپل گورنمنٹ کالج کوئٹہ اور ناظم تعلیمات بلوچستان اکثر کہا کرتے تھے کہ خواجہ عبدالحمید عرفانی ''فنافی الاقبال'' ہیں اور اس طرح اقبال کے کلام سے لگاؤ پیدا کرتے ہیں کہ استاد ہوں یا شاگرد بھی اقبال کے کلام کا اشتیاق سے مطالعہ کرنے لگتے ہیں یہ بہت بڑی خوبی ہے۔

خواجہ عبدالحمید عرفانی کی تحریر کے مطابق کوئٹہ میں مقیم چند اہل علم و ادب دوستوں (ملک محمد شاذ ، خواجہ مسعود ، منشی فضل کریم ، سید اکبر حسین رضوی ، سید اعجاز حسین رضوی ، لطیف خلیلی ، تحریک پاکستان کے معروف شاعر بشیر فاروقی ، نیک محمد عاطفی ، بلوچستان کے ''حالی'' اور ''حسان'' صوفی نثار احمد محشر رسول نگری اور دس بارہ برس بعد آنے والے قادر الکلام شاعر سید آغا صادق حسین) کے تعاون سے ۱۹۳۱ء سے قائم شدہ بزم اقبال ، اردو اور فارسی زبان کی خاص طور پر علامہ اقبال کے اردو اور فارسی کلام کی ترویج اور تبلیغ کی خدمت انجام دیتی رہی۔

خواجہ عبدالحمید عرفانی نے تاحد مقدور اپنے پٹھان اور بلوچ شاگردوں میں اقبال کے اردو اور فارسی کلام کو مقبول بنانے کی کوشش کی ۔ آپ ہی نے بلوچستان سے اقبال شناسی کی روایت ایران پہنچائی ۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر عرفانی کی متعدد تالیفات تہران اور کراچی سے شائع ہوئیں جو پاکستان و ایران کے مستحکم روابط کا باعث بنیں ۔ ڈاکٹر عرفانی پہلے شخص ہیں جنہیں حکومت ایران نے بزرگ ترین اعزازات سے نوازا اور حکومت پاکستان نے بھی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے ان کی قدر افزائی کی ۔

علامہ اقبال ۱۹۰۳ء میں پہلی بار بلوچستان میں بمقام فورٹ سنڈیمن (ژوب) تشریف لائے تھے ۔ آپ نے ڈیرہ اسمٰعیل خاں سے دربن ، سنل کوٹ ، تنگی سر اور مانی خواہ ہوتے ہوئے براستہ داناسر (دانے کا سرا ، پہاڑ کی چوٹی ، ۱۱۰ میل کا فاصلہ ، درہ میں سے اونٹوں کے قافلے کے ساتھ) فورٹ سنڈیمن (ژوب) تک سفر کیا تھا جہاں آپ کے بھائی صاحب ایک مصیبت میں گرفتار تھے ۔ اس کی تفصیل علامہ اقبال اور بلوچستان میں ملاحظہ کیجیے ۔

کمال الدین احمد نے ''صحافت وادی بولان'' ص ۳۹ میں لکھا ہے کہ علامہ اقبال ۱۹۲۷ء اور ۱۹۲۹ء میں دو مرتبہ کوئٹہ تشریف لائے ۔ آپ بسنت سنگھ لین میں بابو عبدالحق اور فضل الٰہی کے ہاں ٹھہرے ۔ اول الذکر زبردست ویٹ لیفٹر تھے اور گھوڑا اٹھایا کرتے تھے اور فضل الٰہی جن کا یہاں پہلا موٹروں کی مرمت کا کارخانہ قائم تھا ۔ یہ دونوں علامہ اقبال کے عزیز تھے ۔ علامہ کا قیام یہاں صرف تین یا چار دن رہا ۔

۱۹۳۳ء میں نادر شاہ کی دعوت پر علامہ ڈاکٹر محمد اقبال ، علامہ سید سلیمان ندوی اور ڈاکٹر سر راس مسعود کابل (افغانستان) تشریف لے گئے تھے ۔ چار روز کے بعد نومبر ۱۹۳۳ء کو بذریعہ چمن کوئٹہ واپس آئے تھے ۔ چمن میں شہر کے دروازے پر ہی مسلمانوں نے ان کا استقبال کیا اور ایک ریستوران میں پذیرائی کی ۔ اہالیان شہر کا تقاضا تھا کہ علامہ اقبال اور سید سلیمان ندوی ایک شب چمن میں قیام کریں اور مسلمانوں کو اپنے ارشادات سے نوازیں لیکن ان حضرات نے معذرت کی ۔

چمن سے کوئٹہ آتے ہوئے علامہ اقبال نے بتایا تھا کہ طالب علمی کے زمانے میں ان کے والد محترم نے کہا تھا: ''جب تک تم یہ نہ سمجھو کہ قرآن تمہارے قلب پر بھی اسی طرح اترا ہے جیسے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب اقدس پر نازل ہوا تھا ، تلاوت کا مزہ نہیں'' ۔ اقبال نے والد سے پوچھا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ فرمایا کہ جب بی ۔ اے پاس کرلو گے تو بتاؤں گا ۔ آپ نے جب بی ۔ اے پاس کرلیا تو ان کے والد محترم نے ان کو کچھ طریقے اور دعائیں تلقین کیں اور نوجوان بیٹے سے عہد لیا کہ وہ ہمیشہ اپنی زبان و قلم سے ملت محمدی ﷺ کی خدمت بجالاتا رہے گا ۔

اس سفر میں علامہ اقبال کے ایک رفیق غلام رسول خاں بیرسٹر بھی ہمراہ تھے ۔ سب صاحبان مغرب اور عشا کے درمیاں کوئٹہ پہنچے اور یہاں کے ڈاک بنگلے میں قیام کیا ۔ کوئٹہ میں اس وقت خاصی سردی تھی ۔

بستر اور سامان لاری کے ذریعے رات کے دس بجے پہنچا اور سب نے شکر کیا۔ سب نے کھانا ڈاک بنگلے کے ڈائننگ روم میں کھایا۔ کھانا انگریزی تھا مگر بہت معمولی اور بہت خراب پکا ہوا تھا۔ ناچار روٹی اور مکھن پر گذارہ کیا۔

اگلے روز صبح سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود باہر گئے تو خفیہ پولیس کے انسپکٹر نے جو کلاہ و دستار، کوٹ اور شلوار پہنے ہوئے تھا، پوچھ گچھ کی۔ ۱۰ بجے کے قریب سب لوگ ڈاک بنگلہ سے چل کر ریلوے اسٹیشن آئے۔ انسپکٹر موصوف موجود تھے۔ انہوں نے اسباب کے اتروانے اور ٹکٹ لینے میں مدد فرمائی، گیارہ بجے کے قریب گاڑی آئی اور سب صاحبان آرام سے سوار ہو کر روانہ ہوئے۔ ملتان تک سید سلیمان ندوی اور اقبال کا ساتھ رہا۔ سید سلیمان ندوی ملتان ٹھہر گئے۔ اور علامہ اسی روز رات کو اپنے گھر پہنچ گئے (سیر افغانستان، ۱۷۸ تا ۱۸۴، ۲۰۲، ۲۰۳) (زندہ رود، جلد سوم، ص ۵۲۷، ۵۲۸)

میر عبدالعزیز کرد کا شمار بلوچستان کی تحریک آزادی کے چند ممتاز رہنماؤں میں ہوتا ہے۔ وہ قلات نیشنل پارٹی مستونگ کے صدر رہے۔ انہوں نے ۱۹۳۳ء میں حضرت علامہ اقبال سے بلوچستان کے مسائل کے بارے میں استفسار کیا۔ ان کے ہمراہ ان کے ایک رفیق شہود شاعر و ادیب اور صوفی محمد حسین عنقا بھی تھے۔ انہوں نے اس ملاقات کی تفصیلات اپنے مضمون "قطب عالم، عارف ہند حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ" مطبوعہ روزنامہ 'احسان' لاہور اقبال نمبر مئی ۱۹۳۸ء میں بیان کیں۔

دوران گفتگو حضرت علامہ نے متعدد مشورے دیئے۔ ان میں ایک مشورہ یہ تھا کہ مغرب سے آئی ہوئی اصلاحات سے بیمار قوموں کو شفا حاصل نہیں ہوسکتی۔ اس لیے آپ شریعت اسلامیہ کی طرف رجوع کریں۔ میر عبدالعزیز کرد نے آخر میں عرض کیا: "ڈاکٹر صاحب، آپ کی تعلیمات نے ملت اسلامیہ میں نئی روح پھونک دی ہے۔ آپ نے ہم کو جگایا ہے۔ لیکن ہم سب کو آپ سے یہ شکایت ضرور ہے کہ عملی طور پر آپ نے کوئی کام نہیں کیا"۔ اس پر حضرت علامہ نے فرمایا: کیا میرا یہ عمل تھوڑا ہے کہ میں نے آپ لوگوں کو ایک گہری نیند سے جگا دیا ہے اور تمہارے سامنے "کردار عمل" کا ایک راستہ تیار کر کے رکھ دیا ہے۔ اب یہ تمہارا کام ہے کہ اس راستہ پر چلو اور پہاڑوں کی چوٹیوں پر مردانہ وار جہاد کرتے پھرو۔ دنیا میں آج تک کوئی ایسی ہستی پیدا نہیں ہوئی جس نے خود ہی ایک نظریہ قائم کیا ہو اور خود ہی اس پر عمل پیرا ہو کر اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا ہو۔ وہ ہستی صرف ایک ہے جانتے ہو وہ کون ہیں وہ محمد عربی ﷺ ہیں۔

"محمد عربی ﷺ" کے الفاظ اس عارف کامل نے ایک ایسے پرسوز اور دردناک لہجے میں ادا کیے کہ شدت تاثیر سے میری آنکھیں بند ہو گئیں اور جب میں نے آنکھیں کھولیں تو حضرت علامہ اقبال کی نگاہیں ہمارا جائزہ اس طرح سے لے رہی تھیں جس طرح ایک شکاری اپنے شکار پر تیر چھوڑنے کے بعد جائزہ لیتا ہے کہ نشانہ ٹھیک بیٹھا ہے یا نہیں۔ میں نے (میر عبدالعزیز کرد) عرض کیا: "بجا ہے جناب میں قائل ہوگیا ہوں۔ آپ نے ملت اسلامیہ کو بیدار کر کے واقعی بہت بڑا عمل کیا ہے۔ ایک ایسا عمل ہے جس کی نظیر کوئی نہیں"۔

بلوچستان کے ایک عالم باعمل اور درویش باضبط حاجی غلام سرور بارکزئی علامہ اقبال کے عقیدت مندوں اور پرستاروں میں سے تھے۔ اسی عقیدت کیشی کے باعث انہوں نے مستونگ سے لاہور کا سفر کیا تھا۔ وہ علامہ موصوف کو ایک عظیم شاعر اور ایک ولی اللہ مانتے تھے اور ان کی تخلیقات کو "ہست قرآن در زبان اردو و فارسی" سمجھتے تھے۔

حاجی سرور کے "السلام علیکم" کا جواب حضرت علامہ نے مرحبا وعلیکم السلام اے درویش" دیا تھا۔ حاجی سرور نے علامہ اقبال کو ویسا ہی پایا جیسا وہ سمجھتے تھے۔ حاجی سرور نے علامہ صاحب کی خدمت میں عرض کیا کہ آپ قوم کو بیدار کرنے کا پیغام تو دے رہے ہیں لیکن ہندوستان کے تیرہ بخت اور نابینا اس پیغام سے بینا نہ ہو سکیں گے۔ یہ سن کر علامہ اقبال نے فرمایا کہ مجھے یقین ہے کہ میری یہ خفتہ قوم ضرور جاگ اٹھے گی۔ میں دیکھ رہا ہوں کہ میری قوم کا مستقبل درخشاں ہے۔ صرف وقت درکار ہے۔ جب حاجی غلام سرور بارک زئی واپس لوٹے تو علامہ اقبال نے ستر روپے بطور زاد راہ دیئے۔ جتنا انکار کیا اتنا ہی اصرار بڑھا..... حتی کہ حاجی موصوف کو پیسے لینے پڑے (بلوچی دنیا، ملتان، فروری، ۱۹۶۹ء ص ۲۵ تا ۲۸)۔ علامہ اقبال کی مشہور نظم "بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو (ارمغان حجاز، کلیات اقبال اردو، ص ۶۵۷) اہل بلوچستان کی عکاس ہے۔ اس کا بلوچی میں ترجمہ بھی ہوا ہے۔ (بلوچی میں منظوم ترجمے از ملک محمد رمضان بلوچ اور ملک طوقی)۔

ہو تیرے بیاباں کی ہوا تجھ کو گوارا
اس دشت سے بہتر ہے نہ دلی نہ بخارا
جس سمت میں چاہے صفت سیل رواں چل
وادی یہ ہماری ہے وہ صحرا بھی ہمارا
افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا
(کلیات اقبال اردو، ۶۵۷_۶۵۸)

رحیل کوہ، محمد حسن عنقا، کراچی ۱۹۳۴ء میں مذکور ہے کہ ایک نظم مرغ ہوا اور مرغ سرا جو علامہ اقبال کے مکالمہ مابین "مرغ سرا و مرغ ہوا" نظم لکھی گئی دوسری سنٹرل جیل مچھ میں بزبان فورسی علامہ اقبال کی نظم حکمت فرنگ (پیام مشرق) کے جواب میں تحریر کی گئی ذیل میں ان نگارشات کا ذکر کیا جاتا ہے جو علامہ اقبال کے فکروفن سے متعلق بلوچستان میں لکھی گئیں۔

۱۔ پروفیسر شمس الضحی کی پہلی نظم "علامہ اقبال کی خدمت میں" جو کوئٹہ میں تاسیس پاکستان کے بعد لکھی گئی۔اس میں جذبات کی شدت کے ساتھ ساتھ رعنائی بیان کی بلندی وتازگی موجود ہے۔اس میں وہ واقعیت جھلکتی ہے جو اردو شاعری میں عام نہیں (علامہ اقبال اور بلوچستان، ۱۳۹)۔

۲۔ پاکستانی ادب (اس کا ماضی قریب اور اس کی ذمہ داریاں) پروفیسر ایم انور رومان نے مخزن، لاہور، شمارہ جولائی اگست ۱۹۴۹ء مقالہ لکھا اس کے دوسرے حصے میں مصنف نے پاکستانیت کے پیش نظر پاکستانی ادیب وشاعر اور فنکار و دانشور کے سامنے کچھ ٹھوس تجاویز پیش کیں جنہیں پاکستانی ادب کا مقدر بننا ہے۔ان کی تجاویز میں سرفہرست اقبال شناسی ہے۔اقبال شناسی کے لیے وہ باقاعدہ ایک پلان کی ضرورت پر زور دیتے ہیں جیسے۔

ان کے کلام کی تشریح وتوضیح کر کے ان کے مطالب کو عوامی ذہن تک پہنچایا جائے۔

اقبال جامعیت کے لحاظ سے انسائیکلوپیڈیا ہیں، اس لیے دوسرا ضروری قدم علمی وتحقیقی کام ہونا چاہیے۔

۳۔ مثنوی صحیفۂ فطرت از نثار احمد محشر رسول نگری، کوئٹہ، ۱۹۵۷ء طویل نظم مثنوی مولانا روم اور علامہ اقبال کے اسرار ورموز کی طرز پر لکھی گئی ہے۔

۴۔ مسلمانوں کے سیاسی افکار: پروفیسر رشید احمد، لاہور، ۱۹۶۰ء جس میں بلوچستان کے بارے میں لکھنے والے بارہ مسلمان مفکرین کے حالات زندگی، تصانیف، کتب اور سیاسی نظریات کے متعلق مختصر جائزے ہیں۔پروفیسر رشید احمد کے دو اور مضمون بھی شائع ہوئے۔اقبال مجدد عصر، ہمایوں، لاہور اگست، ۱۹۵۱ء لیے گئے اقبال کے سیاسی افکار، ثقافت، لاہور، اکتوبر، ۱۹۵۹ء۔

۵۔ اقبال کا نظریہ اخلاق: پروفیسر سعید احمد رفیق، لاہور، ۱۹۶۰ء ۲۱۴ صفحات، کتاب آٹھ ابواب پر مشتمل ہے جو تصور خودی، عمل کی مثبت اور منفی اقدار ورد اور ملت اور اخلاقیات و مابعد الطبیعیات کے باہمی رشتہ سے متعلق ہیں۔مصنف محض اقبال کے بنیادی اخلاقی نظریات کو واضح کرنے میں ہی کامیاب نہیں ہوئے ہیں بلکہ انہوں نے اقبال کا مسلم مفکرین کے افکار وروایات کا تقابلی مطالعہ بھی پیش کیا ہے۔علاوہ ازیں پروفیسر سعید احمد رفیق کے متعدد مقالات شائع ہوئے ہیں۔انہوں نے یوم اقبال کی متعدد تقاریب میں اور ریڈیو پر اقبال کے فکر اور شعر کے مختلف پہلوؤں پر تقاریر اور مقالات پیش کیے ہیں (علامہ اقبال اور بلوچستان، ص ۱۳۴ تا ۱۳۶)۔بردوش ہوا از پروفیسر آغا صادق، لاہور، ۱۹۶۲ء علامہ اقبال سے متعلق دونشری تقریریں کے عنوان ہیں اقبال ایک فنکار کی حیثیت سے اور اقبال کے نفس سے ہے لالے کی آگ تیز کے عنوان سے، زخم وساز از پروفیسر آغا صادق، کوئٹہ، ۱۹۶۸ء۔یہ علامہ اقبال کی چالیس اردو غزلیات و منظومات پر چالیس تضمینوں کا مجموعہ مع تشریحی فوائد ہے۔آغا صادق نے اقبال کی فورسی منظومات پر بھی تضمینیں لکھی ہیں۔آپ نے اپنے فارسی مجموعہ کلام "شاخ طوبیٰ" (کوئٹہ ۱۹۵۱ء) کا انتساب شاعر مشرق علامہ اقبال کے نام کیا ہے۔

کتابیات:

آغا صادق، بردوش ہوا، لاہور، ۱۹۶۲ء ☆ آغا صادق، شاخ طوبیٰ، کوئٹہ، ۱۹۵۱ء ☆ آغا صادق، زخم و ساز، کوئٹہ ۱۹۶۸ء ☆ انعام الحق کوثر، مرتب، مکاتیب یوسف عزیز

مگسسی، لاہور، ۱۹۷۸ء ☆جاوید اقبال، زندہ رود، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۹ء ☆رشید احمد، اقبال مجدد عصر، مجلہ ھمایوں، لاہور، اگست، ۱۹۵۱ء ☆سعید احمد رفیق، اقبال کا نظریہ اخلاق، لاہور، ۱۹۶۵ء ☆عارف سیمابی سیالکوٹی، قائداعظم اور بلوچستان، ماہ نو، نومبر دسمبر، ۱۹۷۶ء اسلام آباد ☆عبدالحمید عرفانی، اقبال ایرانیوں کی نظر میں، کراچی، ۱۹۵۷ء ☆عبدالحمید عرفانی، اقبال ایران، سیالکوٹ، ۱۹۸۶ء ☆غلام سرور بارک زئی، بلوچی دنیا، ملتان، فروری، ۱۹۶۹ء ☆کمال الدین احمد، صحافت وادی بولان، ☆محمد امین کھوسہ، بلوچستان کے اولین انقلابی رہنما، مطبوعہ نصرت کراچی، شمارہ، جون ۱۹۵۷ء ☆محمد انور رومان، پاکستانی ادب، مخزن لاہور، جولائی، اگست، ۱۹۴۹ء ☆محمد حسین عنقا، قطب عالم، عارف ہند، حضرت علامہ اقبال

انعام الحق کوثر

بندگی نامہ

بندگی نامہ اقبال کی مختصر ترین فارسی مثنوی ہے جو صرف ۱۶۸ اشعار پر مشتمل ہے۔ لیکن اپنی بلاغت اور فنی خوبیوں کے اعتبار سے اقبال کے کسی بھی دوسرے شہ پارے سے کم نہیں۔ اسے بھی اقبال کی شاعری میں وہی مقام حاصل ہے جو ان کی کسی دوسری اہم نظم کو حاصل ہو سکتا ہے۔

بندگی نامہ ۱۹۲۷ء میں زبور عجم کے تتمہ کے طور پر شائع ہوئی۔ یہ بھی اقبال کی دوسری اہم مثنویوں کی طرح مثنوی معنوی کی بحر میں ہے۔ یہ مثنوی چار بڑے عنوانات (ابواب) پر مشتمل ہے۔

بندگی نامہ (تمہید) دربیان فنون لطیفہ غلامان، مذہب غلامان، درفن تعمیر مردان آزاد

دوسرا باب دو ذیلی عنوانات، موسیقی اور مصوری پر مشتمل ہے۔ مثنوی کا آغاز ایک ڈرامائی صورت حال سے ہوتا ہے۔ مہ گیتی فروز نے ایک بار خداوند دو عالم سے کہا۔ مجھے وہ وقت یاد آتا ہے جب روز و شب کی گردش نہیں تھی اور میں وقت کے ضمیر میں سویا ہوا تھا۔ نہ میرے دشت و در آئینہ پوش تھے اور نہ میرے حسن کی کشش سے دریا میں موجوں کا خروش تھا۔ افسوس وجود کی نیرنگی اور افسون طرازی پر۔ افسوس اس چمک دمک اور ذوق نمود پر۔ میں نے سورج سے چمکنا سیکھ لیا اور ایک مردہ خاکدان کو بھی چمکا دیا۔ یہ خاکدان جو منور تو ہے لیکن بافراغ نہیں۔ اس کے چہرے پر غلامی کے داغ ہیں۔ اس کا آدمی یزداں کش اور آدم پرست ہے۔ اے خدا جب سے تو نے مجھے اس عالم آب و گل میں پیدا کیا ہے میں اس کرہ ارضی کے طواف سے خجل ہوں۔ سچ یہ ہے کہ دنیا نور جاں سے واقف نہیں بلکہ یہ دنیا مہر و ماہ کی جلوہ سامانیوں کی مستحق ہی نہیں۔ اس تمہید کے بعد غلامی کے اثرات کا نہایت موثر بیان ہے۔ اس کے بعد علامہ اقبال نے مہ سیم گوں ہی کی زبانی ایک عجیب و غریب جہنم کے منظر کا نقشہ بیان کیا ہے۔

مثنوی کے دوسرے باب کا عنوان ''دربیان فنون لطیفۂ غلامان'' ہے۔ جس میں اقبال نے موسیقی اور مصوری کے حوالے سے غلاموں کے فنون لطیفہ کے معنوی مضمرات سے بحث کی ہے۔ اقبال انحطاط پذیر قوموں کے فنون کو مرگ آموز اور فعال و متحرک قوموں کے فنون کو حیات افروز سمجھتے ہیں۔ اس باب میں اقبال نے مثالی نغمے کی خوبیاں بھی بیان کی ہیں اور مولانا روم کے حوالے سے صورت و معنی کے امتیاز و یگانگت پر بھی ایک مختصر سا استد راک نظم کیا ہے۔ موسیقی کے بعد اس باب میں اقبال نے محکوموں اور غلاموں کی مصوری کی طرف رجوع کیا ہے۔

بندگی نامہ کا تیسرا باب ''مذہب غلامان'' ہے جس میں غلام و محکوم کی مذہبی زندگی کی کچھ جھلکیاں سامنے آتی ہیں۔ بندگی نامہ کا آخری باب ''درفن تعمیر مردان آزاد'' ہے جس میں اقبال نے مسلمانوں کے فن تعمیر کی جمالیاتی روح کو پیش کیا ہے۔ اس میں تاج محل کو گوہر نایاب کہا ہے اور اظہار خیال کیا ہے کہ تاج محل میں گذرا ہوا ایک لمحہ ابد سے پائندہ تر ہے۔

بندگی نامہ مختصر ترین مثنوی ہوتے ہوئے بھی خوبصورت ترین مثنوی ہے۔ اس کے اختصار نے اس میں ایک تیکھا پن پیدا کر دیا ہے۔ اس مثنوی کا سب سے بڑا امتیاز یہ ہے کہ اس میں ھیئت اور بحر کے سوا دنیا کی کسی نظم کی تقلید نہیں کی گئی۔ اس موضوع پر دنیا کی یہ واحد نظم ہے جس میں غلاموں کی نفسیات کے تمدنی مضمرات کو خوبصورت شاعرانہ تعبیرات کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

کتابیات

محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء

اسلم انصاری

بوصیری

ابو عبداللہ شرف الدین بن سعید الضہاجی المعروف (عربی شاعر و صوفی)۔ ان کے والد بوصیـــــر (مصر) کے رہنے والے تھے۔ بوصیری یکم شوال ۶۰۸ھ بمطابق ۷ مارچ ۱۲۱۲ء کو بوصیر کے مقام پر پیدا ہوئے۔ اگرچہ جلال الدین سیوطی اور مقریزی اور ابن شاکر نے اختلاف بھی کیا ہے (مطالعہ تلمیحات، ۳۰۲) بوصیری کو شعر و شاعری اور تصوف سے گہرا تعلق تھا۔ انجیل اور تورات کا مطالعہ کیا تھا اور یہود و نصاریٰ سے مناظرے کرتے تھے۔ سیرت سے خاص شغف تھا۔ ان کو حج کعبہ بھی نصیب ہوا۔ ان کی شاعری محسنات شعری سے مزین تھی۔ ان کے قصائد کا بڑا چرچا تھا۔ کعب بن زہیر کے مقابل بھی قصائد لکھے۔ ان کا سب سے مشہور قصیدہ بردہ مشہور ہے۔ جو ۱۶۲ اشعار پر محیط ہے اس کا اصل نام الکواکب الدریہ فی مدح خیر البریہ ہے۔ بردہ کے معنی چادر ہے۔ اس کے متعلق یہ حکایت مشہور ہے کہ بوصیری فالج میں مبتلا ہو کر معذور ہو گئے۔ اور عجز و الحاح سے دعائیں مانگتے رہے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی مدح میں یہ قصیدہ تصنیف کرنا شروع کیا اور مکمل کر کے حضرت رسالتمآب سے صحت یابی کے لیے دعا کی۔ ایک رات نبی کریم ﷺ خواب میں آئے۔ انہوںؐ نے اس کے جسم پر دست شفقت رکھا اور اپنی چادر اس کے جسم پر پھیلا دی۔ صبح اٹھے تو وہ صحت یاب ہو چکے تھے۔ اس طرح یہ نعتیہ قصیدہ، قصیدہ بردہ کے نام سے مشہور ہو گیا۔ دنیا بھر کی زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوا اور شروح لکھی گئیں۔ قصیدہ بردہ کا مطلع یہ ہے۔

امن تذکر جیران بذی سلم
خرجت دمعا جری من مقلته بدم

کیا ذی سلم کے پڑوسیوں کی یاد نہیں
تیرے گوشۂ چشم سے خون کے آنسو بہ رہے تھے

اقبال نے اپنے فارسی کلام میں دو مرتبہ بوصیری کو یاد کیا ہے اور بوصیری کی بجائے بصیری لکھا ہے۔

اے بصیری را ردا بخشندہ‌ای
بربط سلما مرا بخشندہ‌ای

(رموز بیخودی، ۱۶۷)

دوسری مرتبہ مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق کے آخر میں اپنی بیماری کی شفا کے لیے حضور رسالتمآب کی خدمت میں عرض کیا ہے۔

چوں بصیری از تو می خواہم کشود
تا بمن باز آید آں روزے کہ بود

(پس چہ باید کرد، ۵۱/۸۴۷)

اس موقع پر بوصیری کو ردا کی بخشش کے حوالے سے ذوق حق پانے کے لیے درخواست کی ہے۔ دوسرے موقع پر بوصیری کی طرح بیماری سے شفا پانے کی استدعا کی ہے۔

کتابیات

اکبر حسین قریشی، مطالعہ تلمیحات و اشارات اقبـــــــال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔ ۱۹۸۶، ص ۳۰۲-۳۰۳ ☆ پنجاب یونیورسٹی، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۵، لاہور ۱۹۷۱ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۸ء

☆Hitti, Philip K, History of Arabs, Macmillan Education، Hong Kong, Tenth Edition, pp,689-690.

ظہور الدین احمد

بوعلی قلندر

بوعلی قلندر پانی پتی، عالم، فقیر، مجذوب، ابو علی کنیت، شرف الدین نام بن سالار فخر الدین بن سالار حسن بن سالار عزیز آگے نسب امام ابو حنیفہ تک پہنچتا ہے۔ سال ولادت ۶۵۲ھ، سال وفات ۱۳ رمضان ۷۲۴ھ/۱۲۵۴-۱۳۲۴م۔ آپ نے ابتدائی تعلیم دہلی میں حاصل کی۔ بعد

میں قرآن حفظ کیا۔حدیث وفقہ میں مہارت حاصل کی۔بعد درس وتدریس میں مشغول ہوئے۔ایک اندازے کے مطابق چالیس سال دہلی میں قیام رہا اور شاگردوں نے فیض حاصل کیا۔سلاطین دہلی میں سے جلال الدین خلجی(۶۸۹_۶۹۵ھ/۱۲۹۰_۱۲۹۵ء)،علاء الدین خلجی (۶۹۵_۷۱۵ھ / ۱۲۹۵_۱۳۱۵م)اور غیاث الدین تغلق (۷۲۰_۷۲۵ھ/ ۱۳۲۰_۱۳۲۴ء)ان کا بڑا احترام کرتے تھے۔شرف الدین ایک جذبہ باطنی کے زیر اثر درس وتدریس چھوڑ کر پانی پت چلے آئے اور ریاضت ومجاہدات سے فقر ودرویشی کی زندگی شروع کر دی اور نجم الدین غوث الدہر غزنوی کے مرید ہو کر قلندری سلسلے سے وابستہ ہو گئے۔ آخر جذب وسکر کے عالم میں رہنے لگے۔فارسی میں شعر کہنے پر دسترس حاصل تھی۔اپنے سلسلہ تصوف سے متعلق نثر میں بھی خیالات کا اظہار کرتے تھے۔ تذکروں میں ان کی معلومہ تصانیف حسب ذیل ہیں:دیوان فارسی۔مثنوی بوعلی قلندر(کنزالاسرار یا رسالہ عشقیہ)رسالہ عشق۔رباعیات۔رسالہ سلوک۔مکتوبات شرف بہ شاہ اختیار الدین قلندر۔حکم نامہ۔عبدالحق دہلوی کے خیال میں یہ مخترعات عوام میں سے ہے(اخبار الاخیار،۲۳۶) لیکن اس کا ایک قلمی نسخہ کتابخانہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال میں،فہرست مخطوطات فارسی ص،۵۷۰نمبر ۱۱۹پر موجود ہے۔ان کتابوں کے علاوہ مندرجہ ذیل اور کتابوں کا سراغ ملا ہے۔ان کی تفصیل فہرست مشترک نسخہ ہای خطی فارسی پاکستان میں مذکور ہے۔

اسرار العارفین و برہان العاشقین ، ج ۳،ص،۱۲۵۷۔نیاز العاشقین،۲۰ خوابنامہ،منظوم،ج ۷،ص ۳۸۴_معرفت ذات وصفات خدا، ۱۹۵۲۔رسالہ بوعلی قلندر،ص ۱۲۸۰۔سوال و جواب۔مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری،مجموعہ شیرانی۔

علامہ اقبال کے والد مکرم نے ان کی توجہ مثنوی بوعلی قلندر کی طرف مبذول کرائی۔اس کے متعلق علامہ نے عطیہ فیضی کے نام ایک خط مورخہ ۲ جولائی ۱۹۱۱ء میں لکھا:''قبلہ والد صاحب نے فرمائش کی ہے کہ حضرت ابوعلی قلندر کے طرز پر ایک فارسی مثنوی لکھوں۔اس راہ کی مشکلات کے باوجود میں نے کام شروع کر دیا ہے۔تمہید کا بند ملاحظہ ہو۔

نالہ را انداز نو ایجاد کن
بزم را از ہای و ہو آباد کن
آتش استی بزم عالم برفروز
دیگران را ہم ازین آتش بسوز
خندہ را سرمایۂ صد نالہ ساز
اشک خونین را جگر پرکالہ ساز

علامہ اقبال انتہائے فقر کے حصول کے بعد فقیر کی جلالی قوت سے آشنا تھے چنانچہ انہوں نے کہا

باسلاطین درفتد مرد فقیر
از شکوہ بوریا لرزد سریر

قلندران کہ بہ تسخیر آب و گل کوشند
ز شاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند
(زبور عجم،۱۲۱/۵۱۳)

اسی بنا پر انہوں نے بوعلی قلندر کی زندگی کے ایک واقعہ سے متاثر ہو کر مثنوی اسرار خودی میں ایک اثر آفرین طرز میں اس کو منظوم کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے۔ایک دن حضرت بوعلی قلندر کا ایک مرید بازار سے گذر رہا تھا۔ایک طرف سے حاکم کی سواری گذری لیکن وہ متوجہ نہ ہوا اور ادب و تعظیم بجا نہ لایا۔چوبدار نے اس کے سر پر ڈنڈا مارا۔مرید نے حضرت مرشد کے سامنے فریاد کی۔چنانچہ وہ جلال میں آ گئے اور علاء الدین خلجی حکمران دہلی کو خط لکھا:

''علاء الدین شحنہ دہلی را اعلام آنکہ خواجہ سرای یکی از درویشان را رنجانید،عرش الرحمان را بلرزہ آورد۔اگر او را بسزا رسانیدی بسزد،ورنہ بجای تو شحنۂ دیگر بہ دہلی نشانیدہ خواہد شد''۔

آخری تنبیہ علامہ کے الفاظ میں یوں ہے:

''باز گیر این عامل بدگوہرے
ورنہ بخشم ملک تو با دیگرے

(اسرار خودی،۳۶)

بادشاہ یہ خطاب پڑھ کر لرز اٹھا۔ امیر خسرو کو درویش سے معذرت کے لیے سفیر بنا کر بھیجا۔ علامہ نے حضرت بوعلی قلندر کے تعارف میں جو اشعار کہے ہیں، ان سے ان کی نگاہ میں ان کی عظمت عیاں ہے:

آن نوا پیرای گلزار کہن
گفت باما از گل رعنا سخن
خطہ این جنت آتش نژاد
از ہوائے دامنش مینو سواد

(اسرار خودی، ۲۵)

اس شعر میں بوعلی قلندر کے مندرجہ ذیل شعر کی طرف اشارہ ہے۔

مرحبا اے بلبل باغ کہن
از گل رعنا بگو با ما سخن

رموز بیخودی میں علامہ اقبال نے بوعلی قلندر کے ایک بیت کو اپنی مثنوی کا جز بنایا ہے۔

اے شناسای مقام بو علی
جرعہ ای آرم ز جام بوعلی
پشت پا زن تخت کیکاؤس را
سر بدہ از کف مدہ ناموس را

کتابیات

صباح الدین عبدالرحمٰن، بزم صوفیہ نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۷ء ☆ عباداللہ فاروقی، علامہ اقبال اور بوعلی قلندر، مطبوعہ مجلہ اقبال، لاہور، اپریل، ۱۹۶۸ء ☆ عبدالحق دہلوی، اخبار الاخیار، مترجمہ اقبال الدین احمد، دارالاشاعت کراچی، ۱۹۶۳ء ☆ عبدالمجید یزدانی، مقالہ تصوف مطبوعہ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، تیسری جلد، فارسی ادب (اول) پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۷۱ء ☆ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، اردو اکادمی دہلی ۱۹۹۳ء۔

ظہور الدین احمد

بہاولپور

علامہ اقبال کو سابق ریاست بہاول پور اور اس کے امراء سے خاص تعلق خاطر رہا ہے۔ وہ اس ریاست کو اسلامی روایات کی امین اور پنجاب کے مسلمانوں کی امیدوں کا مرکز سمجھتے تھے۔ ان کی تمنا تھی کہ یہ ریاست خوب پھلے پھولے تاکہ اسلام کے فروغ کا یہاں زیادہ سے زیادہ سامان ہو سکے۔

یہ اسی تعلق خاطر کا نتیجہ تھا کہ امرائے بہاول پور بھی علامہ اقبال کی بے حد قدر کرتے تھے اور اکثر معاملات میں امداد و مشورے کے لیے ان سے رجوع کرتے تھے۔ حکیم یوسف حسن مدیر نیرنگ خیال کی روایت کے مطابق:

"قیام پاکستان سے پہلے جب ہندوستان پر انگریز حکمران تھا تو اس کا قاعدہ یہ تھا کہ ریاستوں میں وزیر اعظم خود نامزد کیا کرتا تھا۔ نوابوں اور مہاراجوں کو اس امر کی اجازت نہ تھی کہ وہ اپنی مرضی سے کسی کو وزیر اعظم بنا سکتے۔ چنانچہ ریاست بہاولپور میں جسے وزیر اعظم بنا کر بھیجا گیا تھا وہ نواب صاحب کی منشا کے مطابق نہ تھا۔ آپس میں بنتی نہ تھی۔ ایک دوسرے کی ضد تھے۔ پہلے تو خود نواب صاحب وائسرائے بہادر کو لکھتے رہے کہ موجودہ وزیر اعظم سے میری جان چھڑائی جائے مگر شنوائی نہ ہوئی۔ مجبور ہو کر نواب صاحب نے سوچا کہ میری اس مشکل کو اگر کوئی حل کرا سکتا ہے تو وہ صرف ڈاکٹر اقبال ہیں۔ چنانچہ نواب صاحب کا آدمی علامہ اقبال کے پاس پہنچا۔ ڈاکٹر صاحب نے اس معاملے کو بہ حیثیت بیرسٹر جانچا۔ حامی بھر لی۔ چار ہزار روپے مقدمے کی فیس طے پائی۔

ڈاکٹر صاحب وائسرائے کے پاس پہنچے۔ سیکرٹری کو اپنا کارڈ دیا۔ سیکرٹری نے کہا کہ ہر ملاقاتی اپنا نام رجسٹر میں لکھتا ہے۔ رجسٹر اندر جاتا ہے جسے بلانا ہوتا ہے اسے بلا لیا جاتا ہے، لہٰذا آپ بھی کارڈ دینے کے بجائے رجسٹر میں اپنا نام لکھ دیں۔ اس پر اقبال نے کہا کہ اگر وائسرائے میرے کارڈ پر مجھ سے ملنا نہ چاہیں تو میں واپس چلا جاؤں گا مگر عام لوگوں کی طرح میں اپنا نام نہ لکھوں گا۔ مجبوراً سیکرٹری کو کارڈ ہی لے کر اندر جانا پڑا۔ وائسرائے نے کہا میں ان سے ملوں گا۔ انھیں بٹھایا جائے۔ تھوڑی دیر کے بعد وائسرائے ملاقاتیوں کے کمرے میں آئے۔ پوچھا کیسے آئے۔

آپ نے ریاست بہاولپور میں وزیر اعظم بنا کر بھیجا ہوا ہے اسے تبدیل کر دیں۔ اس لیے کہ اس کا برتاؤ نواب صاحب سے اچھا نہیں۔

"ضابطے کے مطابق نواب صاحب کو اس وزیر اعظم کو قبول کرنا چاہیے۔ کیا سیاست اسی کا نام ہے کہ آپ ایک فرمانروا کے معمولی سے مطالبے کو ہی نہیں مان سکتے جبکہ نواب حکومت برطانیہ کا وفادار دوست ہے۔ پھر مسلمانوں میں بھی اس کی بڑی اہمیت ہے۔ اگر ایسی چھوٹی سی بات بھی نہ مانی گئی تو بڑا انتشار پھیلے گا۔ آپ کا اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی دوسرا وزیر اعظم بنا دیں"۔

وائسرائے کو ایک تو علامہ اقبال کے مرتبہ کا علم تھا۔ دوسرے علامہ نے بات بھی اس ڈھب سے کی تھی کہ وائسرائے کو انکار کرتے نہ بنی۔

حکیم یوسف حسن صاحب نے متذکرہ واقعہ کو بیان کرتے ہوئے کسی ذریعہ کا حوالہ نہیں دیا جس کی وجہ سے اس کی صداقت کلیتہً غیر مشتبہ قرار نہیں دی جاسکتی۔ تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ اقبال اور نواب بہاول پور کے درمیان ایک ایسا رشتہ مودت قائم تھا جو انہیں ہمیشہ ایک دوسرے کے معاملات میں دلچسپی لینے پر آمادہ رکھتا تھا۔ چنانچہ ۱۹۳۳ء کی بات ہے نواب سر صادق محمد خاں خامس یورپ کے دورے پر جانے والے تھے۔ لندن میں بھی قیام کا ارادہ تھا اور یہ خواہش تھی کہ وہاں کے امراء اور مدبرین سے ملاقات کریں۔ اس سلسلے میں انہوں نے اپنے اے۔ ڈی۔ سی سید نذیر علی شاہ صاحب کو علامہ اقبال کی خدمت میں بھیجا تاکہ وہ ان سے لندن کے عمائدین کے نام تعارفی خط لکھوالائیں۔ شاہ صاحب نے جب علامہ اقبال سے نواب صاحب کی اس خواہش کا اظہار کیا تو انہوں نے بخوشی تعارفی خط اپنے ہاتھ سے لکھ کر انہیں دے دیے۔ ان میں سے ایک یہ خط مس فرگوسن کے نام ہے جس میں اظہار مدعا کے بعد یہ لکھا گیا ہے کہ ''ہز ہائنس ہندوستان کی عظیم ریاستوں میں سے ایک عظیم ریاست کے فرمانروا ہیں اور خلفائے بغداد کے خانوادے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ہندوستان کے مسلمانوں میں بیحد عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں''۔

علامہ اقبال کے ریاست کے بعض عمائدین سے بھی تعلقات رہے ہیں، جن میں گاہے بگاہے مکاتیت کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا۔ ایک خط ریاست کے ہوم منسٹر مولوی غلام حسین صاحب کے نام ہے۔ مولوی صاحب نواب بہاولپور کے اتالیق بھی رہے اور ریاست کی تعلیمی سرگرمیوں میں خصوصی دلچسپی لینے کی وجہ سے ریاست کے باہر بھی اچھی شہرت کے مالک تھے۔ بہاولپور کا جامعہ عباسیہ جو اب اسلامی یونیورسٹی میں تبدیل ہو چکا ہے آپ کا ہی یادگار تھا۔ آپ کی خواہش تھی کہ اسے جامعہ ازہر کے نمونے پر قائم کیا جائے اور یہاں عام علوم کے ساتھ ساتھ دینی علوم کی تحصیل کا بطور خاص اہتمام کیا جائے۔ مسلمانوں کی تعلیمی ترقی میں مولوی صاحب کی یہی دلچسپی علامہ اقبال کے ساتھ ان کے تعلقات میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی تھی۔ متذکرہ خط علامہ نے مولوی صاحب کے عید کی مبارکباد کے ٹیلیگرام کے جواب میں لکھا۔ خط کے آخر کا یہ فقرہ کہ، لاہور کی تاریخ میں یہ پہلا موقع تھا کہ عالمگیری مسجد تمام و کمال نمازیوں سے لب ریز ہو گئی۔ بہت سے لوگوں نے مسجد کے باہر نماز ادا کی۔ ایسا ہجوم اس سے پہلے دیکھنے میں نہیں آیا۔ (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۲، ص ۶۹۶) اس دور کی یاد تازہ کرتا ہے جب ملت اسلامیہ غیر ملکی سامراج کا جوا اپنی گردن سے اتارنے کے لئے انگڑائیاں لے رہی تھی۔ اور ہندوستان میں آزادی کی تحریک نے مسلمانوں کو ایک نیا جوش و جذبہ عطا کر دیا تھا۔ علامہ اقبال اس حرارت قومی سے خوش تھے، ان کے نزدیک عالمگیری مسجد میں نماز عید کے موقع پر غیر معمولی اجتماع بھی اس بات کی علامت تھا کہ مسلمان اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لیے اب اٹھ کھڑے ہوئے ہیں اور ان میں دینی جذبہ عود کر آیا ہے۔

مولوی غلام حسین ہوم منسٹر کے بعد ان کے صاحبزادے میجر شمس الدین ریاست کے وزیر تعلیم مقرر ہوئے تو انہوں نے بھی علامہ سے اپنے خاندانی روابط کو قائم رکھا اور ریاست کے تعلیمی امور میں علامہ سے وقتاً فوقتاً مشورے کرتے رہے۔

ایک دفعہ علمائے مصر کا ایک وفد لاہور پہنچا تو علامہ نے فوراً خط لکھ کر میجر شمس الدین صاحب کو متوجہ کیا کہ وہ اعلیٰ حضرت سے کہہ کر اس وفد کو بہاول پور میں مدعو کریں تاکہ وہ ریاست کے کالج کا معائنہ کر سکے۔

چونکہ میجر شمس الدین جامعہ عباسیہ بہاولپور کی توسیع اور ریاست میں تعلیم عامہ کی بعض نئی تجویز کو جن میں کتب اسکیم بھی شامل تھی ترتیب دے رہے تھے، اس لیے علامہ نے ضروری سمجھا کہ ریاستی حکومت مصر کے علما سے جو ہندوستان کے مسلمانوں کے تعلیمی حالات کا معائنہ کرنے یہاں آیا ہے، فائدہ اٹھائے۔

علامہ اقبال ان شعرا میں سے نہ تھے جو امراء و روٴسا سے اس لیے تعلقات بڑھاتے ہیں کہ وہ ان کے لیے مالی منفعت کا موجب ثابت ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ امراء کی قصیدہ خوانی سے بھی انہوں نے اپنا دامن داغدار نہیں کیا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ کی یہ روایت بھی نواب بہاولپور کے ساتھ ان کے تعلقات دلی کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے۔ نواب سر صادق محمد خاں خامس کے والد نواب بہاول خاں جب تخت نشین ہوتے ہیں تو علامہ سے اس موقع پر قصیدہ لکھنے اور شریک دربار ہونے کی فرمائش کرتے ہیں۔ علامہ دربار میں شرکت سے تو معذرت کرتے ہیں البتہ قصیدہ لکھ کر

بھیج دیتے ہیں۔ یہ قصیدہ انھیں دنوں مخزن کے نومبر ۱۹۰۳ء کے شمارے میں سرعبدالقادر کے مندرجہ ذیل نوٹ کے ساتھ شائع ہوتا ہے۔

"ماہ رواں میں چندروز سرزمین بہاول پور نے ایسے دیکھے ہیں جن پر وہ تادیر ناز کرے گی۔ رعایائے بہاولپور کی مخلصانہ دعائیں کامیاب ہوئیں۔ نخل تمنا ہرا ہوا اور شاخ آرزو پھل لائی یعنی حضور پرنور رکن الدولہ نصرت جنگ مخلص الدولہ حافظ الملک ہز ہائینس نواب محمد بہاول خاں پنجم عباسی کو ہز ایکسیلنسی وائسرائے و گورنر جنرل بہادر کشور ہند نے خود اپنے ہاتھوں سے مسند سلطنت پر بٹھایا اور زمام اختیار ان کے ہاتھ میں دی۔ اس خوشی کی تقریب میں جو جشن ریاست میں منایا گیا وہ مدتوں یادگار رہے گا۔ زمین بہاول پور ۲۱ نومبر کی شام کو کثرت چراغاں سے رشک آسماں بن رہی تھی اور سارا شہر ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے ایک سجی ہوئی دلہن۔ ہجوم خلائق ایسا کہ معلوم ہو آبادی گردونواح میں کہیں باقی نہیں رہی۔ سب کھنچ کر بہاولپور میں آ گئی ہے۔ رؤسائے عالی تبار اور راجگان ذی شان کے علاوہ دیگر معزز مہمان جو ہر فرقے اور ہر طبقے کے منتخب لوگوں میں تھے اور ملک کے ہر گوشے سے آئے ہوئے تھے۔ زینت تقریب کو دوبالا کر رہے تھے۔ انگریزی حکام کی بھی ایک معقول تعداد رونق بخش جلسہ تھی۔ اس مبارک تقریب پر شیخ محمد اقبال صاحب ایم اے سے ایک قصیدہ لکھنے کی فرمائش کی گئی تھی، اور انھیں مدعو بھی کیا گیا تھا۔ مگر فرض منصبی سے رخصت نہ ملنے کی وجہ سے وہ جانے سے معذور رہے اور قلت فرصت سے قصیدہ بھی بعد میں مکمل ہوا۔ اس لئے ہم اسے ان ناچیز اوراق کے ذریعہ سے بندگان عالی تک پہنچاتے ہیں۔

صاحبان فن دیکھیں گے کہ قصیدہ کی زمین کس قدر مشکل تھی مگر اس میں کیسے کیسے شعر طبع خداداد کے زور سے شاعر نے نکالے ہیں اور پرانے اور نئے رنگ کو کس خوبی سے ملا دیا ہے۔

اس قصیدے کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں قصیدہ گو شعراء کی عام روش سے ہٹ کر خوشامد یا جلب منفعت کا کوئی پہلو نہیں۔ بلکہ یہ کہہ کر حقیقت آشکار کر دی ہے۔

پاک ہے گرد غرض سے آئینہ اشعار کا
جو فلک رفعت میں ہو لایا ہوں وہ جن کر زمیں

قصیدے کے جواز میں علامہ کا یہ شعر بھی قابل غور ہے:

آستانہ جس کا ہے اس قوم کی امید گاہ
تھی کبھی جس قوم کے آگے جبیں گستر زمیں

وہ جسے قوم کی امیدوں کا مرکز ٹھہراتے ہیں اسے نصیحت بھی کرتے ہیں قصیدے میں یہ ناصحانہ انداز علامہ کا ہی حصہ ہے۔ فرماتے ہیں۔

بادشاہوں کی عبادت ہے رعیت پروری
ہے اسی اخلاص کے سجدئے سے قائم ہر زمیں
ہے مروت کے صدف میں گوہر تسخیر دل
یہ گہر وہ ہے جس پر فدا کشور زمیں
حکمراں مست شراب عیش و عشرت ہو اگر
آسمان کی طرح ہوتی ہے ستم پرور زمیں
عدل ہو مالی اگر اس کا یہی فردوس ہے
ورنہ ہے مٹی کا ڈھیلا خاک کا پیکر زمیں
ہے گل و گلزار محنت کے عرق سے سلطنت
ہو نہ یہ پانی تو پھر سرسبز ہو کیوں کر زمیں

یہ قصیدہ تاریخ نواب بہاول خاں میں بھی درج ہے جو مولوی عزیز الرحمٰن مرحوم کی تالیف ہے۔ نواب بہاولپور کے متعلق یہ شعر بھی علامہ کی طرف منسوب ہے۔

زندہ ہیں تیرے دم سے عرب کی روایتیں
اے یادگار سطوت اسلام زندہ باد

علامہ اقبال سے نواب بہاولپور کی وابستگی کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ جب ۱۹۳۸ء میں انجمن حمایت اسلام نے علامہ کی زندگی میں پہلی بار یوم اقبال منایا تو اس کی صدارت سر صادق محمد خاں خامس نے کی اور خطبہ صدارت بھی پڑھا جس میں علامہ کی قومی خدمات کو زبردست خراج عقیدت پیش کیا۔

علامہ اقبال نے ۱۳ نومبر ۱۹۰۳ء کو نواب محمد بہاول خاں پنجم کی مسند نشینی کے موقع پر ۱۴۸ اشعار پر مشتمل جو قصیدہ اردو میں تہنیت کے لیے پیش کیا، وہ کامل طور پر نقوش اقبال نمبر ۱۹۷۷ میں درج ہے۔

کتابیات:

☆مسعود حسن شہاب، اقبال اور بہاولپور، مطبوعہ مجلہ نقوش، اقبال نمبر، ۱۹۷۷ء

مسعود حسن شہاب

بھرتری ہری

بھرتری ہری اجین (Ujjain) کے شاہی خاندان سے وابستہ تھا۔ وہ وکرم دتیہ کا بڑا بھائی تھا جس نے ۵۶۔۵۷ ق۔م میں بکرمی سنہ ایجاد کیا۔ وہ شاعر، فلسفی اور گرامر دان تھا۔ (میکڈونل Macdonell ۳۴۰۔۳۷۸) اس نے شاہزادگی کے زمانے میں شرنگارا شتکا (Shringara Shatka) کے نام سے قطعات منظوم کیے۔ شرنگارا کے معنی معاملات عشق ہے اور شتکا کے معنی ایک سوشلوک ہیں یعنی (Stanzas) اپنی شہنشاہی کے زمانے میں اخلاقی اور سیاسی معاملات سے متعلق ایک سوشلوک منظوم کیے جن کا نام نی تی شتکا (Niti Shatka) ہے۔ چودہ سالہ حکومت کے بعد جب اسے معلوم ہوا کہ اس کی ملکہ وفادار نہیں ہے جسے وہ دل و جان سے چاہتا تھا تو اس کا دل اچاٹ ہوگیا۔ حکومت کا انتظام چھوٹے بھائی وکرم دتیہ (Vikram Datya) کے سپرد کیا اور جنگل کی راہ لی۔ سوامی گورکش ناتھ (Goraksh Nath) نے اسے یوگا کے اسرار سے آشنا کیا۔ اس عزلت گزینی کی زندگی میں اس نے عرفانی معاملات ویراگیہ شتکا (Vairagya Shatka) کے نام سے ایک سوشلوک منظوم کیے۔

جب اہل یورپ میں سنسکرت زبان وادب سے متعلق تحقیقات شروع ہوئیں تو بھرتری ہری کے حکیمانہ اقوال کا بھی چرچا ہوا۔ چنانچہ مختلف زبانوں میں ان کے تراجم ہوئے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ نی تی شتکا اور ویراگیہ شتکا کا ڈچ زبان میں ترجمہ ہوا، ۱۶۵۱ء۔

۲۔ ۱۶۶۰ء میں انھی دو مجموعوں کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں ہوا۔

۳۔ ۱۸۵۲ء اور ۱۸۷۵ء میں دو اور فرانسیسی تراجم شایع ہوئے۔

۴۔ ۱۸۶۳ء میں یونانی زبان میں ترجمہ ہوا۔

۵۔ متعدد ہندی ترجمے بھی ہوئے۔

۶۔ ۱۸۷۷ء میں کلکتہ سے انگریزی میں پہلا ترجمہ پروفیسر ٹاؤنی (Towney) نے کیا۔

۷۔ ۱۸۸۹ء میں لاہور سے درگا پرشاد نے دوسرا انگریزی ترجمہ کیا

۸۔ ۱۸۹۶ء میں تیسرا انگریزی ترجمہ پروہت گوپی ناتھ نے کیا۔

۹۔ ۱۹۱۱ء میں چوتھا انگریزی ترجمہ کے۔ ایم۔ جوگ لیکار (K.M.Joglekar) نے بمبئی میں کیا۔ بعد میں اور بھی ترجمے ہوئے۔

محمد حسین رضوی کا خیال ہے کہ گوپی ناتھ کا ترجمہ علامہ اقبال کے پیش نظر رہا ہے کیونکہ اقبال نے بال جبریل کے آغاز میں بھرتری ہری کے جس قول کا ترجمہ درج کیا ہے، اس میں مرداں، کا ترجمہ گوپی ناتھ کے انگریزی ترجمہ (Block head) سے لیا گیا ہے۔ حالانکہ ہندی ترجمہ میں دُشٹ پرش کا لفظ ہے جس کا ترجمہ ''برے آدمی'' یا (Wicked person) ہوتا ہے۔ (Centenary papers-91)۔

سلیم شاہد جعفری کا خیال ہے کہ پروفیسر ٹاؤنی کا انگریزی ترجمہ اقبال کے پیش نظر رہا ہے (اقبال شناسی مجلہ ساہیوال، ۱۳۸)۔ لیکن انہوں نے کوئی شہادت پیش نہیں کی۔ علامہ اقبال نے ترجمہ کے ذریعہ بھرتری کا مطالعہ کیا اور بہت متاثر ہوئے۔ وہ اس کے تعارف میں لکھتے ہیں کہ: ''وہ ایک عظیم الشان بادشاہ بھی ہے اور بلند پایہ فقیر بھی۔ اس نے فیاض طبیعت پائی تھی۔ وہ دنیوی زندگی سے بہت کم بہرہ ور ہوا۔ اس نے اپنی عجیب فکر سے چند سطروں میں جہان معنی سمو دیا ہے۔ تعارف کے بعد اس سے سوال کرتے ہیں۔

شعر را سوز از کجا آید بگوی
از خودی یا از خدا آید بگوی

(جاوید نامہ، ۱۷۸)

پھر بھرتری ہری کی زبانی خود جواب دیتے ہیں:

جان ما را لذت اندر جستجو ست
شعر را سوز از مقام آرزو ست

علامہ اقبال ''زندہ رود'' کی حیثیت سے اس سے درخواست

کرتے ہیں کہ وہ سرِ حق کو تلاش کرے۔ جواب میں بھرتری کے کلام کو اپنے اشعار میں ترجمہ کر کے پیش کرتے ہیں۔ ذیل کے دو اقوال فکر اقبال سے ہم آہنگ ہیں:

سجدہ بے ذوقِ عمل خشک و بجائے نرسد
زندگانی ہمہ کردار چہ زیبا و چہ زشت
پیش آئین مکافاتِ عمل سجدہ گزار
زانکہ خیزد ز عمل دوزخ و اعراف و بہشت
کلیات اقبال کتاب، ۷۵۹)

محمد حسین رضوی نے کلام بھرتری ہری سے کچھ اقتباسات پیش کر کے اظہار خیال کیا ہے کہ اقبال نے بھی انہی مطالب کو اپنے رنگ میں منظوم کیا ہے۔ دو مثالیں درج ذیل ہیں۔

1- In prosperity the heart of an ideal man is tender as a lotus, but in adversity the same heart is hard as a mountain rock (Iqbal Centernary Papers,91)

اقبال کا شعر یہ ہے

ہو حلقہ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن
(ضرب کلیم، ۴۵)

2- The providence creates a man who is full of virtues and is a gem of all creatures.Then the same Providence breaks him down in a moment. Alas how unreasonable is the action of the Providence(,Iqbal Centernary Papers,92)

اقبال کا شعر یہ ہے

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا
(بال جبریل، ۶)

کتابیات

سلیم شاہد جعفری، اقبال اور بھرتری ہری، مقالہ مطبوعہ اقبال شناسی اور مجلہ ساہیوال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۹ء ☆ محمد حسین رضوی، اقبال اور بھرتری ہری، (انگریزی) مطبوعہ در (Iqbal's Centenary Papers) پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۲ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۸ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، ایضاً ☆ محمد بشیر، اقبال اور بھرتری ہری، مطبوعہ اقبال شناسی اور نیرنگ خیال، لاہور، ۱۹۳۲ء

☆Keith, A.B. Classical sanskrit literature, calcutta ,1923,☆ Macdonell,Arther.A. History of Sanskrit literature, London,1909

ظہور الدین احمد

بھوپال

سب سے پہلے علامہ اقبال کا بھوپال سے رابطہ ایک مشاعرے میں شرکت سے ہوا جو ۱۸ اگست ۱۹۱۰ء میں بھوپال میں منعقد ہوا۔ سیکرٹری مشاعرہ نے اقبال کے تعارف میں لکھا: ''اقبال، پروفیسر ڈاکٹر شیخ محمد اقبال صاحب ایم اے۔ پی ایچ۔ ڈی بیرسٹرایٹ لاء اور پنجاب کے قابل فخر انشا پردازوں میں سے ہیں اور تعلیم یافتہ سوسائٹی کے مایہ ناز فرزند ہیں۔ ۱۹۲۱ء میں علامہ اقبال دومرتبہ بھوپال گئے۔ غرض وغایت راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں ہندوستان کا نقطہ نظر پیش کرنے کے لیے صلاح مشورہ تھا۔ اس سلسلے میں نواب حمید اللہ خان سے ملاقات ہوئی۔ ایک مرتبہ مئی ۱۹۳۱ء اور دوسری مرتبہ شاید ستمبر ۱۹۳۱ء میں بھوپال جانا ہوا۔ بھوپال کا اجلاس یا کانفرنس میں شرکت کا بڑا مقصد مسلم اتحاد کو مستحکم کرنا اور جداگانہ اور مخلوط طریق انتخاب کے سلسلے میں کسی متفقہ فیصلے پر پہنچنا تھا

نواب بھوپال اور راس مسعود کی خواہش پر علامہ اقبال بجلی کے ذریعے نقرس کا علاج کرانے کے لیے تین مرتبہ بھوپال گئے۔

۱۔ ۳ جنوری ۱۹۳۵ء تا ۷ مارچ ۱۹۳۵ء

۲۔ ۱۷ جولائی ۱۹۳۵ء تا ۲۸ اگست ۱۹۳۵ء

۳۔ ۲ مارچ ۱۹۳۶ء تا ۱۸ اپریل ۱۹۳۶ء

علامہ اقبال سر راس مسعود کی کوشش اور اصرار پر بھوپال جانے پر آمادہ ہوئے۔ وہ حیدر آباد دکن میں ناظم تعلیمات تھے۔ علامہ اقبال ۱۹۲۹ء میں توسیعی لیکچروں کے سلسلے میں وہاں گئے تو ان سے رابطہ ہوا۔ پھر ۱۹۳۳ء میں ان کے ہمراہ افغانستان گئے تو اور رشتہ محکم ہوا۔ حمیدیہ ہسپتال میں ان کا علاج ہوتا رہا۔ ریاض منزل (دولت کدہ راس مسعود) میں قیام تھا۔ ضرب کلیم کی سات نظمیں وہیں لکھی گئیں۔ علامہ اقبال کی رفیقہ حیات (جاوید کی والدہ) ۲۳ مئی ۱۹۳۵ء کو انتقال کر گئیں۔ اپنی علالت اور مالی پریشانیوں کی وجہ سے غیر مطمئن تھے۔ سر راس مسعود کی کوششوں سے نواب بھوپال کی طرف سے پانچ سو روپے کا وظیفہ مقرر ہوا تا کہ وہ تعلیمات قرآنی کی تشریح اور ترجمانی کے پروگرام پر اطمینان سے عمل کر سکیں۔

علامہ اقبال دوسری مرتبہ ۱۷ جولائی ۱۹۳۵ء کو بھوپال گئے اور شیش محل میں ٹھہرے۔ آرام وسکون میسر ہوا۔ نواب صاحب اور راس مسعود کی توجہ اور رفاقت اور علاج سے صحت بھی اچھی ہوئی۔ ڈاکٹر عبدالباسط خصوصی معالج تھے۔ بھوپال میں موجود علماو شعراء ان کے پاس حاضر ہوتے اور علمی و ادبی مجالس جمتی رہتیں۔ اس سفر میں جاوید اقبال اور علی بخش بھی ہمراہ تھے۔

تیسری مرتبہ علامہ اقبال ۲ مارچ سے ۸ اپریل ۱۹۳۶ء تک بھوپال میں رہے۔ علاج کا تیسرا کورس شروع ہوا اور عام صحت نسبتاً بہتر ہوئی۔ اسی عرصہ قیام میں ضرب کلیم مکمل ہوئی اور نواب بھوپال کے نام منتسب ہوئی اور اگست ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ علامہ اقبال نے آٹھ مطلا جلدیں بھوپال ارسال کیں۔

علامہ اقبال کے مخلص دوست اور محسن سر راس مسعود ۳۰ جولائی ۱۹۳۷ء کو فوت ہوئے۔ اقبال کو سخت رنج اور دکھ ہوا۔ انہوں نے کتبہ مزار لکھا اور مرثیہ بھی جو ان کی لازوال محبت کا آئینہ دار ہے۔

بھوپال میں اقبال سے متعلق تصنیف وتالیف کا کام:

۔ محمد احمد سبزواری مقالہ مفصل لکھا۔ جو علامہ اقبال کی ادبی محفلوں کا ترجمان بھی ہے (اقبال اور بھوپال، ۲۸۱۔۱۸۷)

۔ عبدالقوی دسنوی۔ کتابچہ جس میں بھوپال میں اقبال کے نیاز مندوں کا ذکر ہے۔

۔ ڈاکٹر سید محمد یوسف۔ اقبال کے افکار و نظریات پر مندرجہ ذیل مضامین لکھے ہیں:

اردو۔ (۱) عقل و عشق (۲) اقبال کے کلام میں روایت و جدت (۳) اقبال اور عبدالرحمٰن الداخل (۴) مسجد قرطبہ کا مرکزی خیال (۵) اقبال اور شعر (۶) اقبال کی سیاسی بصیرت (۷) جمالیات سے متعلق اقبال کے افکار۔

عربی: (۱) فلسفہ اقبال (۲) آراء اقبال عن المرأۃ وطبیعتھا فی الحیاۃ (۳) الاملة فی رأی اقبال (۴) پیام مشرق نقد (۵) ضرب کلیم (نقد)

انگریزی: Studies in Islamic History & Culture

A study of Iqbal's views on time

ڈاکٹر حنیف فوق: اقبال کی ادبی شخصیت مطبوعہ نگار لکھنؤ۔ ۲۔ اقبال مطبوعہ افکار۔ کراچی۔ ۳۔ اقبال اور جمہوریت۔

۵۔ Internationalism in Iqbal's Poetry.

Iqbal and the Heritage of Western Thought

اختر جمال: مضمون لکھا جس میں بھوپال میں علامہ اقبال کا اثرات پر روشنی پڑتی ہے (اقبال اور بھوپال، ۳۳۔۳۴)

ہفت روزہ ندیم میں مطبوعہ مقالات:

۱۔ اقبال کا نظریہ شاعری از مائل نقوی، ۱۵ جنوری ۱۹۳۷ء

۲۔ شاعر مشرق علامہ اقبال، از محمود الحسن صدیقی، ۱۵ اپریل ۱۹۳۸ء

۳۔ علامہ اقبال کی یاد میں، از ممنون حسن خان، ۲۴ مئی ۱۹۳۸ء

۵۔ اقبال کی تعلیم، از ڈاکٹر سید ظفر الحسن، یکم جولائی ۱۹۳۸ء

شاغل فخری: تصورات اقبال، اگست ۱۹۳۵ء نفیس اکیڈمی، حیدر آباد دکن سے شائع ہوئی۔ محمد امین زبیری: خدوخال اقبال، ۱۹۵۹ء

کتابیات

اقبال کی تعلیم، از ڈاکٹر سید ظفر الحسن، یکم جولائی ۱۹۳۸ء ☆ اخلاق اثر، اقبال اور شیش محل، بھوپال ☆ اخلاق اثر، اقبال نامے، بھوپال ☆ اخلاق اثر، ممنون حسن اور اقبال (بھوپال) ☆ صہبا لکھنوی، اقبال اور بھوپال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۳ء

صہبا لکھنوی/ظہور الدین احمد

بیخودی

اقبال کے حکیمانہ اور دینی تصورات کا فقط ایک پہلو اسرارِ خودی میں پیش ہوا تھا۔ اس کی تکمیل کے لیے دوسرے پہلو کو پیش کرنا لازمی تھا۔ رموزِ بے خودی، اسرارِ خودی کا تکملہ ہے۔ اقبال کے نظریاتِ حیات میں بحیثیت مجموعی ایک توازن موجود ہے۔

بیخودی کی تمہید میں ربطِ فرد و ملت کے متعلق اقبال اپنا زاویۂ نگاہ پیش کرتا ہے۔ یہ مسئلہ نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات اور معاشیات کا اہم ترین مسئلہ ہے۔ اس مسئلے کے متعلق اختلاف زندگی کے تمام شعبوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔ فرد کو ایک ایٹم سمجھ کر جو نفسیات لکھی گئی وہ حقیقتِ حیات سے بہت دور ہو گئی۔ سادہ اخلاقی تصورات بھی اس کے لیے ناقابلِ فہم ہو گئے اور ہابز جیسے اخلاقیات پر ضخیم تصنیف کرنے والے فلسفی آخر میں یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ کیوں ایک فرد اپنی ذاتی مسرت کو دوسروں کے لیے قربان کرے۔ کانٹ کی اخلاقیات بھی آخر میں بے بنیاد ہو گئی اور اس نے اس عقیدے کا سہارا لیا کہ اگر تلافی کرنے والے خدا اور حیات بعد الموت کا عقیدہ نہ ہو تو فرد کی فرض شناسی اور جماعت کی اغراض کے لیے اس کی ذاتی سعادت و مسرت کی قربانی کی کوئی عقلی تاسیس ممکن نہیں۔ جرمن فلسفی شیر نر اور نطشے (Neitzsche) کی طرح بعض حکماء نے فرد کو مطلق العنان کرنے کی تلقین کی تاکہ جماعت کے حدود و قیود اور اوامر و نواہی اس کی شخصیت کے بے روک ارتقا میں خلل انداز نہ ہوں۔ دوسری طرف ہیگل جیسے فلاسفہ نے جماعت اور مملکت کو معبود بنا دیا اور فرد کی انفرادیت وہاں ایک بے حقیقت سا مظہر رہ گئی۔ اس کا اثر معاشیات و سیاسیات پر بہت گہرا پڑا۔ کارل مارکس نے اپنے فلسفے کا ڈھانچا ہیگل سے اخذ کیا اور اس کا عملی نتیجہ وہ اشتراکیت ہے جہاں فرد کی آزادیٔ ضمیر اور آزادیٔ عمل ایک گناہِ کبیرہ ہے۔ مغرب میں حقوق طلبی کے جوش و خروش میں فرد نے جماعت کو اپنا حریف سمجھا۔ رفتہ رفتہ وہ مذہب سے بھی برگشتہ ہو گیا جو فرد کو جماعت کے ساتھ وابستہ رکھنا چاہتا تھا۔ یہ تمام کشاکش افراط و تفریط کا نتیجہ تھی۔

اسلام اعتدال اور توازن کا نام ہے۔ ادیان میں فرد و ملت کے ربط کا مسئلہ عمدہ طور پر اسلام نے حل کیا تھا۔ اسلام فرد کے نفسیات کے کسی پہلو کو جماعت کے مفاد سے الگ نہیں کرتا۔ اس کی تمام عبادات میں اجتماعی عنصر بہت نمایاں ہیں۔ نماز ہو یا روزہ، حج ہو یا زکوۃ، سب میں فرد جماعت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کے باوجود اسلام نے بڑے زور و شور سے آزادیٔ ضمیر کی تلقین کی اور کہا کہ دین، جس میں عقیدہ اور طریقِ زندگی شامل ہے کسی جبر کو گوارا نہیں کرتا۔ جو چیز اختیار سے قبول نہیں کی گئی اس کی کچھ قدر و قیمت نہیں۔ رہبانی مذاہب میں اخلاق اور روحانیت انفرادی رہ گئے تھے۔ ایک طرف خدا اور دوسری طرف فرد جو غار میں یا صحرا میں جماعت سے بے نیاز ہو کر خدا کا قرب حاصل کر سکتا ہے۔

اقبال کے ہاں، ربطِ فرد و ملت، کا نظریہ اسی اسلامی زاویۂ نگاہ سے اخذ کردہ ہے۔ جماعت کے ساتھ تمام نفسیاتی روابط کو ساقط کر کے اگر نفسِ انسانی کی باقی ماندہ حیثیت کو دیکھیں تو وہ صفر رہ جاتی ہے۔ اسی وجہ سے اقبال نے بہت پہلے کہا تھا کہ "وجودِ افراد کا مجازی" ہے یعنی فرد کی جماعت سے ربط کے بغیر کوئی حیثیت نہیں۔ لیکن جماعت کا یہ ہمہ گیر رابطہ انسان کی انفرادی خودی کو سوخت نہیں کرتا، بلکہ اس کی پرورش کرتا ہے۔ ہر شاخ اور ہر پتے کی اپنی بھی ایک مخصوص حیثیت ہے، لیکن شجر سے منقطع ہو کر نہ شاخ میں روئیدگی رہ سکتی ہے اور نہ پتا سرسبز رہ سکتا ہے:

پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ

(کلیاتِ اقبال اردو، ۲۴۹)

تمام نوعِ انسانی کی وحدت کی تعلیم قرآن میں موجود تھی کہ سب انسان ایک نفسِ واحدہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ گویا تمام نوعِ انسانی ایک جسم ہے اور مختلف افراد اس کے اعضا ہیں۔ جماعت کے ساتھ ہی ربط رکھنے سے ہر عضو میں زندگی اور قوت ہے۔ فرد و جماعت کے ربط کی اس سے بہتر مثال ڈھونڈنا مشکل ہے۔ علامہ اقبال بھی اسی تصور سے آغاز کرتے ہیں:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است
جوہرِ او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش
رونقِ ہنگامۂ احرار باش

(کلیاتِ اقبال فارسی، ۸۵)

اس کے بعد انہوں نے ایک حدیث نبوی کے حوالے سے کہا ہے کہ شیطان جماعت سے دور رہتا ہے۔ فرد و قوم ایک دوسرے کا آئینہ ہوتے ہیں۔ فرد و ملت کا احترام و نظام ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے۔ فرد کا جماعت میں گم ہونا خودی کو سوخت کرنا نہیں بلکہ قطرے کا قلزم بننا ہے۔ زندگی کی اقدار کا سرمایہ ملت ہی کے گنجینے میں ہوتا ہے۔ نوع انسان جو کچھ قرون میں بہ دوران ارتقا پیدا کرتی رہی ہے، فرد اس تمام ثروت کا مالک بن جاتا ہے اور انسانیت کے مستقبل کی طرف جماعت ہی قدم بڑھاتی ہے۔ ماضی اور مستقبل اس کی ذات میں ہم آغوش ہیں۔ افراد پیدا ہوتے ہیں اور مرتے رہتے ہیں لیکن جماعت باقی رہتی ہے۔ فرد کے اندر ترقی کی خواہش بھی جذبہ ملی سے پیدا ہوتی ہے اور خیر و شر کا معیار بھی حیات ملی کی پیداوار ہے۔

فرد کے مقاصد خورد و نوش کے علاوہ اور کیا ہو سکتے ہیں۔ فرد کے مضمرات و ممکنات اگر معرض شہود میں آتے ہیں تو محض ملت کے ربط سے۔ نظم و ضبط سے زندگی کو نشو و نما حاصل ہوتی ہے۔ حقیقی آزادی جو معاون حیات و ارتقا ہے، وہ جماعتی پابندیوں ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ جس طرح کہ ندی کے اگر کنارے نہ ہوں جو اس کی روانی کو حدود کے اندر رکھتے ہیں تو وہ ندی ہی نہیں بن سکتی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ تو نے خودی اور بیخودی کے باہمی ربط کو نہیں پہچانا، اسی لیے وہم و گمان میں مبتلا ہو گیا ہے اور ان کو باہم متضاد سمجھنے لگا ہے۔ تیری ذات کے اندر ایک جوہر نور ہے۔ اس نفس واحدہ میں دوئی نہیں۔ لیکن مظاہر حیات میں یہ وحدت من و تو کا امتیاز پیدا کر لیتی ہے۔ اس کی فطرت آزاد خود اپنی تکمیل کے لیے آئین کی زنجیریں بناتی ہے۔ اس جزو کے اندر ہمہ گیر قوت ہے۔ پیکار حیات اس شمشیر کے لیے سنگ فساں ہے:

غرض ہے پیکار زندگی سے کمال پائے ہلال تیرا

(کلیات اقبال، ۱۳۰)

اسی کو خودی کہتے ہیں اور اسی کا نام زندگی ہے۔ جماعت کے اندر گم ہو کر، یعنی بیخودی سے، یہ خودی اپنے آپ کو استوار کرتی ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آئین کے جبر نے اختیار فرد کو سوخت کر دیا ہے، لیکن محبت اسی کا نام ہے کہ محب مجبوب کی ذات سے ہم آہنگ ہو جائے۔

اقبال نے اس نکتے کی وضاحت کی ہے کہ انسان کی فطرت میں یکتائی کا جوہر بھی ہے لیکن اس کی حفاظت انجمن آرائی ہی سے ہوتی ہے۔ افراد خود اپنی تکمیل ذات کے لیے اپنے آپ کو ایک لڑی میں پرو لیتے ہیں۔ پیکار حیات میں ایک دوسرے سے تعاون کی ضرورت پیش آتی ہے۔ افلاک پر نظام انجم بھی جذب باہم سے قائم ہے۔ انسانی افراد بھی اسی آئین سے قیام و ثبات حاصل کرتے ہیں۔ ابتدائی حالت میں انسان جب دشت و جبل میں آوارہ تھے تو زندگی کی قوتیں خوابیدہ تھیں۔ ان کی آرزوئیں محدود تھیں

گوشمال جستجو ناخوردۂ
زخمہ حائے آرزو ناخوردۂ

(کلیات اقبال فارسی، ۸۹)

خون میں گرمی نہیں تھی۔ دیو و پری کے اندیشے سے لرزاں تھے۔ عقل و فکر نے بھی ماحول پر غلبہ حاصل نہ کیا تھا۔ برق و رعد سے خائف تھے۔ خودرو چیزیں کھا کر گذارہ کر لیتے تھے۔ اپنی کوشش سے فطرت سے کچھ نہ حاصل کر سکتے تھے۔ ایک انفعالی کیفیت تھی۔ جو کچھ میسر آ گیا اس پر قناعت کر لی۔ اس حالت میں سے انسان اس وقت نکلا جب کسی جماعت میں ایک مرد صاحب دل پیدا ہوا۔

یہ قرآنی تصور ہے کہ آدمیت کا آغاز نبوت سے ہوا ہے۔ بعض حکما نے کہا ہے کہ ہر علم و فن کا آغاز بھی وحی ہی کی بدولت ہوا۔ ایسا شخص انسانوں کو انتشار سے نکال کر ان میں وحدت پیدا کرتا ہے۔ ''تا دوئی میرد یکی پیدا شود'' ایسے مرد صاحب دل کا انداز نظر بالکل تازہ ہوتا ہے۔ وہ ہر شے کو ایک نئی بصیرت سے دیکھتا ہے اور اس سے نئے نتائج اخذ کرتا ہے۔ اس کے اندر زندگی کی حرارت ہوتی ہے جس کی چنگاریاں بے شمار قلوب میں شعلے پیدا کرتی ہیں۔ اس کی بدولت عقل کو بھی ایک نیا پیرایہ حاصل ہوتا ہے۔ وہ لوگوں کو کھوٹے اور کھرے میں تمیز کرنا سکھاتا ہے۔ وہ زندگی کی اقدار کی نئی تقدیر مرتب کرتا ہے۔ وہی معبودوں کی پرستش سے انسان کو نجات دلاتا ہے۔ مادی فطرت کی قوتوں کا خوف دلوں سے زائل کرتا ہے اور انسان میں یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ تو خدائے خلاق واحد کے سوا کسی کا بندہ نہیں۔ اس کی طفیل انسان ایک جماعت بن جاتے ہیں اور توحید الٰہی وحدت انسانی میں جلوہ گر ہوتی ہے۔

تا سوے یک مدعایش می کشد
حلقہ آئیں بپایش می کشد
نکتہ توحید باز آموزدش
رسم و آئین نیاز آموزدش

(کلیات اقبال فارسی، ۹۰)

اس قسم کے توحید آموز اور وحدت آفریں تلمیذ الرحمان کو اسلامی اصطلاح میں نبی کہتے ہیں۔ از آدم تا ایں دم نوع انسان نے جو ترقی کی ہے اور انسان کی بصیرت اور قوت میں جو اضافے ہوئے ہیں، سب کا سرچشمہ نبوت ہی ہے۔

اس کے بعد ''ارکان اساسی ملیہ اسلامیہ'' کے عنوان کے تحت رکن اول توحید کی شرح ہے۔ انسانی عقل ابتدائی کوششوں میں اپنے ماحول میں اشیا و حوادث کا فرداً فرداً ادراک کر کے ان کے ساتھ کوئی ہنگامی توافق پیدا کرتی رہی۔ ابھی تک ایسا شعور پیدا نہ ہوا تھا جو مظاہر کی گونا گونی اور کثرت کو کسی وحدت میں منسلک کر سکے۔ عقل کا پہلا ارتقائی قدم توحید کی بدولت اٹھا، ورنہ عقل کے لیے خود اپنا مقصود واضح نہ تھا۔ فطرت کی تسخیر فہم فطرت کے ساتھ وابستہ ہے اور اسی فہم کا کام حوادث کی کثرت میں آئین کی وحدت تلاش کرنا ہے:

در جہان کیف و کم گردید عقل
پے بہ منزل برد از توحید عقل
ورنہ این بے چارہ را منزل کجاست
کشتی ادراک را ساحل کجاست

(کلیات اقبال فارسی، ۹۱)

کم فہم لوگ دین اور دانش کو الگ الگ بلکہ متضاد چیزیں سمجھتے ہیں۔ اگر نکتہ توحید ان کی سمجھ میں آ جائے تو ان پر یہ حقیقت منکشف ہو کہ توحید کی پیدا کردہ وحدت کوشی ہی دین اور حکمت دونوں کا سرچشمہ ہے اور تمام قسم کی قوتیں اسی سے پیدا ہوتی ہیں:

دین ازو، حکمت ازو، آئیں ازو
زور ازو، قوت ازو، تمکیں ازو

(کلیات اقبال فارسی، ۹۱)

کلمہ توحید ہی ملت بیضا کے تن میں بطور جان ہے۔ یہی عقیدہ ملت کا شیرازہ بند ہے۔ اسی سے زندگی میں قوت کا اضافہ ہوتا ہے۔ اسی سے تو وہ گل دل بن جاتا ہے اور دل میں سے اگر یہ نکل جائے تو دل مٹی ہو جاتا ہے۔ مسلمان کی اصلی دولت یہی ہے۔ اسی توحید نے اسود و احمر کی تمیز مٹائی اور بلال حبشی (رضی اللہ عنہ) اور بوذر (رضی اللہ عنہ) کا ہمسر ہو گیا۔ ملت نہ جغرافیائی چیز ہے اور نہ نسلی یا لسانی۔ بقول شاعر ''ہم دلی از ہم زبانی بہتر است'' ملت دلوں کی یک رنگی اور ہم آہنگی سے پیدا ہوتی ہے اور یہ بات توحید ہی کی برکت سے ظاہر ہوتی ہے:

ملت از یک رنگی دلہاستے
روشن از یک جلوہ ایں سیناستے

(کلیات اقبال فارسی، ۹۲)

قوم را اندیشہ ھا باید یکے
در ضمیرش مدعا باید یکے

(کلیات اقبال فارسی، ۹۱)

ملت اسے کہتے ہیں جس میں خیر و شر اور خوب و زشت کا معیار یکساں ہو۔ یہ اتحاد خدائے واحد ہی کی بخشی ہوئی بصیرت کا نتیجہ ہو سکتا ہے، ورنہ ہر شخص خود اپنے لیے معیار بن جائے اور انسانی وحدت کا شیرازہ بکھر جائے۔ بعض ملتوں نے اپنی تقدیر کو وطن کے ساتھ وابستہ کر رکھا ہے۔ بعض نے اتحاد ملت کی تعمیر نسل و نسب کی بنیادوں پر قائم کی ہے۔ لیکن وطن پرستی خدا پرستی نہیں، وہ ایک خطہ ارض کی پرستش ہے۔ اسی طرح نسب کا مدار جسمانی توارث پر ہے، لیکن انسان کی ماہیت جسم نہیں بلکہ روح ہے۔ ملت اسلامیہ کی اساس نفسی ہے۔ یہ ایک غیر مرئی رشتہ ہے۔

قرآن نے جہاں نفس مطمئنہ اور نجات یافتہ، خدارس انسان کا ذکر کیا ہے، وہاں اس کے دو ہی صفات بیان کی ہیں۔ ایک یہ کہ ایسا انسان یاس و حزن و غم سے پاک نہیں رہتا۔ اسی صفت کا نام حریت ہے اور یہ توحید ہی کا ثمر ہے۔ مرد موحد کبھی ناامید نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے نزدیک ناامیدی کفر ہے۔ امید سے زندگی کی قوتیں بیدار اور استوار ہوتی ہیں اور یاس سم قاتل کا کام کرتی ہے۔ قطع امید سے انسان خودکشی پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ مایوس انسان کے عناصر سست ہو جاتے ہیں۔ زندگی کے چشمے خشک ہو جاتے ہیں۔ غم انسان کی جان کو کھا جاتا ہے۔ مسلمانوں کو خدا اور رسول

ﷺ نے "لاتحزن" کی تعلیم دی ہے اور نصب العین "لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" قرار دیا ہے:

گر خدا داری ز غم آزاد شو
از خیال بیش و کم آزاد شو

(کلیات اقبال فارسی،۹۵)

اسی قوت سے موسیٰ (علیہ السلام) فرعون کے مقابل میں کھڑا ہو جاتا ہے اور اس کو غرقاب کرتا ہے۔غیر اللہ کا خوف عمل کا دشمن ہے لیکن خدا پر یقین، ہمت عالی کا منبع ہے۔خوف سے فکر و عمل کی تمام قوتیں بے کار ہو جاتی ہیں اور انسان خود مسخر و مغلوب ہو جاتا ہے۔جس شخص کو سست عمل دیکھو سمجھ لو کہ اس کے دل میں خوف نے جگہ کر لی ہے

کتابیات

خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکر اقبال، بزم اقبال، لاہور،۱۹۶۸ء☆اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور،۱۹۹۰ء☆محمد اقبال کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۹۰ء

خلیفہ عبدالحکیم

بیدل،عبدالقادر

عبدالقادر بیدل پٹنہ (عظیم آباد) میں ۱۰۵۲ھ میں پیدا ہوئے۔ان کے والد مرزا عبدالخالق نسا مغل برلاس تھے۔ماں باپ بچپن میں وفات پا گئے۔ان کے چچا مرزا قلندر نے ان کی پرورش و تربیت کی۔ کچھ تعلیم مسجد میں حاصل کی اور کچھ گھر پر۔ بیدل نے تفسیر و حدیث اپنے ماموں مرزا ظریف سے پڑھی۔وہ نوجوانی میں شہزادہ شجاع بن شاہجہان کی فوج سے وابستہ ہوئے۔۱۰۷۵ھ میں الہ آباد کے قریب جب اس کو اورنگ زیب کے ساتھ جنگ میں شکست ہوئی تو وہ بھی جنگلوں میں پھرتے رہے۔

۱۰۹۶ھ/۱۶۸۵ء تک بہار میں رہے۔پھر اکبر آباد اور دہلی کے علاقوں میں سیر و سیاحت میں رہے۔تین سال اکبر آباد میں رہے۔ ۱۰۷۹ھ میں شادی کی اور فکر معاش کی خاطر شہزادہ محمد اعظم بن اورنگزیب کی فوج میں ملازم ہوئے اور پانصدی منصب ملا۔لیکن جب قصیدے کی فرمائش ہوئی تو مستعفی ہو گئے۔

۳۱ مئی ۱۰۹۶ھ/۱۶۵۸ء میں بیدل مستقل طور پر دہلی میں سکونت پذیر ہو گئے۔نواب شکر اللہ خان اور ان کے فرزند شاکر خان نے ایک حویلی خرید دی اور دو روپیہ یومیہ وظیفہ مقرر کر دیا۔ساری عمر دہلی میں گذار دی۔ایک مرتبہ شکر اللہ کے ہمراہ سیاحت کے لیے بیراٹ گئے۔ ایک مرتبہ سادات بارہہ کے خوف سے لاہور آئے اور نواب عبدالصمد خان صوبیدار کے ہاں دو سال مقیم رہے۔۱۱۳۳ھ/ ۵ دسمبر ۱۷۳۰ء کو ۷۶ سال کی عمر میں فوت ہوئے اور اپنے گھر میں ہی مدفون ہوئے۔

تصانیف: کلیات نثر و نظم چار ضخیم جلدوں میں کابل سے شائع ہوئی۔کل ایک لاکھ شعر کہے ہوں گے۔کم و بیش غزل کے ساٹھ ہزار اشعار ہوں گے۔

مثنویات معرفت:۔تنبیہ المھوسین، دو سو دس ابیات، قصاید و قطعات۔ڈیڑھ ہزار اشعار۔رباعیات، ۳۶۰۰ سے زیادہ اشعار۔

نثر: تالیف الاحکام (رمل)۔چہار عنصر۔رقعات۔نکات (انتخاب چہار عنصر) اشارات و حکایات (انتخاب مثنویات)۔دو بیاض (شعرا کا منتخب کلام)

شخصیت و شاعری: خوشگو نے لکھا ہے "بجان من کہ فقیر درین مدت عمر بہ جامعیت کمالات، حسن اخلاق، بزرگی و ہمواری، شگفتگی و رسائی، تیزفہمی و دوررسی، و انداز سخن گفتن و آداب معاشرت و حسن سلوک و دیگر فضائل انسانی ہیچوی ندیدہ ام۔(سفینۂ خوشگو)

علامہ اقبال نے بیدل کو Great Poet لکھا ہے (Reconstruction of Religious Thought in Islam,6) اس سے ظاہر ہے کہ ان کے دل میں کتنی وقعت تھی۔انہوں نے ان کے دیوان کا خصوصی مطالعہ کیا تھا اور پھر فکر برگساں کی روشنی میں اپنے مطالعہ کا حاصل ایک مقالے کی صورت میں بیان کیا جو تحسین فراقی نے مرتب کر کے ترجمے کے ساتھ شایع کر دیا ہے۔علامہ اقبال نے بیدل کی شخصیت اور اس کے فکر و نظر سے متعلق اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں "بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں (شذرات فکر اقبال،۱۰۵)۔ایک صحبت میں گفتگو کرتے ہوئے فرمایا "بیدل کے کلام میں خصوصیت سے حرکت پر زور ہے۔اس

کے برعکس غالب کوزیادہ تر اطمینان اور سکون سے الفت ہے۔ بیدل نے ایک شعر کہا ہے جس میں خرام می کاشت کی ترکیب استعمال کی ہے

هر گه دو قدم خرام می کاشت
از انگشتم عصا به کف داشت

گویا سکوت کو بھی بہ شکل حرکت دیکھا ہے......جن دنوں میں انارکلی میں رہتا تھا، میں نے بیدل کے کلام کا انتخاب کیا تھا۔ وہ اب میرے کاغذات میں ادھر ادھر ہو گیا ہے۔ نقشبندی سلسلے اور حضرت مجدد الف ثانی سے بیدل کی عقیدت کی بنیاد یہی ہے۔ نقشبندی مسلک حرکت اور رجائیت پر مبنی ہے۔Dynamic Optimistic ہے۔ اسی وجہ سے چشتیہ سلسلے کا حلقہ ارادت زیادہ تر ہندوستان تک محدود ہے۔ مگر ہندوستان سے باہر افغانستان، بخارا، ترکی وغیرہ میں نقشبندی مسلک کا زور ہے۔ بیدل کو افغانستان کے لوگ بہت مانتے ہیں۔ (اقبال، شخصیت اور شاعری، ۵۴)/ملفوظات مرتبہ محمود نظامی، ۱۲۲)۔

بیدل کا اسلوب بیان دقیق اور استعارہ در استعارہ ہے کہ عام فہم سے بالاتر ہے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں ''رہوار فکر اپنے ہم عصروں کے لیے ذرا گریز پا تھا۔ اس امر کے ثبوت میں شہادت پیش کی جا سکتی ہے کہ ہند اور بیرون ہند کے معاصرین بیدل اور دوسرے دلدادگان نظم فارسی بیدل کے نظریہ حیات کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں (اقبالنامہ، حصہ دوم، ۲۶)۔ ۲۱ اپریل ۱۹۳۵ء کو ایک مجلس میں فرمایا: ''مرزا سے پہلے کوئی شخص اس رنگ میں لکھنے والا نظر نہیں آتا۔ وہ اپنی طرز کے آپ ہی موجد و مبدأ اور خالق و صانع ہیں۔ ان کے بعد بھی کوئی اس سرزمین میں کامیابی حاصل نہیں کر سکا۔ (ملفوظات اقبال، ۷۲)

مطالعہ بیدل کے بعد علامہ اقبال کی رائے اس طرح ہے:

1- According to our poet movement constitutes the essence of life.(Bedil in the light of Bergson,26).

2- According to Bedil " real time is continuous flow and its association with matter does not, in my way,approach the rapidity of its movement"(op. cit, 27).

3- Bedil's intution is not so much as a source of knowledge as a mode of salvation from the storm and stress of life.Our poet appears to identify the Absolute psychic movement with God and proposes to transcend the painful limitations of a narrow individuality by a sink in the absolute"(Op. cit.238)

Considering his view of the nature of the intelligence and the revelations of intuition, it is obvious that his poetry treasurers a great philosophical truth which he orients in the spirit of a poet rather than philosopher(Op cit,34)

ڈاکٹر محمد ریاض نے اقبال اور بیدل کا تقابلی مطالعہ کر کے مندرجہ ذیل تبصرہ کیا ہے: اقبال اور بیدل کے مشترکہ موضوعات میں حیرت، خودداری، جنوں (عشق) وسعت قلب اور بے نیازی خاص طور پر قابل ذکر ہیں (اقبال اور فارسی شعراء، ۲۵۶) اقبال نے بیدل کی ساختہ تراکیب پسند کی ہیں اور انہیں استعمال کیا ہے۔ مثلاً از خود رسیدہ، عشق غیور، بانگ درا، مزرع تسلیم، الطاف عمیم، برق تجلی، ذوق نمود، ذوق تبسم، لطف خرام، توسن ادراک، قافلہ رنگ و بو وغیرہ (ایضاً ۲۵۷)۔

۳۔ اقبال نے بیدل کے مضامین سے متاثر ہو کر ان کو اپنایا ہے۔

بیدل:

دانا نبود از هنر خویش برومند
از میوهٔ خود بهره محال است شجر را

اقبال:

آہ بدقسمت رہے آوازِ حق سے بے خبر
غافل اپنے پھل کی شیرینی سے ہوتا ہے شجر

بیدل

چہ لازم باخرد ہم خانہ بودن
دو روزی می تواں دیوانہ بودن

اقبال

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

بیدل:

نخل شمعیم کہ در شعلہ دود ریشۂ ما
عافیت سوز بود سایۂ اندیشۂ ما

اقبال:

نخل شمع استی و در شعلہ دود ریشۂ تو
عاقبت سوز بود سایۂ اندیشۂ تو

بیدل:

ثبت دادی صفحہ ادراک تست اسلام و کفر
سطر قرآن را زکم بینی چلیپا کردہ ای

اقبال:

زمیں کیا آسماں بھی تیری کج بینی پہ روتا ہے
غضب ہے سطر قرآں کو چلیپا کر دیا تو نے

بیدل.

حسن مطلق را مقید تا کجا خواہی شناخت
آہ ازان یوسف کہ در چاہش تماشا کردہ ای

اقبال:

کنوئیں میں تو نے یوسف کو جو دیکھا بھی تو کیا دیکھا
ارے غافل جو مطلق کو مقید کر دیا تو نے

بیدل

ما زندہ ازانیم کہ آرام نداریم
موجیم کہ آسودگی ما عدم ماست

اقبال:

درین دنیا چو موج بیقرارم
اگر بر خود نہ پیچم نیستم من

ایک غزل میں بیدل کا تتبع کیا ہے اور اس کی بحر میں غزل لکھی ہے۔

بیدل.

چو محو عشق شدی رہنما چہ می جوئی
بہ بحر غوطہ زدی ناخدا چہ می جوئی

اقبال:

بآدمی نرسیدی خدا چہ می جوئی
زخود گریختہ ای آشنا چہ می جوئی

ڈاکٹر عبدالغنی بیدل کے متخصص ہیں۔انہوں نے مندرجہ ذیل اشعار پیش کر کے اقبال پر بیدل کے اثرات کی نشاندہی کی ہے مثلاً

بیدل

بہر لحظہ بہر ساعت بہر دم
دگرگوں می شود احوال عالم

اقبال:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں

بیدل

ز فیض دل طپیدنہا خروش بے نفس دارم

اقبال.

خموشی گفتگو ہے بے زبانی ہے زباں میری

بیدل.

باز آمدن مہدی و عیسی ایں جا
از تجربۂ مزاج ادیان دور است

اقبال:

مینار دل پہ اپنے خدا کا نزول دیکھ
اور انتظار مہدی و عیسی بھی چھوڑ دے

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے بعض اور اشعار کی نشاندہی کی ہے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال بیدل کے لغوی اور معنوی بیانات سے متاثر تھے مثلاً.

بیدل: ہر چند رہت قطع شدہ باز زسر گیر

اقبال: تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول

علامہ اقبال کلام بیدل کے ساتھ اپنے فکر ونظر کو اس قدر ہم آہنگ پاتے تھے کہ وہ اپنے اردو اشعار کے ساتھ بیدل کے اشعار کا حسین پیوند لگا کر مطالب کو اور روشن کرتے تھے مثلاً

باہر کمال اندکے آشفتگی خوش است ہر چند عقل کل شدہ ای بے جنوں مباش

دیوان میں اصل شعر اس طرح ہے۔

باہر کمال اندکے دیوانگی خوش است گیرم کہ عقل کل شدہ ای بے جنوں مباش

بصیرہ عنبرین نے اقبال کی تضمینات کا خصوصی مطالعہ کیا ہے اور ہر تضمین شدہ شعر کی معنوی اہمیت کو اجاگر کیا ہے۔ وہ تبصرہ کرتی ہوئی لکھتی ہیں کہ اقبال نے اس شعر کو عہد حاضر کی مذہب بیزار اور عشق نا آشنا تہذیب پر چوٹ کے لیے تضمین کیا ہے اور شعر کی معنویت میں بھی اضافہ ہو گیا ہے (تضمینات اقبال، ۵۴)۔

دل اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن
رنگ مے بیرون نشست از بسکہ مینا تنگ بود

دیوان میں اصل شعر اس طرح ہے:

بی نشاں بود این چمن گر وسعتے می داشت دل
رنگِ مے بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود

اقبال کے تصرف کے نتیجہ میں شعر کی معنویت و دلکشی میں اضافہ ہو گیا ہے۔ انہوں نے دل اگر می داشت کا ٹکڑا مصرعے کے آغاز میں استعمال کر کے شعر میں توانا لب ولہجہ پیدا کر دیا ہے۔ اقبال نے کائنات کے حوالے سے پیدا ہونے والے مسئلہ کی کشود بیدل کے شعر سے نہایت مہارت اور خوبی سے کر ڈالی ہے (تضمینات اقبال، ۱۲۵)۔

تاز آغوش وداعش داغ حیرت چیدہ است
ہمچو شمع کشتہ در چشمم نگہ خوابیدہ است

شور لیلیٰ کو کہ باز آرایش سودا کند
خاک مجنوں را غبار خاطر صحرا کند

یہ دونوں اشعار نظم ''نالہ فراق'' میں تضمین ہوئے ہیں اور اقبال نے اپنے جذبات و احساسات کے اظہار کا وسیلہ بنایا ہے۔ بیدل کے شعر میں موجود توانا لب ولہجہ اور کیفیت طلب اقبال کے اسلوب سے ہم آہنگ ہو کر عمدہ تضمین کی شکل اختیار کر گئی ہے۔ اس شعر سے اس بند کے صوری حسن میں بھی اضافہ ہوا ہے۔ (تضمینات اقبال، ۷۵۔۷۶)۔

ہر چہ در دل گذرد وقف زبان دارد شمع
سوختن نیست خیالی کہ نہان دارد شمع

یہ شعر نظم ''عبدالقادر کے نام'' میں تضمین ہوا ہے۔ بیدل کا یہ شعر اقبال کے جذبات کی مؤثر ترجمانی کرتا ہے (تضمینات اقبال، ۷۷)

بیدل کے ہاں حیرت، ایک خاص موضوع ہے۔ علامہ اقبال اس پر تبصرہ کرتے ہوئے اظہار خیال فرماتے ہیں: ''افلاطون کا قول ہے کہ حیرت تمام علوم کی ماں ہے۔ میرزا عبدالقادر بیدل حیرت کو ایک مختلف زاویہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

نزاکت ھاست در آغوش مینا خانہ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

افلاطون کے نزدیک حیرت اس لیے قابل قدر ہے کہ اس سے فطرت کے بارے میں ہمارے تجسس کو تحریک ہوتی ہے۔ بیدل کے اس شعر سے زیادہ حسین پیرائے میں ممکن نہیں (شذرات فکر اقبال، ۱۲۸)۔

مایۂ تعجب ہے کہ اقبال اسی شعر کو بیدل کی لذت سکوں طلبی کے لیے مثال پیش کرتے ہیں۔ ان کا بیان ہے: ''ان حالات میں کیوں کر ممکن تھا کہ ہندوستان میں اسلامی تخیل اپنے عملی ذوق کو محفوظ رکھتا۔ مرزا بیدل علیہ الرحمۃ لذت سکوں کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ان کو جنبش نگاہ تک گوارا نہیں:

نزاکت ہاست در آغوش میناخانہ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

(دیباچہ اسرار خودی، طبع اول)

اقبال کے ذہن میں بیدل کا کلام اس قدر جاگزیں تھا کہ وہ

اپنی ناسازیٔ طبیعت میں بھی سکون حاصل کرنے کے لیے بیدل کا یہ شعر گنگناتے تھے:

حرص قانع نیست بیدل ورنہ اسباب جہاں
ہرچہ ما درکار داریم اکثرے درکار نیست
(اقبال کی صحبت میں،۲۴۴)

کتابیات:

ابواللیث صدیقی،اقبال اور بیدل ،مطبوعہ اوصاف اقبال مرتبہ بہار الہ آبادی ، چمن بک ڈپو، ۱۹۸۱☆ابواللیث صدیقی، ملفوظات اقبال ،اقبال اکادمی، پاکستان،لاہور،۱۹۷۷ء☆بصیرہ عنبرین، تضمیناتِ اقبال،فکشن ھاوس،لاہور،۲۰۰۴☆حمید احمد خاں،اقبال ، شخصیت اور شاعری ،بزم اقبال،لاہور طبع سوم،۱۹۹۷ء☆خوشگو،بندرابن (داس)سفینۂ خوشگو ، پٹنہ،۱۹۵۹ء☆عبدالغنی،اقبال اور بیدل ،مطبوعہ اقبال اور مشاہیر، مرتبہ طاہر تونسوی،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور،۱۹۷۸ء☆عبداللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں،مجلس ترقی ادب لاہور،۱۹۷۷ء☆محمد اقبال،اسرار خودی،لاہور،طبع اول،۱۹۱۵،دیباچہ☆محمد اقبال شذرات فکر اقبال ،مرتبہ جاوید اقبال،مترجمہ افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی ادب،لاہور،۱۹۸۳ء☆محمد ریاض،تفسیر اقبال،مقبول اکیڈمی،لاہور،۱۹۸۸ء☆محمد ریاض،اقبال اور فارسی شعراء، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور،۱۹۷۷ء☆محمد منور،اقبال کی فارسی غزل، ایوان اردو،کراچی،۱۹۷۷ء

☆Muhammad Iqbal, Bedil in the light of Bergson, edited by Tehsin Firaqi, Universal Books,Lahore. 1988.

☆Muhammad Iqbal,Letters and Writings of Iqbal, Lahore,p-33-34.

ظہور الدین احمد

بیرونی

البیرونی کی ولادت احمد بن محمد کے عہد سلطنت میں خوارزم کے پایۂ تخت کاث کے نواح میں ہوئی۔ (کاث اب دریا برد ہو چکا ہے) اس کی تاریخ ولادت ۳ ذوالحجہ ۳۶۲ھ، (۴ ستمبر ۹۷۳ء) بمطابق زائچہ التبریزی ہے۔البیرونی کا نام ظاہر کرتا ہے کہ اس کا آبائی شہر خوارزم خاص نہیں بلکہ مضافات خوارزم میں ایک جگہ تھی جس کا نام "بیرون" تھا۔

حسن برنی نے اپنی کتاب "البیرونی" (ص ۳۹) میں لکھا ہے کہ ایک ایسا شخص جو ابتدا سے لے کر اختتام تک تحصیل علم میں منہمک رہا، اس کے بارے میں یہ بتانا دشوار ہے کہ اس کی تعلیم کب مکمل ہوئی۔ (البیرونی،۳۹)البیرونی کی تصانیف میں سے اولین "آثار الباقیہ" ہے اس کی تصنیف کے وقت البیرونی کی عمر ۲۷ سال کی تھی اور اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس وقت تک کئی کتابیں لکھ چکا تھا۔علوم میں اسے خصوصیت کے ساتھ علم ہیئت سے دلچسپی تھی جو تمام عمر برقرار رہی۔اس کے علاوہ وہ ریاضی ،حکمت اور تاریخ سے بھی گہری وابستگی رکھتا تھا۔

یہ خیال کیا جاتا ہے کہ آل عراق کے دور اقتدار کے خاتمے تک البیرونی وطن ہی میں رہا یعنی اپنی عمر کے تیسویں برس تک۔اس کے بعد وہ وطن چھوڑنے پر مجبور ہوا اور کچھ عرصہ اس نے تنگ حالی و پریشانی میں بسر کیا۔پھر البیرونی کا شہرہ والی جرجان وطبرستان کے کان میں پہنچا اور اس نے البیرونی کو اپنے یہاں مدعو کیا۔البیرونی وہاں کئی سال رہا۔بعد میں البیرونی کو جرجان سے خوارزم واپس بلا لیا گیا۔وہ وہاں چوتھی صدی ہجری کے عشرہ اخیر اور غالباً علی بن مامون کے عہد حکومت کے آخری سالوں میں پہنچا۔علی بن مامون کے انتقال کے بعد اس کا بھائی ابوالعباس مامون بادشاہ بنا۔وہ بذات خود ذی علم اور علم دوست تھا،جس کے دربار کی علمی آب وتاب بے نظیر تھی۔بوعلی سینا اور البیرونی جیسے حکماء اس کے ہاں یکجا تھے۔

جب مذکورہ دونوں شخصیتیں اکٹھی ہوئیں تو پھر علمی مباحث کا چھڑنا قدرتی امر تھا۔البیرونی نے علم طبیعیات کے اٹھارہ مسائل کے سلسلے میں ارسطو پر اعتراضات مرتب کر کے بوعلی سینا کے پاس بھیجے۔اس پر دونوں میں تلخ کلامی بھی ہوئی۔اس میں شک نہیں کہ غالباً البیرونی نے سخت

لہجہ اور تحکم کا انداز اختیار کیا ہوگا، مگر سب یہ بھی جانتے ہیں کہ بوعلی سینا مسلمہ طور پر ارسطو کا مقلد تھا۔ چنانچہ اس نے بذات خود ان اعتراضات کا جواب دینے کے بجائے اپنے ایک شاگرد ابوعبداللہ معصومی کو جوابات لکھوائے۔

۱۰۱۶ء (۴۰۷ھ) میں خوارزم کا انقلاب محمود غزنوی کے تسلط کا باعث بنا۔ اس طرح البیرونی کا وطن خوارزم محمود کی سلطنت کا جزو بنا اور اس کی زندگی کا ایک نیا باب شروع ہوا۔ ''قانون مسعودی'' کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ ۱۰۱۹ء تک البیرونی غزنہ میں موجود اور مشاہدات علم ہیئت میں مشغول رہا۔ اس دوران اس نے غزنہ میں رصدگاہ بھی قائم کر لی۔ ۴۱۰ھ کے بعد ہمیں البیرونی کے غزنہ میں مقیم ہونے کی کوئی سند حاصل نہیں۔ حسن برنی کے خیال میں البیرونی کے ہندوستان میں رہ کر علوم ہند حاصل کرنے کا یہی زمانہ ہے۔ غزنہ میں بہت سے ہندو بسلسلہ ملازمت یا کاروبار مقیم تھے۔ البیرونی جب غزنہ میں ان سے متعارف ہوا تو علوم ہند اور اہل ہند کے بارے میں تجسس پیدا ہوا۔ (البیرونی۔ ۸۶)

البیرونی ہندوستان سے غزنہ کو ۴۲۰ھ کے قریب روانہ ہوا لیکن اسے سلطان محمود غزنوی کے دربار میں زیادہ عرصہ رہنے کا موقع نہیں ملا۔ البیرونی کو واپس آئے ہوئے تھوڑی ہی مدت ہوئی تھی کہ ۱۰۳۰ء میں محمود غزنوی کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد ایک برس تک اسکے دونوں بیٹوں یعنی محمد اور مسعود کے درمیان اقتدار کے لیے فوجی کشمکش جاری رہی جس سے البیرونی مکمل طور پر الگ تھلگ رہا۔ بعد میں مسعود تخت پر بیٹھا جو البیرونی کو نہایت قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ البیرونی بھی دل سے اس کا مداح تھا اور اسی لیے اس نے ''قانون مسعودی'' مسعود کے نام معنون کی۔ مسعود کے بعد اس کے بیٹے مودود کے دربار میں بھی البیرونی کو عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، کیونکہ وہ بھی اپنے دادا اور باپ کی طرح علم دوست تھا۔

البیرونی جب غزنہ پہنچا تو اس کی عمر ۴۵ سال تھی۔ ہندوستان سے واپسی پر وہ ۶۰ برس کا تھا۔ اپنی روز بروز گرتی ہوئی صحت کے باوجود وہ علمی کاوشوں میں مصروف رہا۔ ''قانون مسعودی'' اور ''کتاب الہند'' کے مسودوں کو صاف کرتا رہا۔ آخر ۱۳ ستمبر ۱۰۴۸ء (۴۴۰ھ) میں پیام اجل آن پہنچا۔

مسلمانوں کی تاریخ میں ایسے حکماء بکثرت پائے جاتے ہیں جو علوم میں جامعیت اور ہمہ گیری کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ البیرونی کے علمی مشاغل اور کارناموں پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اس زمرے میں شامل ہے اور یہاں بھی امتیازی مقام کا مالک ہے۔ علم و حکمت کا وہ کونسا شعبہ ہے، جس سے اسے دلچسپی نہیں اور جس میں اس نے کارہائے نمایاں سرانجام نہیں دیئے۔ وہ کئی زبانوں پر حاوی تھا۔ طبیعیات، مابعد الطبیعیات، منطق، ریاضی، ہیئت، نجوم، تاریخ، تمدن، مذہب، کیمیا اور جغرافیہ میں اس کے مشاہدات اس کی یکتا ذہانت کا ثبوت ہیں۔ علم حیوانات، نباتات اور طبقات الارض کے ماہرین نہایت تپاک سے اس کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے تاریخی تحقیق کے اصول منضبط کیے تاکہ مبالغہ آمیز اور غیر صحیح واقعات کا تعین کیا جا سکے۔ اس نے گیارہویں صدی کے اوائل میں روس اور شمالی یورپ کا جغرافیہ لکھا۔ زمین کی محوری گردش کے نظریے پر بحث کی۔ طول البلد اور عرض البلد کا صحیح تعین کیا۔ اپنی طبیعیات کی کتاب میں مکمل صحت کے ساتھ تقریباً اٹھارہ قسم کے جواہرات اور دھاتوں کی انواع پر تفصیلی بحث کی۔ علوم ریاضی میں البیرونی کی دسترس کسی بیان کی محتاج نہیں۔ اس سلسلے میں اس نے صرف یونانی خزینہ معلومات پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ہندی سرچشمہ علم سے بھی استفادہ کیا۔

جہاں تک البیرونی کی فلسفہ دانی کا تعلق ہے اس کی معلومات اکثر مسلمان حکماء کی طرح محض افلاطون و ارسطو تک محدود نہیں، وہ ہندو فلسفے کی پیچیدگی کے بارے میں بھی کامل بصیرت رکھتا تھا۔ اس کے علاوہ دنیا کے مختلف مذاہب اور اقوام کے افکار سے آگہی کے سبب اس کا فلسفیانہ علم بڑا وسیع اور جامع تھا۔ لیکن اس کے فلسفیانہ نظریات اس کی مختلف تصانیف میں جا بجا بکھرے ہوئے ہیں۔ وہ کسی اور ضمن میں ان کا حوالہ دیتا ہے۔ ان بکھرے ہوئے حوالوں کو اگر یکجا کر لیا جائے تو اس کے فلسفیانہ تصورات کا جو خاکہ ابھرتا ہے اس کے مطابق کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس بات کا قائل تھا کہ علم الیقین حواس کی مدد اور عقل و فکر کی یاوری سے کام لے کر حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اقبال ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء'' میں اشاعرہ کے اسلوب فکر کے نتائج کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں (ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا، انگریزی، ۶۴۰) کہ دسویں صدی میں جب اشاعرہ نے عقلیت کے گڑھ کو نیست و نابود کر دیا تو ایرانیوں کے ہاں اثباتیت کا رجحان ابھرنے لگا۔ اس ضمن میں وہ البیرونی اور ابن الہیثم کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انہوں نے ماوراء کے بارے میں تفکر ترک کر دیا۔ یہیں اقبال ڈیبور (Deboyer) کا حوالہ دیتے ہیں (تاریخ فلسفہ اسلام، انگریزی۔ ۱۱۵)

جس کے مطابق البیرونی آریا بھاٹ کے اس نقطہ نظر کی تائید کرتا ہے کہ جو کچھ ضیائے خورشید سے منور ہے، اس کا جان لینا ہی ہمارے لیے کافی ہے۔ جو کچھ اس کے علاوہ ہے وہ ہمارے واسطے لاحاصل محض ہے کہ جہاں آفتاب کی شعاعیں نہیں پہنچتیں وہ حواس کی رسائی سے باہر ہے اور جہاں حواس کو رسائی نہیں اس کی بابت ہم کچھ نہیں جان سکتے۔

مندرجہ بالا اقتباس اور حوالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک البیرونی اشاعرہ کے استادی کلام کے اثرات کی منطقی پیداوار ہے۔ جب اشاعرہ نے عقلیت پسندی کے قلعے کو مسمار کر دیا تو نتیجتاً اثباتیت کا رجحان پیدا ہوا جس کے نقطہ نظر سے فلسفہ کا دائرہ کار صرف ان حقائق تک محدود ہے جن تک ہمارے حواس اور ادراک کی رسائی ہے۔ اسی اثباتی رجحان کی بنا پر البیرونی تجربی اور مشاہداتی طریق کار تک پہنچا۔ اقبال بھی البیرونی کا تذکرہ پہلی مرتبہ خطبات میں ان حکماء کے سلسلے میں کرتے ہیں جنہوں نے یونانی خالص قیاسی اور نظری طریق کار کے خلاف بغاوت کرتے ہوئے مسلمانوں کے ہاں مشاہداتی منہاج کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔ (تشکیل جدید، انگریزی، ۱۲۹)

اقبال کا موقف یہ ہے کہ نہ صرف مشاہداتی اور تجرباتی منہاج کا ظہور مسلمانوں کے ہاں ہوا، بلکہ مسلم مفکرین نے مختلف شعبوں میں اس کا باقاعدہ اطلاق بھی کیا۔ اس سلسلے میں اقبال الکندی اور البیرونی کی مثال پیش کرتے ہیں۔ وہ البیرونی کی اس دریافت کی طرف توجہ دلاتے ہیں جسے جدید نفسیات کی اصطلاح میں Reaction Time کہتے ہیں۔ اس طرح اقبال اسے جدید تجرباتی نفسیات کے پیش روؤں میں شمار کرتے ہیں۔

ایم۔ ایم۔ شریف کہتے ہیں کہ کانٹ کا یہ نقطہ نظر کہ مقولات موضوعی ہوتے ہیں اور معروضات کا علم حسی ادراک اور منطقی فہم کے باہمی امتزاج کا نتیجہ ہوتا ہے۔ گیارہویں اور بارہویں صدی کے مسلم فلسفے میں بالکل عام سی بات تھی۔ اس کی توضیح نہ صرف غزالی اور ابن سینا نے کی بلکہ ابن سینا کے معاصرین ابن الہیثم اور بیرونی نے بھی کی ہے۔ اس طرح واضح ہوتا ہے کہ البیرونی ان مسلم حکماء کی فہرست میں شامل ہے جنہوں نے کانٹ سے سات سو برس پہلے پیش بینی کی کہ حسی مواد قابل فہم اس طرح صورت پذیر ہوتے ہیں اور معروض منطقی اعتبار سے اتمام یافتہ ادراک ہے۔ (مسلمانوں کے افکار، ۱۲۸)

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ البیرونی اپنی علمیات میں حواسی ادراک پر زور دینے کے باوجود عقل کی اہمیت سے انکار نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک علم الیقین حواس اور عقل دونوں کی یاوری سے عبارت ہے۔ وہ اس بات کا بھی قائل تھا کہ مذہب عقل کا مخالف نہیں ہو سکتا۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ اس نکتے پر زور دیتا ہے کہ انسانی عقل ہمیشہ صحیح مسلک اختیار نہیں کرتی اور اغلاط سے مبرا نہیں۔ وہ ابوبکر بن زکریا رازی کی حد سے زیادہ روشن خیالی کا مخالف ہے، لیکن وہ ان سے بھی یگانگت محسوس نہیں کرتا جو جہالت یا تعصب کی بنا پر فلسفہ و سائنس کی مخالفت کرتے ہیں۔

البیرونی باوجود اپنی اثباتیت کے بنیادی طور پر خدا پرست مفکر ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے اس سلسلے میں لکھا ہے کہ وہ مبدأ عالم کے متعلق صحائف آسمانی کو یقینی ذریعہ علم قرار دیتا ہے، اگرچہ کہیں کہیں اس کے نزدیک اس میں استعارہ اور علامت کا رنگ بھی آ جاتا ہے۔ چنانچہ وہ اس عقیدے کا سختی سے قائل ہے کہ خداوند تعالیٰ نے عدم سے اس دنیا کو تخلیق کیا ہے وہ یونانیوں کے اس خیال کو رد کرتا ہے کہ یہ کائنات ابدی یعنی قدیم ہے۔

البیرونی اپنی کتاب ''تحدید نہایۃ الاماکن'' میں تخلیق کائنات پر تفصیلی بحث کرتا ہے اور دنیا کے حادث ہونے کا تصور پیش کرتا ہے۔ وہ حیرت انگیز طور پر اس جدید فلسفیانہ تصور کے قریب آ جاتا ہے جس کے مطابق تعلیل یقینی اور مطلق نہیں ہے۔ دراصل البیرونی علت و معلول کے دلائل میں الجھے بغیر صاف الفاظ میں خدا کو خالق کائنات قرار دیتا ہے۔ اسی اصول کے تحت وہ زماں کو بھی حادث مانتا ہے۔ اس کے خیال میں نہ تو علت و معلول کا سلسلہ لامتناہی ہو سکتا ہے اور نہ وقت کے لمحات کا سلسلہ۔ ڈاکٹر سید عبداللہ (مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ، ۶۰) کے مطابق وہ اس بارے میں دلیل یہ دیتا ہے کہ جس شے کی مکاں میں حد مقرر کی جا سکتی ہے اور وہ متغیر ہوتی رہتی ہے وہ لامتناہی ہو سکتی ہے، اور چونکہ زماں کا ظرف مکاں ہے اور وہ متناہی ہے، اس لیے وہ بھی ازلی و ابدی نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ زماں یا وقت تخلیق کائنات سے پہلے موجود ہو اور اس کی مدت ہزاروں ہزار سال ہو سکتی ہے، تا آنکہ بعد میں کائنات کی تشکیل ہو اور اس کی موجودہ شکل لاتعداد تغیرات کا نتیجہ ہو۔ یہ تغیرات کیسے واقع ہوتے ہیں؟ البیرونی کے نزدیک اس کی دو توجیہات ہیں۔ اول مشیت ایزدی۔ دوم سماوی اثرات خصوصاً سورج کی تاثیرات، جسے البیرونی نے قلب العالم کہا ہے۔

البیرونی کے تصورات زماں میں سے دو خاص طور پر قابل ذکر

ہیں۔ایک تو یہ کہ زماں کی حرکت دوری ہے اور دوسرا یہ کہ زماں سورج کی حرکت سے ظاہر ہوتا ہے۔نیز وہ موجودہ کائنات سے پہلے بھی بہت سی کائناتوں کا ہونا قرین قیاس سمجھتا ہے۔اس کے علاوہ وہ اس امکان کو بھی رد نہیں کرتا کہ بیک وقت کئی کائناتیں موجود ہوں۔علامہ اقبال کا یہ شعر اس ضمن میں قابل ملاحظہ ہے۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

(بال جبریل، ۴۵)

اقبال البیرونی کے تصور زماں اور کائنات کے بارے میں کہتے ہیں کہ البیرونی تفاعل کے جدید حسابی تصور کے ضمن میں خالصتاً سائنسی نقطہ نظر سے کائنات کے جامد تصور کی خامی سے آگہی حاصل کرتا ہے۔یہ اقبال کے خیال میں یونانی نظریے سے ہٹنے کی علامت ہے۔تفاعل کا تصور تصور کائنات میں وقت کے عنصر کو متعارف کراتا ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جامد متغیر میں ڈھل جاتا ہے اور کائنات ہستی کے بجائے تکوین کا عمل دکھائی دیتی ہے۔اس تصور سے اقبال کے تصور حرکت کو تقویت ملی کہ کائنات کون نہیں تکوین ہے جامد نہیں مسلسل عمل کن فیکون میں ہے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں

(کلیات اقبال، ۱۱۱/۵۷۲)

یہاں اقبال شپنگلر کے اس دعویٰ کی تردید کرتے ہیں کہ تفاعل کا تصور مغربی تمدن کی خصوصی علامت ہے جس کا اشارہ تک کسی اور تمدن میں پایا نہیں جاتا۔اقبال کی رائے میں البیرونی کے تصور تفاعل کی موجودگی شپنگلر کے دعویٰ کو بے بنیاد ثابت کرتی ہے۔

البیرونی کے تصور تاریخ کی بھی اقبال کے نقطہ نظر سے بڑی اہمیت ہے کہ وہ اسے ابن خلدون جیسے عظیم مفکر کی میراث تصور کرتے ہیں۔البیرونی کے نظریہ تاریخ کی بنیاد اس کا تصور زماں ہے، جس کے مطابق زماں کی حرکت دائرے کی صورت رکھتی ہے۔اس لحاظ سے زماں کی ابتداء بھی ہے اور انتہا بھی۔اس کے خیال میں ہر دائرے میں ایک آدم اور ایک حوا کا وجود ہوتا ہے۔البیرونی ان دائروں کی حد مقرر نہیں کرتا ہے۔اس کے نزدیک مستقبل میں کئی دائروں کا امکان موجود ہے۔البیرونی کا مندرجہ بالا تصور اقبال کے اپنے مسلسل حرکت اور تغیر کے دعویٰ سے قریب تر معلوم ہوتا ہے۔ماسوا اس کے کہ اقبال کے خیال میں زمان کی حرکت خط مستقیم کی شکل میں ہے۔دوسری طرف البیرونی کے نظریات ابن خلدون سے مشابہ نظر آتے ہیں، اگرچہ ابن خلدون تہذیبوں کے سلسلے میں زمان کے محدود دائروں کا قائل ہے۔اس کے علاوہ ابن خلدون وقت کی حرکت کو ارضی کائناتی قانون گردانتا ہے، جبکہ البیرونی کے نزدیک اس کے اسباب سماوی ہیں۔

البیرونی نے کوئی رسمی تاریخ شاید ہی لکھی ہو۔اس کے یہاں تاریخی مواد ہیئت، ہندسہ اور نجوم کی تشریحات کے ضمن میں ملتا ہے۔دراصل اس کے نزدیک تاریخ بادشاہوں کی کہانیوں کا نام نہیں، بلکہ معاشروں کے رسوم، حالات اور تصورات کی نقاب کشائی ہے۔اس سلسلے میں بھی وہ ابن خلدون کا پیشرو دکھائی دیتا ہے۔مگر وہ جابجا اپنے نتائج کے حق میں قرآنی آیات کا استعمال کرتا ہے اور حوادث زمانہ کو حکم الٰہی کا ظہور تصور کرتا ہے۔علمی لحاظ سے وہ تاریخ کو عمرانیات کی کہانی کا ایک حصہ قرار دیتا ہے۔یہاں وہ ابن خلدون کا صحیح پیشرو محسوس ہوتا ہے جس نے اسی تصور کی ترقی یافتہ شکل پیش کی جس میں اس نے فلسفۂ تاریخ اور عمرانیات کے گہرے تعلق کو اجاگر کیا۔اقبال ایک اور لحاظ سے بھی ابن خلدون کو البیرونی کا جائز وارث قرار دیتے ہیں۔وہ اپنے خطبات میں مسلم تمدن کی روح کے ضمن میں اس رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ قاری کے تخیل کو مشتعل کرنا ایک فن ہے، لیکن یہ بطور سائنس تاریخ کے ارتقاء میں محض ایک مرحلہ ہے۔تاریخ کو سائنس بنانے کے لیے وسیع تجربے، عملی عقل کی زیادہ پختگی اور حیات و زمان کے بارے میں چند تصورات کے بہتر شعور کی ضرورت ہے۔موخر الذکر میں وہ وقت کے حقیقی ہونے اور زمان میں بطور مسلسل حرکت کے تصورات کو شامل کرتے ہیں۔اقبال کو ان شرائط کی تکمیل ابن خلدون کے ہاں نظر آتی ہے۔لیکن اسکے افکار کو مسلم تہذیب کی ایک خاص سمت میں سفر کرنے کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ابن خلدون نے تاریخ کو زمان میں پہلے سے متعین حرکت کے بجائے مسلسل تغیر پذیر تخلیقی حرکت کے مترادف ٹھہرایا۔اقبال کے خیال میں یہ نظریہ اس کے تصور زمان اور تصور حیات پر مبنی ہے۔ان میں سے اول الذکر مسلم مابعد الطبیعیات کے اس رجحان کی عکاسی کرتا ہے۔جس کے مطابق وقت معروضی حقیقت ہے اور موخر الذکر

ابن مسکویہ اور البیرونی کے اثرات کے تحت ظہور پذیر ہوا۔ یہاں اقبال البیرونی کے اس نظریے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس کے مطابق فطرت بنیادی طور پر تغیر کے عمل سے عبارت ہے۔ مندرجہ بالا ساری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبال کے نزدیک البیرونی کے تصورات ابن خلدون کے ماخذ میں شامل ہیں۔ لیکن وہ البیرونی کے لیے جو تحسین کے جذبات رکھتے ہیں اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ البیرونی مسلم افکار کے اس رجحان کا داعی دکھائی دیتا ہے جو یونانیت کے خلاف بغاوت کا ترجمان ہے اور جو بتدریج قرآن کی روح کو اجاگر کرنے کا سبب بنا۔ اقبال کہتے ہیں کہ البیرونی نے ریاضیاتی اور سائنسی نقطہ نظر سے یونانیوں کے تصورات کائنات کو ناقص پایا جس کے مطابق کائنات غیر متحرک اور ساکت تھی۔ اس نے محسوس کیا کہ تفاعل کا تصور اس نتیجہ کی طرف لے کر جاتا ہے کہ زمان کائنات کا جزو لازم ہے۔ اس طرح کائنات کوئی بنی بنائی چیز نہیں بلکہ ابھی بن رہی ہے۔

البیرونی کا یونانیوں کے خلاف بغاوت کا دوسرا ثبوت وہ علمی طریق کار ہے جس کی پرورش کرنے والوں میں البیرونی بھی شامل ہے یعنی تجرباتی اور مشاہداتی طریق کار۔ اس طرح اقبال کے خیال میں مسلم فکر کی تاریخ میں البیرونی کی اہمیت کا دوسرا سبب سائنسی استقرائی طریق کار کے ارتقاء میں اہم کردار ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر اقبال البیرونی کو مسلم فکر کے اس دھارے سے منسلک سمجھتے ہیں جس نے اسلام کی اصل روح کو اجاگر کرنے کے لیے یونانی افکار کی اندھا دھند پیروی کو ترک کرنے کے عمل میں بہت سے نئے یکتا اور جدید نظریات اختراع کیے۔

کتابیات:

حسن برنی، سید، البیرونی، مجلّہ اسلامک کلچر، ۱۹۳۶ء ☆ دانشگاہ پنجاب، دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور، ☆ شریف، ایم۔ اے۔ مسلمانوں کے افکار، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۶۳ء ☆ عبدالرشید، مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۴ء

☆ Deboer, J.J.History of Muslim Philosophy in Islam ☆ Muhammad Iqbals, Development of Metaphysics in Persia, ☆Muhammad Iqbal , Reconstruction of Religious thought in Islam.

عطیہ سید

پ

پاکستان

علامہ محمد اقبال نے ملت اسلامیہ کی سیاسی اور ثقافتی تاریخ پر گہری نظر ڈالی اور اس کے حادثات و واقعات سے جو نتائج اخذ کیے ان کی روشنی میں اپنے دور کے مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی۔ اس حوالے سے انہیں بجا طور پر مفکر اسلام اور حکیم الامت کہا گیا ہے۔ بیسویں صدی کا آغاز جو علامہ محمد اقبال کے مکمل شعور کا زمانہ تھا ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے مصائب و مشکلات کا ایک خوفناک طوفان لے کر آیا۔ ایک ایسا طوفان جس کی نہ وہ کبھی توقع رکھتے تھے اور نہ ہی اس کے مقابلے کی ہمت رکھتے تھے۔ مسلمان تقریباً بارہ سو سال پہلے عرب، توران اور ایران سے جوق در جوق پرچم اسلام اٹھائے سندھ اور پنجاب کے راستوں سے ہندوستان میں وارد ہوتے رہے۔ غزنویوں، غوریوں، مملوکوں، خلجیوں، تغلقوں اور لودھیوں کے علاوہ مغل بادشاہوں نے تقریباً ایک ہزار سال تک بڑے شان و شکوہ سے اس وسیع سرزمین پر حکومتیں تشکیل کیں۔ اس عرصہ دراز میں بے شمار مسلمان مبلغ، صوفی، عارف، عالم، شاعر، ادیب، طبیب، نقاش، خطاط اور معمار اور بہت سے دیگر فنون کے ماہر قافلہ در قافلہ ہندوستان کے مختلف خطوں میں آ کر مستقر ہو گئے۔ صوفیہ کی تبلیغی کوششوں سے بکثرت ہندو خاندان مسلمان ہوئے جن کی تعداد مسلسل بڑھتی چلی گئی۔ اسلام کی نشر و اشاعت کی ایک وجہ ہندوؤں کا سخت طبقاتی نظام تھا جس نے معاشرے کو پاک اور ناپاک گروہوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ اس کے برعکس جب اس متعصب معاشرے میں اسلامی تہذیب کی وہ اعلیٰ اقدار متعارف کی گئیں جو معاشرتی عدل و احسان، باہمی احترام، رواداری اور اخوت و محبت کی بنیاد فراہم کرتی تھیں اور مسلمان مبلغین خود ان کا عملی نمونہ پیش کرتے تھے تو ہندوؤں کے بکثرت خاندان مشرف بہ اسلام ہوئے۔ چونکہ مسلمان صدیوں سے حکومت کرتے چلے آ رہے تھے لہٰذا مرور زماں

کے ساتھ ساتھ ان کے اندر یہ احساس پیدا ہو گیا کہ برصغیر گویا ان کی آبائی جاگیر ہے اور کوئی طاقت ان سے حق حکومت سلب نہیں کر سکتی۔ اس احساس کے دو اسباب تھے، ایک مسلمانوں کا صدیوں پر محیط سیاسی غلبہ اور دوسرا ان کا عظیم الشان تہذیبی ورثہ جس کے آثار کی لافانی عظمت اور قوت دیکھ کر وہ یہ بھول گئے تھے کہ زمانہ کروٹ بھی بدل سکتا ہے اور وہ اقتدار سے محروم بھی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ اورنگ زیب عالمگیر کی وفات ۱۷۰۷ء کے بعد ہندوستان کا عظیم الشان مسلمان معاشرہ زوال اور انتشار کا شکار ہو گیا۔ ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ درانی نے ایک خونخوار لشکر کے ساتھ دہلی کو اپنی یغما گری کا ہدف بنایا۔ اس نے تخت و تاج لوٹا اور اہل دہلی کا بھی قتل عام کیا۔ اس وحشت ناک حملے اور لوٹ کھسوٹ سے جہاں تیموری سلطنت کا شیرازہ مزید بکھرا وہاں مسلمانوں میں مزید مایوسی، بے دلی اور بے بسی پیدا ہوئی۔ اس روز افزوں زوال و انحطاط کے دور میں مرہٹوں نے بہت زور پکڑا۔ چنانچہ ۱۷۶۰ء میں انہوں نے دہلی پر قبضہ کیا اور وہ شان و شوکت کے ساتھ شاہی قلعے میں داخل ہوئے۔ لیکن ۱۷۶۱ء میں احمد شاہ ابدالی نے پانی پت کے میدان میں تین لاکھ مرہٹہ فوج کو شکست دی جس کے نتیجے میں ہزاروں مرہٹے ہلاک ہو گئے اور اس طرح ان کا زور ٹوٹ گیا۔ ان بدلتے ہوئے حالات میں جب مرہٹے کمزور ہوئے تو انگریز طاقت پکڑ گئے۔ انگریزوں نے ۱۷۹۹ء میں اپنی عظیم مزاحمت سلطان ٹیپو کو ختم کیا اور پھر بڑی جرأت کے ساتھ دہلی کی طرف بڑھے۔ وہ ۱۸۵۷ء میں تیموری خاندان کا خاتمہ کر کے ہندوستان کے آمر مطلق بن گئے۔

تیموری سلطنت کی شکست و ریخت کے بعد جس طرح ہندو طاقت کے ساتھ اٹھے تھے اگر اقتدار ایک دفعہ ان کے ہاتھ میں چلا جاتا تو مسلمان کبھی ان سے اقتدار حاصل نہ کر سکتے۔ کیونکہ مسلمان ہندوؤں کی نسبت تقریباً ایک تہائی اور وہ بھی مایوس اور منتشر تھے۔ اس کے برعکس ہندو صدیوں سے انتقام کے لیے بے تاب تھے۔ لیکن مشیت الٰہی نے ایسا نہ ہونے دیا بلکہ کمال حکمت سے اقتدار ہندوؤں کی بجائے ایک تیسری قوت انگریزوں کو دے دیا جن کا تعلق ہندوستان سے نہ تھا۔ انہوں نے آئندہ ڈیڑھ سو سال یعنی ہندوستان میں جمہوری نظام کی آمد تک ہندوستان کا مکمل اقتدار اپنے ہاتھ میں رکھا۔ یہی امر انجام کار مسلمانوں کے حق میں مفید ثابت ہوا۔ انگریز خواہ کتنا ہی ہندوؤں کا حامی اور مسلمانوں کا مخالف تھا لیکن پھر بھی اس نے ہندوستان چھوڑتے وقت فریق ثالث کا کردار ادا کیا۔ جس کے نتیجہ میں وہ مسلمانوں کے تقسیم ہند کے مطالبہ پر مذاکرات کے لیے آمادہ ہو گیا۔ اگر اقتدار ہندوؤں کے پاس چلا جاتا جیسا کہ مرہٹوں نے اس کے لیے زبردست کوشش کی تھی تو وہ مسلمانوں کو کبھی اس کے نزدیک بھی نہ آنے دیتے۔ تاریخ کے اس تناظر میں دیکھا جائے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ انگریز کو ہندوستان میں لایا ہی اس لیے گیا تھا کہ وہ تیموری سلطنت کے سقوط سے لے کر جمہوریت یعنی اکثریتی گروہ کی حکومت کے نفاذ تک اقتدار کو جسے اس نے مسلمانوں سے چھینا تھا بطور امانت اپنے پاس رکھے اور پھر مقررہ وقت پر مسلمانوں کو واپس کرے۔ اگرچہ انگریز ایسا ہرگز نہیں کرنا چاہتا تھا لیکن مشیت الٰہی نے ایسا کروا کے چھوڑا۔ تیموری سلطنت کے خاتمے میں یہی حکمت تھی۔ یہ وہ نکتہ ہے جسے علامہ محمد اقبال اپنی زندگی کے آخری برسوں میں درک کرنے کے لیے کوشاں تھے لیکن چونکہ تاریخ نے ابھی یہ ورق نہیں الٹا تھا اس لیے وہ اس پر کبھی حیرت کا اظہار کرتے اور کبھی اسے تقدیر کی منطق قرار دیتے۔ انہوں نے ۱۹۳۳ء میں کہا:

درفش ملت عثمانیاں دوبارہ بلند
چہ گویمت کہ بہ تیموریاں چہ افتاد است

پھر ۱۹۳۵ء میں کہا:

کوئی تقدیر کی منطق سمجھ سکتا نہیں ورنہ
نہ تھے ترکان عثمانی سے کم ترکان تیموری

برصغیر کی تاریخ میں ایسے شواہد ملتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مشیت الٰہی یہاں اسلام کو بہر صورت محفوظ اور سربلند رکھنا چاہتی ہے۔ علامہ محمد اقبال مشیت الٰہی کہنے کی بجائے یہ کہتے ہیں کہ دین اسلام کے اندر حرکت موجود ہے۔ اگر لوگ حرکت نہ بھی کریں تو بھی اسلام ایک قوت فاعلہ کے طور پر از خود حرکت کرتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ”یقین کیجئے کہ دین اسلام ایک پوشیدہ اور غیر محسوس حیاتی اور نفسیاتی عمل ہے جو بغیر کسی تبلیغی کوششوں کے بھی عالم انسانی کے فکر و عمل کو متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔“

اسلام کی اسی صلاحیت کے نتیجے میں تاریخ نے یہ حقیقت ثبت کی ہے کہ جب سولہویں صدی میں اکبر نے ہندوستان میں ہندوؤں کے ساتھ گٹھ جوڑ کر کے قومی حکومت تشکیل کرنے کی خاطر اسلام کے پانچ سو

سالہ معاشرتی نظام کو درہم برہم کیا تو شیخ احمد سرہندی نے اس کے خلاف آواز اٹھائی اور مسلمانوں کی فکری راہنمائی کی۔ چنانچہ ان کے اسلامی افکار کو اورنگ زیب عالمگیر نے غیر معمولی قوت و جرأت سے عملی جامہ پہنایا جس سے اسلامی معاشرے کو پھر سے زندگی اور آب و تاب حاصل ہوئی۔

اٹھارویں صدی میں مرہٹوں نے مسلمانوں کے انحطاط پذیر معاشرتی ڈھانچے کو تباہ کرنے کی مکمل کوشش کی۔ اس وقت شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو سنبھالنے کے لیے اقدام کیا اور احمد شاہ ابدالی کو لکھا کہ وہ مرہٹوں پر حملہ کرے۔ چنانچہ احمد شاہ ابدالی نے شاہ ولی اللہ کے فرمان کی اطاعت کرتے ہوئے حملہ کیا اور مرہٹوں کو کچل دیا۔

بیسویں صدی میں ہندوستان کا مسلم معاشرہ تاریخ کے بدترین حالات سے دوچار ہوا۔ یہاں تک کہ انہیں زندگی کی کوئی امید نہ رہی۔ لیکن یہاں پھر اسلام کی وہی صلاحیت اور قوت بروئے کار آئی اور تاریک ترین افق پر علامہ محمد اقبال کا ظہور ہوا جس نے اسلامی روح کی تجلی سے منتشر افراد میں ملی شعور پیدا کیا اور انہیں ایک تابناک مستقبل کی نوید دی۔ اس تابناک مستقبل کے حصول کے لیے قائداعظم محمد علی جناح جیسا تاریخ ساز اور صدی کا بے مثل انسان میدان عمل میں آیا۔ وہ بیک وقت انگریزوں اور ہندوؤں کی دو متکبر اور سرکش طاقتوں سے ٹکرایا اور دونوں کو پاش پاش کر گیا۔ اورنگ زیب اور ابدالی کے ہاتھ میں تلوار تھی، لیکن اس کا اسلحہ اسلام کی ابدی صداقت پر اس کا ایمان راسخ تھا اور بس۔ اس نے برصغیر کے مسلمانوں کی دس صدیوں پر محیط لاتعداد کوششوں اور قربانیوں کو صرف دس سال میں ایک قطعی نتیجے سے ہمکنار کر دیا۔ جو کچھ اس نے کیا یقیناً کوئی دوسرا نہ کر سکا۔ اس نے کہا:

"ناکامی ایک لفظ ہے جسے میں نہیں جانتا"

یہاں ان حالات و واقعات کا مختصر جائزہ ضروری ہے جن سے علامہ محمد اقبال اور قائداعظم محمد علی جناح کو دوچار ہونا پڑا۔ سب سے بڑا مسئلہ ہندوستان میں مسلمانوں کے جان و مال کے تحفظ اور اسلامی اقدار کا احیاء تھا۔ علامہ محمد اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے جان و مال کا تحفظ بھی اسلام کے تحفظ ہی سے مشروط اور مربوط تھا، چنانچہ علامہ محمد اقبال نے زندگی کی اسی عالی ترین قدر کو مسلمانوں کے ملی تشخص کی بنیاد قرار دیا اور اسی بنیاد پر قومیت کے تصور کو واضح کرتے ہوئے ۱۹۱۰ء میں لکھا:

"مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراض اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآبؐ نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات سے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے۔ قومیت کا ملکی تصور جس پر زمانہ حال میں بہت کچھ حاشیے چڑھائے گئے ہیں اپنی آستین میں اپنی تباہی کے جراثیم کو خود پرورش کر رہا ہے...... اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ جو نسبت انگلستان کو انگریزوں اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے، وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔ جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات قرآن کی اصطلاح میں خدا کی رسی، ہماری ہاتھ سے چھوٹی وہیں ہماری روایات کا شیرازہ بکھرا۔" اسی نقطہ نظر کو علامہ محمد اقبال نے بانگ درا میں یوں بیان کیا

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسول ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی

علامہ محمد اقبال نے قومیت کے اسلامی تصور کو نظم و نثر میں مسلسل پیش کیا تاکہ مسلمان تاریخ کے اس انتہائی نازک موڑ پر دھوکہ نہ کھا جائیں اور اپنی حیثیت اور ہویت کھو نہ بیٹھیں۔ چنانچہ ۱۹۱۸ء میں علامہ اقبال نے مثنوی رموز بیخودی لکھی جس کے تمام مضامین ملت اسلامیہ کے تشخص کے آئینہ دار ہیں۔ یہ کتاب جہاں اسلامی ادب میں ایک نئی فکر کی حامل تھی وہاں وقت کی اہم ضرورت بھی تھی جس سے ہندوستان کے مسلمانوں کی ملی زندگی کو ایک خاص جہت ملی۔ علامہ محمد اقبال یہ تصورات اس لیے پیش کر رہے تھے کہ جب بیسویں صدی کے آغاز میں مختلف قومی نظریات شدت سے ابھرنے شروع ہوئے تو ہندوؤں کی تعلیمی، اقتصادی اور معاشرتی قوت سے متاثر ہو کر بہت سے مسلمان اپنا ملی تشخص ترک کرنے کی فکر کر رہے

تھے۔ وہ مسلمان کہلانے کی بجائے اب ہندوستانی کہلا کر زندہ رہنے کا نظریہ قائم کر رہے تھے۔ ہندوستانی قومیت ہی ایک ایسی کشتی تھی جو ان کے خیال میں انہیں گرداب ہلاکت سے بچا سکتی تھی۔ اس احمقانہ سیاسی رجحان میں سیاسی رہنماؤں کی نسبت بعض علمائے کرام زیادہ پیش پیش تھے۔ وہ حقیقت درک کرنے سے قاصر تھے کہ اسلام اور کفر دو متضاد اور مختلف نظام ہیں۔ ایک مصطفوی نظام حیات ہے اور دوسرا ابولہبی نظام ہے۔ ان میں مذہبی اشتراک پیدا ہو ہی نہیں سکتا۔ ہندوستان کی تاریخ میں اکبر اور کبیر اس راہ میں بہت اقدام کر چکے مگر ناکام ہوئے۔ چنانچہ علامہ محمد اقبال نے سلطان ٹیپو شہید کی زبان سے یہ پیغام دیا کہ:

باطل دوئی پسند ہے، حق لاشریک ہے
شرکت میانہ حق و باطل نہ کر قبول

۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں نے مسلمانوں کو ہر شعبہ حیات میں جس قدر کمزور اور منتشر کیا اسی قدر ہندوؤں کو انہوں نے مستحکم کیا اور ان کی خاص سرپرستی کی جس کے نتیجے میں وہ تعلیمی پروگرام میں بہت جلد آگے بڑھے اور نئے حالات کے تقاضوں سے آگاہ ہوئے۔ چنانچہ انہوں نے ۱۸۸۵ء میں انگریزوں ہی کی سرپرستی میں انڈین نیشنل کانگرس کی بنیاد رکھی تاکہ اپنی قومی حیثیت کو سیاسی اور اقتصادی طور پر منظم اور مضبوط کریں۔

مسلمانوں میں پہلا شخص جس نے واضح سیاسی شعور کا ثبوت دیا وہ سرسید احمد خاں تھے۔ سرسید نے ہندوؤں کے متعصبانہ عزائم کے پیش نظر یہ درک کر لیا کہ وہ اس رواداری کا ثبوت ہرگز نہیں دے سکتے جس کا اظہار گذشتہ آٹھ صدیوں میں مسلمانوں نے ان کے ساتھ کیا تھا۔ چنانچہ آغاز کار ہی میں ہندوؤں نے اردو زبان اور فارسی رسم الخط کی مخالفت شروع کر دی جس پر سرسید نے کہا

''اب مجھے یقین ہو گیا ہے کہ دونوں قومیں دل سے کسی کام میں شریک نہ ہو سکیں گی۔ ابھی تو بہت کم ہے، آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور عناد ان لوگوں کے سبب جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں بڑھتا نظر آتا ہے۔ جو زندہ رہے گا وہ دیکھے گا۔''

سرسید احمد خاں نے مسلمانوں کے احیاء کے لیے ایک موثر قدم اٹھاتے ہوئے ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ میں اینگلو اورینٹل کالج کی بنیاد رکھی جو بعد ازاں ایک اعلیٰ پایہ کی یونیورسٹی بن گیا۔ ۱۹۰۵ء میں قائداعظم محمد علی جناح انڈین نیشنل کانگرس کے اجلاس میں شریک ہوئے۔ اسی سال تقسیم بنگال ہوئی جس پر ہندوؤں نے مسلمانوں کے خلاف سخت واویلا کیا۔ کانگرس نے جو مسلمانوں کی بھی نمائندہ جماعت بنی ہوئی تھی تقسیم بنگال کی سخت مخالفت کی، یہاں تک کہ ان کے گوکھلے جیسے معتدل مزاج رہنما بھی اس تقسیم کو برداشت نہ کر سکے۔ قائداعظم محمد علی جناح گوکھلے کو ایک مثالی سیاستدان تصور کرتے تھے۔ تقسیم بنگال کے سلسلے میں قائداعظم محمد علی جناح کو ہندو کانگرس کے متعصبانہ رویے سے صدمہ پہنچا، لیکن وہ کسی نہ کسی طرح کانگرس اور مسلمانوں میں سمجھوتہ کی راہ پیدا کر کے دونوں قوموں کے درمیان اتحاد عمل کی کوئی موثر صورت نکالنا چاہتے تھے۔

مسلمانوں نے یہ دیکھتے ہوئے کہ کانگرس صرف ہندوؤں کی جماعت اور مسلمانوں کے مفادات کے خلاف ہے۔ انہوں نے ۱۹۰۶ء میں ڈھاکہ میں آل انڈیا مسلم لیگ کی بنیاد رکھی۔ دسمبر ۱۹۱۱ء میں ہندوؤں کے دباؤ کے پیش نظر حکومت نے تقسیم بنگال کی تنسیخ کا حکم جاری کر دیا جس سے مسلمانوں اور ہندوؤں میں اختلافات وسیع تر ہونا شروع ہوئے۔ گوکھلے جو کہ معتدل مزاجی کی بناء پر مسلمانوں کے حقوق کی بھی بات کرتا تھا، قائداعظم محمد علی جناح کے لیے قابل تقلید تھا۔ تاکہ ہندو مسلم اتحاد کی راہ نکل سکے۔ قائداعظم محمد علی جناح ہندوستان میں اس وقت ایک نہایت ذہین شخص کی حیثیت سے پہچانے جاتے تھے۔ وہ بڑے خلوص اور محنت کے ساتھ اس کوشش میں تھے کہ ہندو مسلم اتحاد کے ذریعے اپنے مفادات کا تحفظ کیا جائے۔ دسمبر ۱۹۱۶ء میں کانگرس اور مسلم لیگ دونوں جماعتوں کے اجلاس لکھنو میں منعقد ہوئے۔ مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت قائداعظم محمد علی جناح نے کی اور اپنے انتہائی فکر انگیز خطبہ صدارت میں جملہ سیاسی مسائل کا مدبرانہ جائزہ لے کر ہندو مسلم اتحاد اور ملک کی آزادی کے لیے مشترکہ کوششوں پر زور دیا۔ اسی جلسے میں فرمایا کہ: ''دنیا کی کوئی قوم جمہوریت میں مسلمانوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ مسلمان اپنے مذہب میں بھی جمہوری نقطہ نگاہ رکھتے ہیں۔''

قائداعظم محمد علی جناح کی کوشش سے میثاق لکھنو معرض وجود میں آیا جس میں ہندوستان کے لیے زیادہ سے زیادہ خودمختاری کے مطالبہ اور

مسلمانوں کے جداگانہ طریق انتخاب کو جس کی مخالفت کانگرس شروع سے کر رہی تھی، قبول کر لیا گیا۔ اس طرح ہندوستان میں مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت تسلیم کر لی گئی جو قائداعظم محمد علی جناح کی ایک غیر معمولی کامیابی تھی۔

۱۹۲۰ء میں قائداعظم محمد علی جناح پھر آل انڈیا مسلم لیگ کے صدر منتخب ہوئے۔ اس کے سالانہ اجلاس منعقدہ کلکتہ میں خطبہ صدارت میں انہوں نے رولٹ ایکٹ، حادثہ جلیانوالہ باغ اور ترکیہ کے مسئلہ پر انتہائی دکھ کا اظہار کیا۔ انہی دنوں ان کا انڈین نیشنل کانگرس سے پہلی بار اختلاف ہوا جس پر اب گاندھی کا اثر و رسوخ غالب آ رہا تھا۔ قائداعظم محمد علی جناح بنیادی طور پر ایک آئین پسند سیاستدان تھے اور غیر آئینی حربوں کے سخت مخالف تھے۔ ۱۹۲۰ء میں کانگرس کے سالانہ اجلاس کے دوران گاندھی کے ایماء پر عدم تعاون کی قرارداد منظور ہوئی جس پر قائداعظم محمد علی جناح اختلاف کرتے ہوئے کانگرس سے مستعفی ہو گئے۔

گاندھی نے تحریک خلافت کے حوالے سے مسلمانوں اور ہندوؤں کو اپنی قیادت میں اکٹھا کیا اور پھر ترک موالات اور ہجرت کی تحریک چلائی۔ ہجرت کی تحریک کے بانی ابوالکلام آزاد تھے۔ ان تحریکوں میں مسلمانوں نے ہی حصہ لیا اور انہی کا مال و متاع ضائع ہوا۔ مذکورہ دونوں اقدامات سے گاندھی کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو اس بہانے بے دست و پا کر کے ہندوستان سے افغانستان کی طرف نکال دیا جائے تاکہ شمال مغربی صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت اقلیت میں بدل جائے اور وہ آئندہ کوئی مسئلہ نہ بن سکیں۔ تحریک ہجرت کے لیے مولانا ابوالکلام آزاد نے حسب ذیل فتویٰ صادر فرمایا:

"تمام دلائل شرعیہ، حالات حاضرہ، مصالح ہمہ امت اور مقتضیات و مصالح پر نظر ڈالنے کے بعد میں پوری بصیرت کے ساتھ اس اعتقاد پر مطمئن ہو گیا ہوں کہ مسلمانان ہند کے لیے بغیر ہجرت کے اور کوئی چارہ شرعی نہیں۔ ان تمام مسلمانوں کے لیے جو اس وقت ہندوستان میں سب سے بڑا اسلامی عمل انجام دینا چاہیں، ضروری ہے کہ ہندوستان سے ہجرت کر جائیں۔ اصل عمل جو شرعاً درپیش ہے، ہجرت ہے، اس کے سوا کوئی نہیں......" یہ اس شخص کی بصیرت تھی جو اپنے آپ کو مفکر اسلام اور امام الہند کہلاتا تھا اور گاندھی کی قیادت کا دل و جان سے معتقد تھا۔

جب تحریک ہجرت اور تحریک ترک موالات کا طوفان سر سے گزر گیا تو قائداعظم محمد علی جناح نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے دوبارہ اپنی کوششوں کا آغاز کیا۔ ۱۹۲۴ء میں آل انڈیا مسلم اتحاد کے اجلاس لاہور میں گاندھی کے طریق کار پر سخت تنقید کی جس کے تحت مسلمانوں کے جداگانہ تشخص کو ختم کر کے انہیں مکمل طور پر کانگرس میں ضم کرنا تھا۔ ۱۹۲۷ء میں قائداعظم محمد علی جناح نے مسلمان قائدین کا ایک اجلاس بلایا۔ اس میں ایک مصالحتی فارمولا طے پایا جس کے اہم نکات یہ تھے۔ مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کے لیے ایک تہائی نشستیں، پنجاب اور بنگال میں آبادی کی بنیاد پر نمائندگی، شمال مغربی صوبہ سرحد اور بلوچستان میں آئینی اصلاحات اور سندھ کی بمبئی سے علیحدگی، یہ شرائط قبول کر لی جاتیں تو مسلمان مخلوط انتخاب منظور کر لیتے۔ مگر یہ فارمولا انڈین نیشنل کانگرس کے آمر مطلق گاندھی نے رد کر کے ثابت کر دیا کہ وہ مسلمانوں کو ان کے جائز آئینی حقوق دینے پر آمادہ نہیں۔

۱۹۲۷ء میں برطانوی حکومت نے ملکی حالات کا جائزہ لینے کے لیے سائمن کمیشن کو ہندوستان بھیجا جس میں ایک بھی ہندوستان کا نمائندہ نہیں تھا۔ قائداعظم محمد علی جناح نے اس بناء پر اس کمیشن کی سخت مخالفت کی۔ البتہ سر محمد شفیع (صدر پنجاب مسلم لیگ) اور علامہ محمد اقبال نے جو اس وقت پنجاب مسلم لیگ کے سیکرٹری تھے، کمیشن کے ساتھ تعاون پر آمادگی کا اظہار کیا۔ ان کی رائے تھی کہ اگر اس کمیشن میں کسی ہندوستانی کو شامل کیا جا سکتا تھا تو وہ سر علی امام یا قائداعظم محمد علی جناح ہو سکتے تھے۔ مجموعی طور پر سائمن کمیشن رپورٹ کے متعلق علامہ محمد اقبال اور قائداعظم محمد علی جناح نے ایک ہی رائے قائم کی۔

۱۹۲۸ء میں گاندھی کی سرپرستی میں نہرو رپورٹ تیار ہوئی تو اس میں مسلمانوں کے تمام مطالبات یعنی جداگانہ انتخابات، مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کی ایک تہائی نمائندگی، سندھ کی بمبئی سے علیحدگی اور صوبہ سرحد اور بلوچستان میں اصلاحات کو عملاً نظرانداز کر دیا گیا۔ چوں کہ قائداعظم ہندو مسلم اتحاد کے زبردست داعی تھے اس لیے انہوں نے تجویز کیا "ہندوؤں کو لازم ہے کہ وہ زیادہ فراخ دلی اور رواداری سے کام لیں اور مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ اپنے اعتماد کو وسعت دیں"۔ قائداعظم محمد علی جناح

نے نہرو رپورٹ میں مسلمانوں کی مجوزہ شرائط میں سے کم از کم تین ترامیم شامل کرنے پر زور دیا تاکہ ہندو مسلم اتحاد کی راہ ہموار ہو سکے۔ مگر کلکتہ کنونشن میں قائداعظم محمد علی جناح کی پیش کردہ یہ ترامیم بھی مسترد کر دی گئیں چنانچہ آپ کو کہنا پڑا کہ: ''اب ہمارے تمہارے راستے جدا ہیں''۔

علامہ محمد اقبال بھی نہرو رپورٹ کے مخالف تھے اور اسے کسی طرح بھی مسلمانوں کے لیے مفید تصور نہیں کرتے تھے۔ مارچ ۱۹۲۹ء میں قائداعظم محمد علی جناح نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں چودہ نکات پر مشتمل ایک مصالحتی فارمولا پیش کیا جس میں قانون ساز اسمبلی میں مسلمانوں کی ایک تہائی نمائندگی، جداگانہ طریق انتخاب، سندھ اور بلوچستان میں اصلاحات، سندھ کی بمبئی سے علیحدگی اور مسلمانوں کی ثقافت، تعلیم، زبان، مذہب اور قانون کی حفاظت کے مطالبات شامل تھے۔ ان نکات میں مسلمانوں کو متحد کرنے کی حکمت عملی بھی شامل تھی اور ہندوؤں اور انگریزوں پر مسلمانوں کی واضح موجودیت کا اظہار بھی تھا۔ ہندو ان مطالبات کو قبول کرنے پر آمادہ نہ ہوئے۔ اس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں میں اختلافات کی راہیں دراز تر ہوتی چلی گئیں۔

نومبر ۱۹۳۰ء میں قائداعظم پہلی گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن پہنچے، اس کانفرنس میں ان کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ وزیراعظم برطانیہ کی تقریر کے بعد ہندوستانی مندوبین میں سب سے پہلی تقریر انہوں نے کی۔

ہندوؤں کی تمام تر کوشش یہ تھی کہ جلد سے جلد سوراج حاصل کر کے انگریزوں کے زیر سایہ اپنی اکثریت کے بل بوتے پر ہندو راج قائم کریں جب کہ مسلمان ان کے حیلوں حربوں کو دیکھ کر اپنی ملی بقا کے لیے فکرمند تھے۔ قائداعظم محمد علی جناح اور گاندھی دونوں ہندوستان کی آزادی کے لیے کوشاں تھے مگر دونوں میں فرق یہ تھا کہ گاندھی آزادی کے لیے چاپلوسی اور دباؤ کے تمام طرح کے ہتھکنڈے استعمال کرتے تھے، جب کہ قائداعظم محمد علی جناح آئینی حدود میں رہتے ہوئے آزادی کی منزل تک پہنچنا چاہتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ گاندھی کو معلوم تھا کہ ہندوستان کی آزادی کے بعد وہ انہی حربوں سے مسلمانوں کو ہڑپ کر سکیں گے جب کہ قائداعظم محمد علی جناح کی کوشش یہ تھی کہ مسلمان اپنے آئینی حقوق کے تحت ہندوستان میں زندگی بسر کریں، مگر تاریخ کے تناظر میں علامہ محمد اقبال نے بہت پہلے یہ دیکھ لیا تھا کہ ہندو اور مسلمان دو مختلف قومیں ہیں۔ ان کی تہذیب جدا، مذہب جدا، زبان جدا، رسم الخط جدا، تمدن، طرز زندگی اور طرز فکر ہر چیز ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ ان میں کسی طرح بھی معاشرتی توافق پیدا نہیں ہو سکتا۔ حکومت برطانیہ کی بالادستی کے باوجود ان دونوں قوموں میں مسلسل تصادم کی فضا قائم رہی، پھر ہندو قوم ایک ایسی قوم ہے کہ اس کے اندر دوسری کسی بھی قوم کے لیے مروت، محبت اور رواداری کا نام و نشان نہیں۔ تاریخ یہ بھی واضح کر چکی تھی کہ جو قومیں باہر سے ہندوستان میں آئیں انہیں ہندو قوم نے کس طرح اپنے اندر جذب کر لیا، یا بدھ مت کی طرح اگر کوئی مذہب ہندوستان میں پیدا بھی ہوا تو اسے یا تو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ورنہ اسے ملک سے باہر نکال دیا۔ ان حالات میں ہندوستان کے اندر مسلمانوں کا مذہب، تمدن، تہذیب، تعلیم، اقتصاد اور معاشرت سب خطرے میں تھے۔

علامہ محمد اقبال نے دسمبر ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے صدارتی خطبہ الہ آباد میں مذکورہ تاریخی حقائق کے پیش نظر مسلمانوں کے ملی تشخص کے تحفظ اور بقا کے لیے اپنے نظریات کا اعلان کیا۔ ان کا یہی اعلان تشکیل پاکستان کا سنگ بنیاد قرار پایا۔ علامہ محمد اقبال نے منطقی طور پر یہ واضح کیا کہ اسلام ہی واحد ذریعہ ہے جو مسلمانوں کو موجودہ ہلاکت انگیز طوفانوں سے بچا سکتا ہے۔ انہوں نے ہندوستان میں اسلام کے معاشرتی کوائف پر عمیق نظر ڈالتے ہوئے فرمایا:

''یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ بحیثیت ایک اخلاقی نصب العین اور نظام سیاست کے اسلام ہی وہ سب سے بڑا جزو ترکیبی تھا جس سے مسلمانان ہند کی تاریخ حیات متاثر ہوئی، اسلام ہی کی بدولت مسلمانوں کے سینے ان جذبات و عواطف سے معمور ہوئے جن پر جماعتوں کی زندگی کا دار و مدار ہے اور جن سے متفرق و منتشر افراد بتدریج متحد ہو کر ایک متمیز اور معین قوم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ان کے اندر ایک مخصوص اخلاقی شعور پیدا ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ دنیا بھر میں شاید ہندوستان ہی ایک ایسا ملک ہے جس میں اسلام کی وحدت خیز قوت کا بہترین اظہار ہوا ہے۔ دوسرے ممالک کی طرح ہندوستان

میں بھی جماعت اسلامی کی ترکیب صرف اسلام ہی کی رہین منت ہے، کیونکہ اسلامی تمدن کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح کارفرما ہے۔

اسلام میں کلیسا کا کوئی ایسا نظام موجود نہیں جو ازمنۂ وسطیٰ کے مسیحی نظام سے مشابہ ہو اور لہٰذا جس کے توڑنے کی ضرورت پیش آئے۔ دنیائے اسلام کے پیش نظر ایک ایسا عالمگیر نظام سیاست ہے جس کی اساس وحی و تنزیل پر ہے یہ الگ بات ہے کہ چونکہ فقہا کو ایک عرصہ دراز سے عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں رہا اور وہ عہد جدید کی داعیات سے بالکل بیگانہ ہیں، لہٰذا اس امر کی ضرورت ہے کہ ہم اس میں از سر نو قوت پیدا کرنے کے لیے اس کی ترکیب و تعمیر کی طرف متوجہ ہوں ...... آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت کے لیے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا ہے جو اس امر سے مایوس نہیں کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے جس کا عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور جسے یقین ہے کہ اسلام کی تقدیر خود اس کے ہاتھ میں ہے، اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔"

"سوال یہ ہے کہ آج جو مسئلہ ہمارے پیش نظر ہے اس کی صحیح حیثیت کیا ہے؟ کیا واقعی مذہب ایک نجی معاملہ ہے اور آپ بھی یہی چاہتے ہیں کہ ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے اسلام کا بھی وہی حشر ہو جو مغرب میں مسیحیت کا ہوا ہے"۔ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اسلام کو بطور ایک اخلاقی تخیل کے تو برقرار رکھیں لیکن اس کے نظام سیاست کی بجائے ان قومی نظامات کو اختیار کر لیں جن میں مذہب کی مداخلت کا امکان باقی نہیں رہتا؟ ہندوستان میں یہ سوال اور بھی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ بہ اعتبار آبادی ہم لوگ یہاں اقلیت میں ہیں۔

"اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے جو خود اسی کا پیدا کردہ ہے، الگ نہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ اگر آپ نے ایک کو ترک کیا تو بالآخر دوسرے کا ترک کرنا بھی لازم آئے گا۔ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی مسلمان ایک لمحے کے لیے بھی کسی ایسے نظام سیاست پر غور کرنے کے لیے آمادہ ہوگا جو کسی ایسے باطنی یا قومی اصول پر مبنی ہو جو اسلام کے اصول اتحاد کے منافی ہو۔ یہ وہ مسئلہ ہے جو آج مسلمانان ہندوستان کے سامنے ہے۔ اگر اکبر کے دین الٰہی یا کبیر کی تعلیمات عوام الناس میں مقبول ہو جاتیں تو ممکن تھا کہ ہندوستان میں بھی اس قسم کی ایک نئی قوم پیدا ہو جاتی لیکن تجربہ یہ بتاتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذاہب اور جاتیوں میں اس قسم کا کوئی رجحان موجود نہیں کہ وہ اپنی انفرادی حیثیت کو ترک کر کے ایک وسیع جماعت کی صورت اختیار کریں۔ ہر گروہ اور ہر مجموعہ مضطرب ہے کہ اس کی ہیئت اجتماعیہ قائم رہے۔

ہندوستان میں ایک متوازن اور ہم آہنگ قوم کی نشوونما کی طرح مختلف ملتوں کا وجود ناگزیر ہے۔ مغربی ممالک کی طرح ہندوستان کی یہ حالت نہیں کہ اس میں ایک ہی قوم آباد ہو، وہ ایک ہی نسل سے تعلق رکھتی ہو اور اس کی زبان بھی ایک ہو۔ ہندوستان مختلف اقوام کا وطن ہے جن کی نسل، زبان، مذہب سب ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ ان کے اعمال و افعال میں وہ احساس پیدا ہی نہیں ہو سکتا جو ایک ہی نسل کے مختلف افراد میں موجود رہتا ہے۔ غور سے دیکھا جائے تو ہندو بھی کوئی واحد الجنس قوم نہیں۔ پس یہ امر کسی طرح بھی مناسب نہیں کہ مختلف ملتوں کے وجود کا خیال کیے بغیر ہندوستان میں ایک اسلامی ہندوستان قائم کیا جائے بالکل حق بجانب ہے۔

میری خواہش ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے، خواہ یہ ریاست سلطنت برطانیہ کے اندر حکومت خود اختیاری حاصل کرے، خواہ اس کے باہر، مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو آخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنی پڑے گی۔ علامہ محمد اقبال نے اپنے اس تاریخی خطبے میں مزید زور دے کر کہا کہ: "اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس ملک میں اسلام بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کرے۔"

اسی طرح اسلام کے اصل مفہوم کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: "اسلام کوئی کلیسائی نظام نہیں، بلکہ ایک ریاست ہے"۔

کتابیات

احمد سعید، اقبال اور قائداعظم، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ الطاف حسین حالی، حیات جاوید۔ ☆ رفیع اللہ شہاب، سیرت قائداعظم، لاہور، ۱۹۹۴ء ☆ شیر محمد گریوال، محمد علی جناح، قائداعظم المطبوعہ اردو دائرۃ المعارف اسلامیہ، ج

۱۹، لاہور☆غلام حسین ذوالفقار، تحریک ہجرت، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۷ء☆محمد اقبال، مقالات اقبال، ۱۹۸۸ء☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۳ء☆محمد اقبال، حرف اقبال، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء☆محمد رفیق افضل، گفتار اقبال، لاہور، ۱۹۶۹ء

☆Beverley Nichols, Verdict on India Bombay, 1946.☆Hector Bolitho, Creator of Pakistan, London, 1957

سید محمد اکرم اکرام

(۲)

قائد اعظم محمد علی جناح نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے طلبا سے خطاب کرتے ہوئے اپنی یادگار تقریر میں فرمایا تھا:

''پاکستان اسی دن وجود میں آ گیا تھا جب ہندوستان کا پہلا غیر مسلم دائرہ اسلام میں داخل ہوا تھا، یہ اس زمانے کا ذکر ہے جب ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت بھی قائم نہیں ہوئی تھی۔'' (قائد اعظم کی تقریریں، تحریریں اور بیانات (انگریزی) جلد سوم، ۱۸)

دو جداگانہ قوموں کے نظریے کی جو تصور پاکستان کی اساس ہے، اس سے زیادہ بلیغ، جامع اور مانع توضیح ممکن نہیں۔ قائد اعظم کے ان دو ناقابل فراموش جملوں میں، مطالبہ پاکستان کی جدوجہد کی مکمل تاریخ سمٹ کر آ گئی ہے۔ برصغیر کی تاریخ کے سرسری مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ کسی دور میں بھی یہاں کبھی کوئی ایسی حکومت قائم نہیں ہوئی جسے صحیح معنوں میں قومی حکومت کہا جا سکے کیونکہ یہاں واحد قومیت کا سرے سے وجود ہی نہیں تھا۔ البیرونی نے جو سلطان محمود غزنوی کے ساتھ ہندوستان آیا تھا، ہندوستان کے باشندوں کے بارے میں دس سال تک یہاں کے معاشرے کے وسیع و عمیق مشاہدے کے بعد، اپنی مشہور تصنیف ''کتاب الہند'' میں لکھا تھا

''اس ملک کے قدیم باشندے یعنی ہندو، مسلمانوں کے خلاف سخت ترین بغض و عناد رکھتے ہیں۔ یہ لوگ انھیں ''ملیچھ'' یعنی ناپاک کہتے ہیں اور ان کے قریب آنا یا انہیں چھونا بھی معیوب خیال کرتے ہیں۔ مسلمانوں کے ساتھ کھانا پینا یا ان کی اولاد کے ساتھ اپنی اولاد کی شادیاں کرنا تو درکنار اگر کوئی مسلمان ان کے پانی یا کھانے کے برتن کو ہاتھ بھی لگا دے تو وہ ان کے لیے ناپاک اور حرام ہو جاتا ہے۔ جب صورت احوال یہ ہو کہ ہمارے (مسلمانوں کے) اور ان (ہندوؤں) کے مابین ایسی شدید نفرت، پرہیز اور چھوت چھات برتی جاتی ہے، مسلمان اور ہندو، دو یکسر جداگانہ طبقوں میں منقسم ہو کر رہ گئے ہیں۔ اگر یہی صورت حال آیندہ بھی جاری رہی تو ان دونوں قوموں میں کبھی ربط و ضبط اور اتحاد و اتفاق قائم نہیں ہو سکے گا۔'' (کتاب الہند، ج ۱، ۱۹)

برصغیر کی گذشتہ ہزار سال کی تاریخ شاہد ہے کہ البیرونی کی یہ پیشگوئی مستقل طور پر سچ ثابت ہوتی رہی۔ خود ہندو مورخ بھی اس صداقت کو تسلیم کرتے ہیں، مثلاً زمانہ حال کے ایک نامور مورخ کے۔ ایم پانیکر اپنی کتاب ''ہندوستان کی تاریخ کا جائزہ'' میں لکھتا ہے:

جب سے اسلام بھارت میں رائج ہوا ہندو اور مسلمان دو جداگانہ قومیتوں میں بٹ گئے۔ اسلام نے یہاں کے عام معاشرے کو عمودی طور پر دو یکسر مختلف طبقات میں تقسیم کر دیا۔ آج کل محاورے میں جسے ''دو جداگانہ قومیتوں کا نظریہ کہا جاتا ہے وہ فی الحقیقت بھارت میں اسلام کے ورود کے وقت سے ہی شروع کیا گیا تھا اور آج تک بدستور چلا آتا ہے۔''

مسلمانوں کی حکومتوں کے مختلف ادوار میں مغلوب ہندو رعایا، گو بظاہر مسلمان حکمرانوں کے مطیع و فرماں بردار بنی رہی لیکن ان کے سینوں میں عناد اور نفرت کے شعلے مسلسل بھڑکتے رہے اور جب بھی انہیں مسلمان حکمرانوں کی غفلت اور کمزوری کے باعث ان کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کا موقع ملا، انہوں نے کبھی اس سے دریغ نہیں کیا۔

اکبر بادشاہ نے ہندو مسلم تفرقے کو مستقل طور پر رفع کرنے کی غرض ہی سے ''دین الٰہی'' رائج کرنے کی کوشش کی اور بعض علماء نے شاہی عتاب کے خوف سے یا انعام و اکرام کے لالچ میں وقتی طور پر اس کی تائید و حمایت بھی کی لیکن حضرت شیخ احمد سرہندی اور دیگر علمائے حق شریعت محمدی کی سربلندی اور سرفرازی کی خاطر نعرہ حق بلند کر کے مسلسل جہاد کرتے رہے اور بالآخر انہوں نے اس کافرانہ اور ملحدانہ ڈھونگ کا قلع قمع کر کے رکھ دیا، چنانچہ بعد کے آنے والے مغل بادشاہوں کے دور میں دین اسلام پوری شان و شوکت کے ساتھ ابھرتا رہا، بالخصوص اورنگ زیب کے عہد میں

ہندوستان میں اسلام کو مثالی جاہ وجلال حاصل ہوا۔

اورنگ زیب عالمگیر نے ایک ایسی وسیع سلطنت جو کابل سے لے کر آسام تک اور ہمالیہ کے دامن سے لیکر راس کماری تک پھیلی ہوئی تھی، چھوڑ کر ۱۷۰۷ء میں وفات پائی اور اس کی وفات کے بعد ہی ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کا دور انحطاط شروع ہو گیا جو برہمن ہندوؤں، راجپوتوں اور مرہٹوں کی مسلسل بغاوتوں اور پیہم سازشوں کے باعث ۱۸۵۷ء میں اپنے نقطہ عروج کو پہنچ گیا۔ گو اس دوران میں شاہ ولی اللہ کی تصانیف کے ذریعے مسلمانوں میں کسی قدر حرارت پیدا ہوئی اور شاہ عبدالعزیز، سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل شہید اور بنگال میں حاجی شریعت اللہ اور دودو میاں کے عملی جہاد نے "رقص شرر" کے سے مثالی مظاہرے بھی کیے لیکن یہ ساری کوششیں لاحاصل ثابت ہوئیں۔ ۱۸۵۷ء کی آخری جدوجہد میں ہندوؤں نے مسلمانوں کے خلاف پھر اپنی طبعی اور قدیمی کینہ پروری کا کھل کر مظاہرہ کیا اور انگریزوں کے ساتھ مل کر جگہ جگہ فتنہ وفساد کے ایسے طوفان برپا کیے کہ ان کے تند وتیز جھونکوں میں مغل سلطنت کی آخری ٹمٹماتی شمع ہمیشہ کے لیے بجھ کر رہ گئی۔ انگریزوں نے بہادر شاہ ظفر کو غدار قرار دے کر انہیں جلاوطن کر دیا۔ ہندو تو انگریزوں کے ساتھ ملے ہوئے ہی تھے چنانچہ ہندوستان کی مسلم رعیت ہی انگریزوں کے انتقامی غیظ وغضب کی بری طرح شکار بنتی رہی۔

۱۸۵۷ء کے بعد وہ نامی گرامی شخصیت ابھری جس نے ہندوستان کے شکستہ و زبوں حال مسلمانوں کی پژمردہ ہمتوں اور ان کی پراگندہ قوتوں کو احیائے ملی کے لیے از سر نو زندہ دیکھا گیا، یہ تھے سرسید احمد خان جن کی مسلسل و پیہم کوششوں سے برصغیر کے مسلمانوں میں ملی شعور و احساس پیدا ہوا۔ تعلیم اور سماجی اصلاحات کے ذریعے اپنی عام حالت کو سدھارنے کا جذبہ پیدا ہوا اور اپنی پوشیدہ و منتشر صلاحیتوں اور قوتوں کو مجتمع اور بروئے کار لا کر اپنے کھوئے ہوئے وقار کو دوبارہ حاصل کرنے کا عزم پیدا ہوا۔

سرسید احمد خان نے ایک طرف اپنی کتاب "اسباب بغاوت ہند" لکھ کر مسلمانوں کے خلاف برطانوی حکام کی غلط فہمیاں دور کر کے ان کی آتش انتقام کو ٹھنڈا کیا تو دوسری طرف وہ اپنے زندہ جاوید رسالے "تہذیب الاخلاق" کے ذریعے مسلمانوں کو مسلسل جد وعمل کی تلقین کرتے رہے اور انہیں ہندوؤں کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں سے خبردار کرتے رہے جو انگریز حکام سے ساز باز کر کے انہیں برابر مسلمانوں کے خلاف اکساتے رہتے تھے۔ جب ۱۸۸۵ء میں ایک انگریز ملی حاکم اے۔ ڈبلیو۔ ہیوم کی سرکردگی میں انڈین نیشنل کانگریس کا قیام عمل میں آیا تو سرسید احمد خان نے مسلمانوں کو اس میں شرکت سے باز رکھنے کی سعی بلیغ کی (حیات جاوید، ۴۲۱، ۵۷۴) اور وہ بڑی حد تک اپنی کوشش میں کامیاب بھی ہوئے۔ چند علمائے سوء اور دیگر غرض مند مسلمانوں کے علاوہ جن پر گاندھی جی کا جادو چل گیا تھا، ہندوستان کے مسلمانوں کی اکثریت ہندوؤں کی نیشنل کانگریس میں شریک نہیں ہوئی۔ جب کانگریس کی طرف سے یہ نعرے بلند ہونے لگے کہ ہندوستان کے باشندے ایک واحد اور متحدہ قوم ہیں تو یہ سرسید احمد خان ہی تھے جنہوں نے سب سے پہلے اس قسم کے نعروں کو غلط ثابت کر کے ان کا منہ توڑ جواب دیا۔ ان کے ایک مضمون کا اقتباس ملاحظہ ہو

"کسی ایسی حکومت کے لیے جس کے عمال کا انحصار ملک کے باشندوں کی اکثریت پر ہو یہ ازبس ضروری ہے کہ رعیت کے تمام طبقات میں قومیت، مذہب، تاریخ وتمدن، تہذیبی اور اخلاقی روایات اور رسم و رواج اور روزمرہ کی رہن سہن میں کسی قسم کا اختلاف نہ پایا جاتا ہو لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوستان میں مختلف قومیں رہتی بستی ہیں جن کی باتیں، مذہب، تہذیب وتمدن، تاریخ و روایات سیاسی نظریات حتی کہ بعض مقامات پر ان کی جسمانی ساخت رنگ ونسل اور زبان میں بھی شدید اختلافات موجود ہیں، بلکہ اکثر تو ایک دوسرے سے قطعی متضاد ہیں اور یکسر جداگانہ انداز بود وماند رکھتی ہیں۔" (تاریخ پاکستان، احمد سعید، ۱۱۸)

جب کانگریس کی جانب سے ہندوستان میں واحد قومیت کے نعرے کی بنا پر یہاں عوام کی نمائندہ حکومت قائم کرنے کا مطالبہ پیش کیا گیا تو سرسید احمد خان نے اس کی شدید مخالفت کی۔ ان کی تقریروں سے ایک اقتباس پیش کرنا بے محل نہ ہوگا

"ہندوستان جیسے ملک کے لیے جہاں دو بڑی جداگانہ قومیں بستی ہوں، ایسا مطالبہ پیش کرنا قطعی نامناسب اور مضحکہ خیز ہے۔ اب فرض کرو کہ انگریز حاکم، ہندوستان چھوڑ کر چلے جائیں تو بتاؤ یہاں کون راج

کرے گا؟ کیا یہ ممکن ہو سکے گا کہ یہ دو جداگانہ قومیں بیک وقت ہندوستان کے تخت سلطنت پر شانہ بشانہ براجمان ہوں اور حکومت کے سارے اختیارات برابر برابر بانٹ لیں۔نہیں نہیں کبھی ایسا نہیں ہوسکتا۔ہندوستان میں حکومت کرنا اور اس کا بندوبست ٹھیک طور پر چلانا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک ان میں سے ایک قوم دوسری قوم کو شکست دے کر نیست و نابود نہ کردے۔ان دونوں کا حکومت میں مشترک رہنا قطعی ناممکن اور بعید از قیاس ہے۔" (تاریخ پاکستان،۲۰۹)

اسی طرح ۱۸۶۷ء میں جب ہندوؤں نے سرکاری عدالتوں میں اردو رائج کرنے کے خلاف زبردست احتجاج کیا اور جگہ جگہ ہڑتالیں اور مظاہرے کرنے لگے تو سرسید نے بنارس کے انگریز افسر مسٹر شیکسپیر کے ایک استفسار کے جواب میں علانیہ کہہ دیا

''مسٹر شیکسپیر۔ان شورشوں کو دیکھ کر مجھے یقین ہو گیا ہے کہ ان دونوں ہندو اور مسلم قوموں میں کسی امر کے بارے میں کبھی اتفاق نہیں ہوگا۔ابھی تو کچھ نہیں ہوا ہے۔آگے چل کر ان کی یہ دشمنی بدر جہا بڑھ کر سامنے آجائے گی۔جو زندہ رہا وہ دیکھے گا''۔(حیات جاوید،۱۶۳،۱۶۴)

سرسید احمد خان کی بے شمار تحریروں اور تقریروں سے جو چند اقتباس بطور نمونہ پیش کیے گئے ہیں کیا ان میں البیرونی کی اس پیش گوئی کی بازگشت نہیں پائی جاتی جو اس نے ایک ہزار سال پہلے اپنی کتاب میں قلمبند کر دی تھی۔اہل نظر تو ان ہی چند اقتباسات میں آنے والے دور یعنی پاکستان کی ایک دھندلی سی تصویر بھی دیکھ سکتے ہیں۔

برصغیر کے ایک اور نامور فرزند، ماہر قانون سید امیر علی مرحوم نے لندن میں ۱۹۱۰ء میں ہندوستان کے نظام حکومت کی بابت چند مجوزہ اصلاحات پر تنقید کرتے ہوئے اپنی تقریر میں کہا:

''ہندوستان میں صدیوں سے دو بڑی قومیں بستی ہیں جن کے مابین بظاہر کسی قدر رواداری بھی کم و بیش چلی آرہی ہے لیکن یہ دونوں قومیں کبھی ایک دوسرے میں مکمل طور پر مدغم نہیں ہوسکیں۔ایسا نہ پہلے کبھی ہوا نہ آئندہ کبھی ہو سکے گا۔دونوں اپنے اپنے تہذیب و تمدن اور انداز فکر و نظر میں ایک دوسرے سے قطعاً مختلف ہیں۔تدبر اور دانشمندی کا یہی تقاضا ہے کہ دونوں قوموں کے جداگانہ مطالبات اور مفادات کا پورا پورا خیال رکھا جائے اور ان کی ضروریات پوری کرنے کی ہر ممکن کوشش کی جائے ورنہ ان سے روگردانی کرکے اگر مجوزہ اصلاحات نافذ کی گئیں تو ان سے انتشار و فسادات کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوگا''۔

۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ قائم ہو چکی تھی اس کے مختلف اجلاسوں میں سر آغا خان، محسن الملک، نواب سلیم اللہ خان آف ڈھاکا اور دیگر قائدین ملت نے وقتاً فوقتاً اپنی تقاریر میں برصغیر کے مسلمانوں کی جداگانہ قومیت سے متعلق شدومد کے ساتھ پرچار کیا۔ادھر مولانا محمد علی جوہر مرحوم کا شہرہ آفاق جریدہ ''کامریڈ'' بھی جاری ہوا جس میں مولانا محمد علی جوہر اپنے منفرد انداز میں مختلف زاویوں سے مسلمانان ہند کے جذبات اور امنگوں کی ترجمانی کرتے رہے اور ہندوؤں کے اس ڈھونگ کا پردہ چاک کرتے رہے کہ ہندوستان میں ایک ہی متحدہ قوم بستی ہے۔غرض اپنی جداگانہ قومی حیثیت کا شعور و احساس برصغیر کے مسلمانوں کے قلب و روح میں اس درجہ بس گیا تھا کہ اس وقت کے کسی دانشور یا سیاست دان کے لیے ان تمام حقائق اور عامۃ المسلمین کے ان احساسات سے چشم پوشی کرنا ممکن نہ تھا۔

علامہ محمد اقبال جیسے صاحب نظر اور صاحب دانش و بینش سے یہ تمام حقائق کیسے پوشیدہ رہ سکتے تھے۔بلکہ انہوں نے اپنی مومنانہ بصیرت سے قوم کے ان تیزی سے بڑھتے ہوئے جذبات کا عام مفکرین کے مقابلے میں کچھ زیادہ اثر قبول کیا۔چنانچہ علامہ اقبال نے ایم۔اے۔او کالج علی گڑھ میں ۱۹۱۰ء میں انگریزی میں ایک لیکچر دیا۔مولانا ظفر علی خان مرحوم نے علامہ اقبال کے اس لیکچر کا اردو میں ترجمہ کیا جو ۱۹۱۱ء میں برکت علی ہال، لاہور میں پڑھا گیا۔اس لیکچر کا عنوان تھا ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' علامہ اقبال اس جلسے میں خود تشریف فرما تھے۔ان کے اس لیکچر کے مطالعے سے یہ حقیقت صاف طور پر عیاں ہو جائے گی کہ اپنے ۱۹۳۰ء کے خطبہ الہ آباد سے بیس برس پہلے ہی علامہ اقبال کی رفعت فکر و نظر نے اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لیا تھا کہ اسلام کے نام پر ابھرنے والی قوت کو جغرافیائی حدود میں قید نہیں کیا جاسکتا۔اپنے اس یادگار لیکچر میں علامہ اقبال نے جن امور کا خاص طور پر ذکر کیا وہ یہ تھے:

۱۔ برصغیر کے مسلمانوں کی جماعتی ہیئت ترکیبی

۲۔ اسلامی تہذیب وتمدن کی یک رنگی ۔

۳۔ مسلمانان ہند کو بحیثیت جماعت اپنی ہستی کے لیے کیا کرنا چاہیے۔علامہ اقبال کے اس یادگار لیکچر کے اردو ترجمہ سے جو مولانا ظفر علی خان نے کیا تھا، ایک دو اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں:

''مسلمان اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک وطن ہے نہ اشتراک زبان اور نہ اشتراک اغراض اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو رسالت مآب حضور نبی کریم ﷺ نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور جو تاریخی اور تمدنی روایات ہم سب کو ترکے میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کو یکساں طور پر عزیز ہیں۔اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارومدار ایک خاص تہذیبی عنصر پر ہے''۔(مقالات اقبال،۱۵۹)

''قومیت کا ملکی تصور جس پر زمانہ حال میں بہت کچھ حاشیے چڑھائے گئے ہیں، اپنی آستین میں اپنی تباہی کے جراثیم کی خود پرورش کر رہا ہے...... سب سے بڑی خرابی اس تصور میں یہ ہے کہ اس میں غلو اور افراط کا شاخسانہ نکل آتا ہے۔اس نے بین الاقوامی محرکات کے بارے میں بھی بہت سی غلط فہمیاں پھیلا رکھی ہیں۔اس نے پولیٹکل سازشوں اور منصوبہ بازیوں کا بازار گرم کر رکھا ہے۔اس نے علوم ادب اور فنون لطیفہ کو بھی خاص قوموں کی خصوصیات دے کر تمام انسانی عناصر کو ان سے خارج کر دیا ہے۔(مقالات اقبال،۱۶۰)

......میں سمجھتا ہوں کہ وطن پرستی کا خیال جو قومیت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے ایک طرح سے مادی شے کا تابع بن جاتا ہے جو سراسر اصول اسلام کے خلاف ہے اس لیے کہ اسلام دنیا میں ہر طرح کے شرک جلی وخفی کا قلع قمع کرنے کے لیے نمودار ہوا تھا۔(مقالات اقبال،۱۶۰۔۱۶۱)

علامہ اقبال نے اپنے اس لیکچر میں مسلم قومیت کے اسی تصور کو مختلف انداز میں پیش کیا تھا۔اس طرح کانگریس کے اس دعوے کو بھی دور کر دیا تھا کہ ہندوستان کے تمام باشندے ایک ملک میں بسنے کی بنیاد پر ایک قوم ہیں۔علامہ اقبال نے اسلامی تاریخ سے مثالیں دیتے ہوئے ثابت کیا کہ اشتراک وطن ونسل یا اشتراک زبان سے قومیت کی تعمیر نہیں ہوا کرتی۔جناب رسالتمآب ﷺ اور ابوجہل جن کا وطن بھی ایک ہی تھا اور نسل وزبان بھی ایک تھی، ایک قوم کے افراد نہیں کہلائے جا سکتے۔اس کے برخلاف روم کے رہنے والے صہیب، فارس کے رہنے والے سلمان اور حبش کے بلال، محض دین اور نظریاتی اشتراک کے سبب ایک ہی قوم اور ایک ہی ملت کے افراد ہیں۔علامہ اقبال کے ذہن رسا میں انہی خطوط پر اسلامی مملکت کے قیام کا تصور نمو پاتا رہا۔سیاسی حالات تو اس کے لیے پہلے ہی سے بڑی حد تک موافق ہو چلے تھے، انہوں نے پڑھے لکھے طبقے کی ذہنی اور نظریاتی سطح کو ہموار کرنے کی پیہم کوششیں کیں اور کئی یادگار لیکچر دیے جو بعد میں The Reconstruction of Religious Thought in Islam کے نام سے یک جا ہو کر شائع ہوئے۔ان خطبات کا مقصد یہ تھا کہ اسلام کے اصولوں اور بنیادی اقدار کو جدید دور کے تقاضوں کی روشنی میں پیش کیا جائے۔

ادھر ہندوستان کے سیاسی حالات تیزی سے بدل رہے تھے۔ ۲۸۔۱۹۲۹ء میں سائمن کمیشن آیا اور ناکام واپس چلا گیا۔اس کے جانے کے بعد گاندھی نے سول نافرمانی کی تحریک چلانے کی مہم شروع کر دی۔مولانا محمد علی جوہر نے آل انڈیا مسلم کانفرنس کے بمبئی والے اجلاس میں اپریل ۱۹۳۰ء کو گاندھی کی اس مہم کے خلاف دھواں دھار تقریر کی اور علانیہ کہہ دیا

''ہم اس مہم میں گاندھی کا ہرگز ساتھ نہیں دیں گے کیونکہ وہ اس مہم کے ذریعے ہندوستان کی مکمل آزادی نہیں چاہتے بلکہ ہندوستان کے سات کروڑ مسلمانوں کو ہندو مہاسبھا کا غلام بنا دینا چاہتے ہیں۔''(تاریخ پاکستان، محمد علی چراغ،۳۴۲)

اس دوران مسلمان پوری طرح بیدار ہو چکے تھے۔آل انڈیا مسلم لیگ کی تنظیمی سرگرمیاں زور وشور کے ساتھ جاری تھیں۔پہلی گول میز کانفرنس کے بعد طے پایا کہ مسلم اکثریتی صوبے اپنی اپنی ذیلی تنظیمیں قائم کریں اور اس سلسلے میں علامہ اقبال اور پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان کے متعدد رہنماؤں نے اپنے مشترکہ دستخطوں سے ایک اپیل جاری کی۔اس کا ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے:

''اس کانفرنس کا مقصد یہ ہے کہ ان صوبہ جات کے مسلمانوں کو حالات حاضرہ اور تازہ سیاسی تحریکات سے آگاہ کیا جائے اور ہماری ہمسایہ اقوام اور ہندوستان کے حکمرانوں کو حکمت عملی سے آگاہ کر کے ان خطرات سے واقف کرایا جائے جن سے اس وقت مسلمانان ہند دوچار ہیں۔اس

کے بعد مسلمانان ہند کے اکثریتی علاقوں یعنی پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان جن کو خدائے حکیم وعلیم وبصیر نے یقیناً بلا مصلحت نہیں بلکہ کسی ایسی مصلحت سے جوار باب دانش وبینش پر روز بروز عیاں ہوتی جارہی ہے یک جا کر رکھا ہے، اسلام اور مسلمانان ہند کے تحفظ کے لیے سرگرم عمل ہونے کا پیغام دیا جائے۔'' (گفتار اقبال،۱۱۴)

اس کانفرنس کا نام انڈیا مسلم کانفرنس رکھا گیا تھا اور اس کا انعقاد دسمبر ۱۹۳۰ء میں طے ہونا پایا تھا۔لیکن اسی مہینے آل انڈیا مسلم لیگ نے الہ آباد کے اجلاس کے لیے علامہ اقبال کو صدارت کے لیے منتخب کر لیا۔ چنانچہ علامہ اقبال دسمبر ۱۹۳۰ء میں الہ آباد چلے گئے اور مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں جو الہ آباد کے ایک نامور مسلمان تاجر کی حویلی دوازدہ منزل میں منعقد ہوا، اپنا تاریخی خطبہ پڑھا جس میں تقسیم ہند کی تجویز کا ذکر کیا۔

اس حقیقت میں ہرگز کوئی کلام نہیں کہ علامہ اقبال نے اس کو ارفع واعلیٰ صورت دے کر نہایت مثبت ومدلل، مفصل ومؤثر اور قابل عمل نظریے کے طور پر پیش کیا جس کا مطمح نظر ایک جغرافیائی منطقے کا حصول، محض اس لیے ضروری قرار نہیں دیا گیا کہ یہاں مسلمان اپنی علیحدہ سلطنت قائم کرنا چاہتے ہیں بلکہ زیادہ زور اس لیے دیا کہ دین محمد ﷺ اور اسلامی اقدار کے تحفظ اور فروغ کے لیے ہندوؤں کے تسلط سے آزاد ایک خود مختار اسلامی حکومت قائم کرنے کے لیے ایک جداگانہ خطہ زمین کا حصول از بس ضروری ہے۔

علامہ اقبال کا خطبہ الہ آباد اس حیثیت سے بھی خاص اہمیت کا حامل ہے کہ اس کی رو سے برصغیر کی سیاسی تقسیم کا مطالبہ، مسلم لیگ کے پلیٹ فارم سے باضابطہ طور پر کیا گیا۔اس اعتبار سے علامہ اقبال کا یہ خطبہ ہماری قومی تاریخ اور مسلم لیگ کی جدوجہد حصول پاکستان میں نہایت اہم اور سنگ میل کا درجہ رکھتا ہے چند اقتباسات ہدیہ قارئین کیے جاتے ہیں:

''میں آپ کا بے حد ممنون ہوں کہ آپ نے مجھے ایسے موقع پر آل انڈیا مسلم لیگ کے اس اجلاس کی صدارت کا شرف بخشا ہے جو ہندوستان میں سیاسی فکر وعمل کے تاریخ کے نازک ترین لمحات ہیں..... میں کسی جماعت کا رہنما نہیں ہوں اور نہ کسی رہنما کا پیرو ہوں۔ میں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اسلام، اسلامی قوانین، سیاست، اسلامی ثقافت وتاریخ اور اسلامی ادب کے مطالعے میں صرف کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ روح اسلام سے مسلسل تعلق کے باعث، میرے اندر اسلام کو ایک اہم عالمگیر حقیقت سے دیکھنے کی بصیرت پیدا ہوگئی ہے۔لہٰذا یہ فرض کرتے ہوئے کہ ہندوستانی مسلمان، اسلامی روح کے شیدائی ہیں اور رہیں گے میں اپنی اس بصیرت کی روشنی میں، خواہ اس کی قدر وقیمت کچھ بھی ہو، آپ کی رہنمائی کرنے کی بجائے آپ کے دل میں اس بنیادی اصول کا احساس پیدا کرنے کی خدمت انجام دینے کی کوشش کروں گا جس پر آپ کے فیصلوں کا انحصار ہونا چاہیے۔ (حرف اقبال،۱۹۔۴۰)

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایک اخلاقی نصب العین اور سیاسی نظام کی حیثیت سے اسلام ہی مسلمانان ہند کی تاریخ کا اہم ترین جزو ترکیبی رہا ہے۔ اسلام ہی نے وہ بنیادی جذبہ اور وفا کیشی فراہم کی ہے جو منتشر انسانوں اور ان کے پراگندہ گروہوں کو متحد ویک جا کرتی ہے اور بالآخر انہیں ایک ممتاز قوم کا درجہ دے دیتی ہے۔ درحقیقت یہ کہنا بھی ہرگز مبالغہ نہیں ہے کہ دنیا بھر میں ہندوستان ہی ایسا ملک ہے جہاں اسلام ایک ''مردم ساز'' قوت کی حیثیت سے بہترین صورت میں جلوہ گر ہوا۔ دوسرے ممالک کی طرح ہندوستان میں بھی اسلامی معاشرہ ایک مخصوص اخلاقی نصب العین کی اساس پر استوار ہوا ہے۔

''اگر آپ یہ سمجھتے ہیں کہ مذہب کا تعلق صرف آخرت سے ہے تو مسیحیت کا جو حشر یورپ میں ہوا وہ بالکل قدرتی امر تھا۔حضرت عیسیٰ کے اخلاقی نظام کی جگہ قوموں کے اپنے اخلاقی نظامات در آئے۔نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ اس نتیجے پر پہنچنے پر مجبور ہوگیا کہ مذہب ہر فرد کا ذاتی معاملہ ہے جس کا دنیاوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔لیکن اسلام انسان کی وحدت کو مادے اور روح کی متضاد دوئی میں تقسیم نہیں کرتا۔ اسلام میں خدا اور کائنات، مسجد اور ریاست ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں۔انسان کبھی ایسی شخص دنیا کا باشندہ نہیں ہے جسے کسی ایسی دنیا کی خاطر ترک کرے جو کہیں اور واقع ہے۔اسلام کے نزدیک مادہ روح کی وہ شکل ہے جو زمان ومکان میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔

''دنیائے اسلام میں کسی لوتھر کا ظہور ممکن نہیں، اس لیے اسلام میں ایسا کوئی نظام موجود نہیں ہے جیسا کہ ازمنہ وسطیٰ کی مسیحی دنیا میں تھا اور جسے توڑنے کی ضرورت محسوس کی گئی تھی۔دنیائے اسلام میں ایک عالمگیر

نظام سیاست موجود ہے جس کے بنیادی نکات وحی الٰہی کا نتیجہ ہیں لیکن چونکہ عرصہ دراز سے ہمارے فقہا جدید دنیا سے بے تعلق رہے ہیں اس لیے اس نظام کو نئے سرے سے مستحکم کرنے کی ضرورت ہے"۔

"مجھے امید ہے کہ آپ مجھے اس علمی بحث پر معاف فرمائیں گے لیکن آل انڈیا مسلم لیگ کے اس اجلاس کی صدارت کے لیے آپ نے ایک ایسے شخص کا انتخاب کیا ہے جو اس بات سے ہرگز مایوس نہیں ہے کہ اسلام اب بھی ایک ایسی قوت ہے جس میں انسان کے تصور کو جغرافیائی حدود سے آزاد کرانے کی سکت موجود ہے۔ وہ شخص یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ مذہب کو افراد اور اوطان کی زندگی میں بے حد اہمیت حاصل ہے اور جسے یقین ہے کہ اسلام بجائے خود ہماری تقدیر ہے، اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔

یہ اجتماع مسلمانوں کا اجتماع ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ آپ سب اسلام کے مقاصد اور اس کی روح سے وفادار رہنے کے خواہشمند ہیں۔ اس لیے میرا مقصد یہ ہے کہ میں آپ کے سامنے صاف صاف اور دیانتداری کے ساتھ موجودہ صورت حال کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کر دوں۔ سوال یہ ہے کہ اصل مسئلہ اور اس کے عواقب کیا ہیں؟ کیا مذہب صرف ایک نجی معاملہ ہے۔ کیا آپ چاہتے ہیں کہ اخلاقی اور سیاسی حیثیت سے یہاں اسلام کا بھی وہی حشر ہو جو یورپ میں مسیحیت کا ہو چکا ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم مذہب کو ایک اخلاقی آئیڈیل کی حیثیت سے تو باقی رکھیں لیکن اس کے نظام سیاست کو رد کر کے اس کی جگہ قومی سیاست کو اپنا لیں جس میں مذہب کو کوئی کردار ادا کرنے کی اجازت نہ ہو۔ اسلام کا اخلاقی نصب العین اس معاشرتی نظام سے مربوط اور منسلک ہے جو خود اسلام ہی کا پیدا کردہ ہے۔ اگر ایک کو مسترد کیا گیا تو دوسرا خود بخود مسترد ہو جائے گا۔ اس لیے کوئی مسلمان اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ ملک کا نظام سیاست ایسے خطوط پر مرتب کیا جائے جن سے اسلام کے اصولی اتحاد کی نفی ہوتی ہو۔ آج یہی مسئلہ ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے ہے"

(حرف اقبال، ۳۵)

یہ امر نہایت تکلیف دہ ہے کہ ابنائے وطن کے ساتھ باہمی تعاون کے حصول کی تمام کوششیں بیکار ثابت ہوئیں۔ اس ناکامی کا سبب کیا ہے؟ غالباً ہم یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ ہر گروہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی تہذیب کے مطابق ترقی کرے۔ شاید ہم ایک دوسرے کی نیتوں پر شبہ کرتے ہیں اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کے خواہش مند ہیں۔ بہرحال ہماری اس ناکامی کے اسباب کچھ بھی ہوں، میں اب بھی پرامید ہوں۔ جہاں تک میں مسلمانوں کے جذبات کو سمجھ سکا ہوں مجھے یہ اعلان کرنے میں کوئی تامل نہیں ہے کہ اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنے ہندوستانی گھر میں اپنی کلچر اور روایت کے مطابق آزادانہ ترقی کا حق حاصل ہے اور مستقل اور دیرپا فرقہ وارانہ تصفیہ اسی اصول کے مطابق ہو تو وہ ہندوستان کی آزادی کے لیے ہر طرح کی قربانی دینے کے لیے تیار ہوں گے۔ (حرف اقبال، ۲۷)

لہٰذا مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ ہندوستان کے اندر ایک "مسلم ہندوستان" قائم کیا جائے بالکل حق بجانب ہے۔ میری خواہش ہے کہ پنجاب، شمال مغربی صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک ریاست میں مدغم کر دیا جائے۔ مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ کم از کم ہندوستان کے شمال مغرب میں سلطنت برطانیہ کے اندر یا باہر رہ کر ایک خود مختار حکومت اور شمال مغربی متحدہ مسلم ریاست کا قیام آخر کار مسلمانوں کا مقدر بن کر رہے گا۔ (حرف اقبال، ۳۱)

"میں ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے لیے ایک متحدہ مسلم ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ ہندوستان کے لیے اس کا مطلب اندرونی توازن کے باعث امن و سلامتی ہوگا اور اسلام کے لیے یہ ایک ایسا موقع فراہم کرے گا جس میں وہ ان غلط اثرات سے آزاد ہو جائے جو شہنشاہیت اور ملوکیت نے اس پر ڈال دیے تھے اور اپنے قوانین، اپنی تعلیم اور اپنے تمدن کو ان کی اصل روح اور عصر حاضر کے تقاضوں سے مربوط و ہم آہنگ کر سکے۔ چونکہ ہندوستان میں آب و ہوا، نسلوں، زبانوں، مذاہب اور معاشرتوں کے کثیر اختلافات موجود ہیں، اس لیے ایسی ریاستوں کا قیام جن کی بنیاد زبان، نسل، تاریخ اور مذاہب کی یکسانیت اور مشترک اقتصادی مفادات پر ہو، ہندوستان کے لیے ایک مستحکم آئینی نظام کو قائم اور برقرار رکھنے کا یہی واحد راستہ ہے۔"

"آخر میں، میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ہندوستان کی تاریخ کے موجودہ نازک دور میں مسلمانوں کو تنظیم کامل اور اتحاد عزائم کی سخت

ضرورت ہے۔ یہ آپ کے حق میں بھی ہے اور عمومی طور پر ہندوستان کے حق میں بھی ضروری ہے۔ ہندوستان کی سیاسی غلامی پورے ایشیا کے لیے لاتعداد مصائب کا سرچشمہ ہے۔ اس نے مشرق کی روح کو کچل ڈالا ہے۔ ہمیں ہندوستان کی خاطر اپنا فرض ادا کرنا ہے جہاں جینا اور مرنا ہمارا مقدر ہے۔ ایشیا اور خصوصاً مسلم ایشیا کی خاطر ہمیں اپنا فرض پورا کرنا ہے۔ ایک ہی ملک میں سات کروڑ مسلمانوں کی موجودگی اسلام کے لیے تمام مسلم ایشیا کے مسلمانوں سے زیادہ قیمتی سرمایہ ہے...... آپ فرقہ بندی اور ہوا و ہوس کی قید سے آزاد ہو جایئے۔ انفرادی اور اجتماعی عمل کی قدر و قیمت کو پہچانئے۔ مادہ سے گذر کر روحانیت کی طرف آیئے، مادہ کثرت ہے، روح نور ہے، اسی میں حیات ہے، وحدت ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ سے میں نے ایک سبق سیکھا ہے۔ تاریخ کے ہر آڑے وقت اور کٹھن موڑ پر مسلمانوں کو اسلام ہی نے بچایا ہے۔ مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں

کی۔ اگر آج آپ اپنی نظریں اسلام پر گاڑ دیں اور اس میں جو حیات آفریں قوت پنہاں ہے اس سے بصیرت و قوت حاصل کریں تو آپ اپنی پراگندہ قوتوں کو پھر سے مجتمع کر سکیں گے۔ اپنی کھوئی ہوئی صلابت کردار دوبارہ حاصل کر سکیں گے۔ قرآن کریم کی ایک بڑی معنی خیز آیت یہ ہے کہ پوری انسانیت کی موت اور پیدائش بھی فرد واحد کی موت اور پیدائش کے مانند ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ آپ جو انسانیت کے اس ارفع و اعلیٰ تصور کے اولین اور باعمل شارح ہونے کا دعوی کرتے ہیں اسی اصول کو نہ اپنائیں اور نفس واحدہ کی طرح آگے قدم نہ بڑھائیں۔

میں جب کہتا ہوں کہ ہندوستان میں صورت حال وہ نہیں ہے جو نظر آتی ہے تو میرا مقصد کسی کو فریب دینا نہیں ہے لیکن اس کا مطلب آپ پر اس وقت روشن ہوگا جب آپ ایک صحیح اجتماعی ''خودی'' پیدا کرلیں گے۔ قرآن مجید کے الفاظ ہیں:

'' عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ''(۵:۱۰۵).

کتابیات

احمد سعید، تاریخ پاکستان، ایجوکیشنل امپوریم، لاہور، ۱۹۹۰ء☆الطاف حسین حالی، حیات جاوید، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۶۵ء☆البیرونی، کتاب الہند، مترجمہ سید اصغر علی، انجمن ترقی اردو ہند دہلی، ۱۹۴۱ء☆محمد اقبال، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء☆محمد اقبال، حرف اقبال، مرتبہ لطیف احمد شیروانی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء☆محمد اقبال، اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ عطاء اللہ شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۵۱ء☆Speeches, Statements and Messages of the Quaid-e-Azam, Vol III Lahore, 1996.

سید انصار ناصری

(۳)

علامہ محمد اقبال نے اپنے الٰہ آباد کے خطبے میں جو سیاسی، تمدنی اور دینی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت اختیار کر گیا، مسلمانوں کے ملی وجود اور ملی تشخص کو صرف اور صرف اسلام کا نتیجہ قرار دیا۔ چنانچہ آگے چل کر قائد اعظم محمد علی جناح نے مسلمانوں کے استقلال اور استحکام کے لیے جو تاریخ ساز کوششیں کیں وہ اسی مضبوط بنیاد پر کیں۔ علامہ محمد اقبال اور قائد اعظم محمد علی جناح نے دوسری گول میز کانفرنس منعقدہ ۱۹۳۱ء میں شرکت کی۔ قائد اعظم محمد علی جناح ۱۹۳۰ء کے بعد لندن ہی میں قیام پذیر ہو گئے لیکن ہندوستان کے مسلمانوں کے حالات سے پوری طرح باخبر رہے۔ ۱۹۳۴ء میں لیاقت علی خاں اور بعض دوسرے رفقاء کے اصرار پر وطن واپس آئے اور مسلمانان ہند کو متحد کرنے کے لیے آل انڈیا مسلم لیگ کی تنظیم نو پر توجہ دی۔ آپ کی انتھک کوششوں سے پہلی بار مسلم لیگ کا رابطہ عوام سے قائم ہوا۔ قائد اعظم نے علامہ محمد اقبال سے ملاقات کی جنہوں نے اپنے مکمل تعاون کا یقین دلایا۔ علامہ محمد اقبال نے ۸ مئی ۱۹۳۶ء کو قائد اعظم محمد علی جناح کی کوششوں کو سراہتے ہوئے اعلان کیا کہ '' بطل جلیل مسٹر محمد علی جناح ان قابل فخر مسلمان رہنماؤں میں سے ہیں جن کی سیاسی دانش ہمیشہ مسلمانوں کے لیے صبر آزما وقتوں میں مشعل راہ کا کام دیتی رہی ہے۔ جس خلوص اور عزم سے انہوں نے مسلمانان ہند کی تمام اہم اور نازک موقعوں پر

خدمت کی ہے، اس کے لیے مسلمانوں کی آنے والی نسلوں کے سر عقیدت واحترام سے جھکے رہیں گے"۔

۱۹۳۶ء میں صوبائی اسمبلی کے لیے عام انتخابات ہوئے۔ مسلم لیگ پہلی بار انتخابی میدان میں آئی۔ کانگرس ہند کے گیارہ میں سے چھ ہندو اکثریت کے صوبوں میں بھاری اکثریت سے کامیاب ہوئی۔ مسلم لیگ کی حیثیت مسلم اکثریت کے صوبوں میں کمزور رہی خصوصاً پنجاب میں وہ صرف دو نشستیں حاصل کر سکی۔ لیکن اس انتخابی مہم میں قائداعظم محمد علی جناح نے اپنی قائدانہ صلاحیتوں کی بنا پر بے پناہ مقبولیت حاصل کر لی، چنانچہ اب مسلمان انہیں قائداعظم محمد علی جناح کے نام سے پکارنے لگے۔ قائداعظم نے مسلم لیگ کے استحکام کے لیے علامہ اقبال کی کوششوں کو خراج تحسین ادا کیا۔

۱۹۳۷ء میں کانگرس نے جب چھ صوبوں میں یک پارٹی حکومت بنانے کے علاوہ سرحد اور آسام میں بھی اپنی مخلوط حکومتیں قائم کر لیں تو اس کے طور طریقے ہی بدل گئے۔ وہ ہندو راج کا خواب دیکھنے لگی اور اس نے مسلمانوں کے ساتھ اپنا رویہ مکمل طور پر مختلف کر لیا۔ اس بارے میں بیورلی نکلس (Beverley Nichols) کے الفاظ ہیں:

"کانگرس نے جونہی اپنی حکومت تشکیل کی اور اسے طاقت اور اقتدار میسر آیا، بجائے اس کے کہ وہ مسلمانوں کو حکومت میں شریک کرے اور ان کے ساتھ دوستانہ رویہ اختیار کرے، ان سے تمام اختیارات سلب کر لیے۔ اس نے اپنی مطلق العنان حکومت کو محض سیاسی امور تک ہی محدود نہ رکھا، بلکہ مسلمانوں کی زندگی کے ہر مادی اور معنوی شعبے میں دست درازی شروع کر دی۔ اس نے سنسکرت آمیختہ ہندی کو فارسی آمیختہ اردو کی جگہ رائج کرنے کے لیے سخت اقدامات کیے۔ تعلیمی اداروں کو قطعی طور پر اپنے تصرف میں لے لیا اور ان کی حالت کو اس قدر پست اور افسوسناک بنا دیا کہ ان کو دیکھ کر نازیوں کے حالات سامنے آتے تھے۔ مسلمان طلبہ کو مجبور کیا جاتا تھا کہ وہ گاندھی کی تصویر کے سامنے کھڑے ہو کر سلامی دیں۔ کانگرس پارٹی کا پرچم تمام قوم کا پرچم تصور ہوتا تھا۔ عدلیہ کی حالت بالکل خراب اور پولیس بعض صوبوں میں اس حد تک وحشت ناک ہو چکی تھی کہ مسلمان اسے گستاپو سے تعبیر کرتے تھے۔ کاروباری امور میں زمینداروں اور تاجروں سے لے کر غریب کسانوں تک تمام مسلمانوں کے خلاف ایک شدید نفرت کا اظہار کیا جاتا تھا۔" (Verdict on India, 182-183)

ان نازک حالات میں علامہ محمد اقبال اور قائداعظم میں مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ کے لیے مکمل اتفاق رائے پایا جاتا تھا اور دونوں راہنما فکر وعمل کی راہوں میں ہم قدم ہو گئے تھے۔ ۱۹۳۶ء میں مسلم لیگ کے لیے علامہ محمد اقبال نے اس منزل مقصود تک پہنچانے میں بہت نمایاں کردار ادا کیا۔

۱۹۳۹ء میں دوسری جنگ عظیم شروع ہوئی تو کانگرس نے مطالبہ کیا کہ مرکز میں ذمہ دار حکومت اور مجلس دستور ساز قائم کر دی جائے۔ قائداعظم نے اس مطالبے کی مخالفت کی۔ کیونکہ اس طرح صرف اکثریتی فرقے کا ہی دستور وضع ہو سکتا تھا اور مرکز میں ہندو راج قائم ہو جاتا۔ حکومت نے کانگرس کا مطالبہ مسترد کر دیا۔ ملک میں آئینی بحران پیدا کرنے کے لیے نومبر ۱۹۳۹ء میں کانگرسی وزارتیں مستعفی ہو گئیں۔ مسلمانوں نے قائداعظم کے کہنے پر جوش وخروش سے یوم نجات منایا۔ اس سے مسلمانوں کو ایک حوصلہ ملا۔

۱۹۴۰ء میں مسلمانوں کے لیے ایک مستقل ریاست کے قیام کا مطالبہ قائداعظم کی قیادت میں بہت زور پکڑ گیا۔ آل انڈیا مسلم لیگ کا ۲۷ واں سالانہ اجلاس مارچ ۱۹۴۰ء کے تیسرے ہفتے میں لاہور میں ہوا۔ مسلمانان ہند کا یہ ایک عظیم الشان اجتماع تھا جس کے لیے اقبال اپنی زندگی کے آخری ایام میں بے حد آرزومند تھے۔ اس اجلاس میں بتاریخ ۲۳ مارچ مسلمانان ہند کے لیے مستقل مملکت کی قرارداد منظور ہوئی جسے ہندو پریس نے از راہ طنز قرارداد پاکستان کا نام دیا، پھر یہ اسی نام سے مشہور ہو گئی۔ قائداعظم نے ۲۳ مارچ کے اجلاس میں اپنے صدارتی خطاب میں ہندو مسلم دونوں قوموں کے مختلف اور متضاد نظریات وروایات پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا:

"اس بات کا اندازہ لگانا نہایت مشکل ہے کہ ہمارے ہندو بھائی اسلام اور ہندومت کی اصل ماہیت کو آخر کیوں نہیں سمجھتے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں مذہب نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے مختلف دو

معاشرتی نظام ہیں اور متحدہ قومیت ایک ایسا خواب ہے جو کبھی شرمندہ تعبیر نہیں ہوسکتا۔ ہندوستان میں ایک قوم کا غلط تصور حد اعتدال سے نکل گیا ہے اور آج ہماری بہت سی مشکلات کا باعث بن رہا ہے اور اگر ہم نے بروقت اپنے رجحانات کی اصلاح نہ کی تو یہ چیز ہندوستان کی بربادی پر منتج ہوگی۔ ہندو اور مسلمان الگ الگ فلسفہ مذہب سے تعلق رکھتے ہیں۔ دونوں کی معاشرت جدا جدا ہے، دونوں کا ادب ایک دوسرے سے مختلف ہے، ان میں باہمی شادیاں نہیں ہوتیں۔ وہ ایک دوسرے کے ساتھ کھانا بھی نہیں کھاتے، حقیقتاً وہ دو الگ الگ تہذیبوں سے تعلق رکھتے ہیں جن کی بنیادیں متضاد تصورات پر قائم ہیں۔ یہ حقیقت عین واضح ہے کہ ہندو اور مسلمان دو مختلف تاریخوں سے وجدان حاصل کرتے ہیں۔ ان کا رویہ الگ ہے۔ ان کے مشاہیر الگ ہیں اور وہ ایک دوسرے سے مختلف تاریخی سرمایہ رکھتے ہیں، عموماً ایسا ہوتا ہے کہ ان کی فتح و شکست مختلف حیثیتیں رکھتی ہے۔" دو ایسی قوموں کو ایک نظام سلطنت میں جمع کر دینا، جہاں ایک عددی اقلیت ہو اور دوسری اکثریت میں، یہ عمل محض باہمی منافرت کو بڑھانے اور بالآخر اس نظام کی بربادی کا باعث ہوگا جو اس ملک کی حکومت کے لیے وضع کیا جائے گا۔"

اسی روز مجلس مضامین میں قرارداد لاہور کو حتمی شکل دی گئی اور اگلے روز (۲۳ مارچ کو) اجلاس عام میں قرار داد لاہور بنگال کے وزیراعظم مولوی اے کے فضل الحق نے پیش کی جسے ہر صوبے کے نمائندہ رہنماؤں کی تائید کے بعد متفقہ طور پر منظور کر لیا گیا۔ اس اجلاس کے بعد جب قائداعظم علامہ اقبال کی تربت پر فاتحہ خوانی کے لیے گئے تو انہوں نے اپنے سیکرٹری سید مطلوب حسن سے مخاطب ہو کر کہا: "علامہ محمد اقبال ہمارے درمیان موجود نہیں۔ اگر وہ زندہ ہوتے تو وہ یہ جان کر خوش ہوتے کہ ہم نے بالکل وہی کر دیا جس کا انہوں نے ہم سے مطالبہ کیا تھا۔" (Jinnah, The Creator of Pakistan)

مورخہ ۲ مارچ ۱۹۴۱ء کو ایک مجلس سے خطاب کرتے ہوئے قائداعظم نے کہا: "علامہ محمد اقبال کی ادبی شخصیت عالمگیر ہے، وہ بڑے ادیب، بلند پایہ شاعر اور مفکر اعظم تھے لیکن اس حقیقت کو میں سمجھتا ہوں کہ وہ ایک بہت بڑے سیاست دان تھے۔ انہوں نے آپ کے سامنے ایک واضح اور صحیح راستہ رکھ دیا ہے جس سے بہتر کوئی دوسرا راستہ نہیں ہوسکتا۔ مرحوم دور حاضر میں اسلام کے بہترین شارح تھے کیونکہ اس زمانے میں علامہ محمد اقبال سے بہتر اسلام کو کسی نے نہیں سمجھا۔ مجھے اس امر کا فخر حاصل ہے کہ ان کی قیادت میں مجھے ایک سپاہی کی حیثیت سے کام کرنے کا موقع مل چکا ہے۔ میں نے ان سے زیادہ وفادار رفیق اور اسلام کا شیدائی نہیں دیکھا۔ جس بات کو وہ صحیح خیال کرتے یقیناً وہ صحیح ہوتی اور وہ اس پر چٹان کی طرح قائم رہتے تھے۔ (اقبال اور قائداعظم، ۴۱۳)

قرارداد پاکستان کے بعد قائداعظم کی قیادت میں آل انڈیا مسلم لیگ نہایت فعال اور موثر طاقت بن گئی۔ اس کے اصول وضوابط مسلمہ تھے۔ اگر کوئی مقتدر رکن بھی ضوابط کی خلاف ورزی کرتا تو اسے رکنیت سے محروم کر دیا جاتا۔ ۱۹۴۱ء۔۱۹۴۲ء میں سر سکندر حیات، بیگم شاہنواز اور مولوی فضل حق نے جب مسلم لیگ سے بالا بالا وائسرائے کی وار کونسل کی رکنیت قبول کر لی تو ان کی سختی سے جواب طلبی کی گئی۔ چنانچہ سب نے معذرت کی اور کونسل سے مستعفی ہوگئے۔ خضر حیات کو غیر ذمہ دارانہ رویہ اختیار کرنے پر مسلم لیگ سے خارج کر دیا گیا۔ (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۹، ص ۴۷۸)

۲۴ اپریل ۱۹۴۳ء کو مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں مذکورہ بالا صاحبان کے رویے کو پیش نظر رکھتے ہوئے قائداعظم نے متنبہ کیا کہ تشکیل پاکستان کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ چیرہ دستوں کا ایک ٹولہ غریبوں کے استحصال کے لیے میدان میں اتر آئے۔ (Speeches and Writings, P-503)

دوسری جنگ عظیم اور خصوصاً ہیروشیما اور ناگاساکی پر ایٹم بم گرائے جانے کے نتیجے میں حالات میں تیزی سے تبدیلی آئی۔ ۲۶ نومبر ۱۹۴۵ء کو انتخابات کی تاریخ مقرر کی گئی۔ مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کے لیے تیس نشستیں مخصوص تھیں۔ مسلم لیگ نے ہر نشست کے لیے اپنے امیدوار کھڑے کیے۔ ان کے مقابلے میں کانگریس کی

سرپرستی میں جمعیت العلمائے اسلام مجلس احرار، خاکسار تحریک اور مسلم مجلس جیسی جماعتوں نے بھی اپنے نمائندے مقابلے کے لیے کھڑے کئے۔ تمیں کی تمیں نشستوں پر مسلم لیگ کے امیدوار کامیاب ہوئے، دوسری جماعتوں کا ایک امیدوار بھی کامیاب نہ ہوسکا۔ (سیرت قائداعظم، ۳۳۳)

صوبائی اسمبلیوں میں ۴۹۵ مسلم نشستوں میں سے ۴۴۰ نشستوں پر مسلم لیگ کے نمائندے کامیاب ہوئے۔ ۱۱ جنوری کو قائداعظم کی اپیل پر سارے ملک میں یوم فتح منایا گیا۔ دہلی میں ایک عظیم الشان جلسہ ہوا جس میں پچاس ہزار سے زائد مسلمانوں نے شرکت کی۔ قائداعظم محمد علی جناح نے اس جلسے سے اردو زبان میں خطاب کیا۔ (سیرت قائداعظم، ۳۳۵) ۱۴ اپریل ۱۹۴۶ کو قائداعظم محمد علی جناب نے برطانوی کیبنٹ مشن سے ملاقات کی اور ہندوستان میں خودمختار اسلامی مملکت کی تشکیل کو ناگزیر قرار دیا۔ اگرچہ کیبنٹ مشن اور کانگرس ایک جان ہوکر تشکیل پاکستان کی راہ میں قدم قدم پر رکاوٹیں پیدا کرتے رہے لیکن قائداعظم محمد علی جناح اپنے ایمان راسخ اور دلائل قطعی کے ساتھ ایک پہاڑ کی طرح اپنے موقف پر قائم رہے، یہاں تک کہ تمام سرکش اور مخالف طاقتیں ان کے سامنے جھک گئیں۔ انگریزوں اور ہندوؤں نے مطالبہ پاکستان تسلیم کیا۔ ۳ جون ۱۹۴۷ء کو لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے برصغیر کی آزادی اور پاکستان کے قیام کا واضح اعلان کیا۔ ۷ اگست ۱۹۴۷ء قائداعظم محمد علی جناح دہلی سے کراچی پہنچے جہاں ہزاروں افراد نے ان کا استقبال کیا۔ ۱۰ اگست کو کراچی میں نومنتخب دستور ساز اسمبلی کا پہلا اجلاس ہوا۔ ۱۱، اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان دستور ساز اسمبلی کا دوسرا اجلاس ہوا۔ قائداعظم نے اپنی صدارتی تقریر میں فرمایا:

''ہم کو پاکستان کی وفاقی مجلس قانون ساز کا عارضی نظام حکومت مرتب کرنے میں بہترین صلاحیتوں کو کام میں لانا چاہیے۔ صرف ہم ہی نہیں بلکہ تمام دنیا اس بے مثال طوفانی انقلاب پر حیران ہے۔ جس کے نتیجے میں اس برصغیر ہندو پاکستان میں دو آزاد حکومتیں قائم ہوئی ہیں۔ اس برصغیر میں قسم قسم کے لوگ آباد ہیں، انہیں ایک پلان کے تحت آزاد کر دیا گیا ہے۔ آپ آزاد ہیں۔ آپ آزادانہ اپنے مندروں میں جاسکتے ہیں۔ آپ آزادانہ اپنی مسجدوں میں جاسکتے ہیں۔ اس مملکت پاکستان میں کسی بھی عبادت گاہ میں جاسکتے ہیں۔ آپ کا تعلق کسی بھی مذہب، ذات یا فرقہ سے ہو، اس کا امور مملکت سے کوئی تعلق نہیں۔ آج آپ از روئے انصاف کہہ سکتے ہیں کہ برطانیہ میں رومن کیتھولکس (Catholics) اور پروٹسٹنٹس (Protestants) کا کوئی وجود نہیں۔ جو حقیقت آج ہے وہ یہ ہے کہ ہر آدمی برطانیہ کا شہری ہے۔ یکساں درجے کا شہری ہے اور وہ سب ایک قوم کے افراد ہیں۔ اب میرا خیال ہے کہ ہم اسی نقطہ نظر کو اپنے سامنے رکھیں کہ بتدریج ہندو ہندو نہیں رہیں گے اور مسلمان مسلمان نہیں رہیں گے۔ مذہبی نقطہ نظر سے نہیں، بلکہ مذہب تو ہر فرد کا ذاتی ایمان ہے، بلکہ سیاسی نقطہ نظر سے وہ ریاست کے شہری متصور ہوں گے۔''

(Speeches 2604-2605) بتاریخ ۱۴، اگست ۱۹۴۷ء نصف شب تائید الٰہی سے پاکستان قائم ہوا۔ یہ ۲۶ رمضان المبارک کی شب تھی، شب قدر اور صبح ۱۵ اگست جمعۃ الوداع کا مبارک دن تھا۔

چہ مبارک سحرے بود و چہ فرخندہ شبے
آں شب قدر کہ ایں تازہ براتم دادند

(حافظ شیرازی)

۱۵ اگست بروز جمعۃ المبارک قائداعظم محمد علی جناح نے پہلے بحیثیت گورنر جنرل حلف اٹھایا اسی دن ریڈیو پر قوم سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا

''آج رمضان المبارک کا جمعۃ الوداع ہے۔ آج کا دن ہمارے لیے ہی نہیں بلکہ ساری دنیا کے مسلمانوں کے لیے خوشی اور مسرتوں کا دن ہے۔ آیئے آج ہم ہزاروں کی تعداد میں مسجدوں میں جمع ہوکر خداوند وحدہ لاشریک کے سامنے سجدہ ریز ہوں اور اپنے معبود کا شکر ادا کریں کہ محض اس کی مدد، مہربانی اور رہنمائی کی بدولت ہم نے اپنے عظیم ترین مقصد میں کامیابی حاصل کی۔ ہم اس سے دعا مانگیں کہ وہ ہماری دوبارہ مدد اور رہنمائی کرے تاکہ ہم پاکستان کو دنیا کی عظیم ترین مملکتوں میں سے ایک بنا دیں اور خود کو بہترین باشندے ثابت کریں۔'' (سیرت قائداعظم، ۳۱۴)۔

کتابیات

احمد سعید، اقبال اور قائداعظم، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ حافظ، شمس الدین محمد، دیوان حافظ، امیر کبیر، تہران ☆ رفیع الدین شہاب، سیرت قائداعظم، لاہور، ۱۹۹۴ء ☆ شیر محمد

گریوال، محمد علی جناح، قائداعظم، مطبوعہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور، جلد ۱۹۔
☆Beverley Nichols, Verdict on India, Bombay, 1944 ☆Hector Bolitho, Jinnah, Creator of Pakistan, London, 1957 ☆Jinnah, Muhammad Ali, Speeches, Statements and Messages, of the Quaid-i-Azam, Bazmi-e-Iqbal, Lahore, 1996 ☆Jinnah, Muhammad Ali, Speeches and writings of Mr. Jinnah, edited by Jamil ud din Ahmad Vol.I&II.

سید محمد اکرم اکرام

پس چہ باید کرد اے اقوام شرق (مثنوی)

۱۹۳۶ء میں مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' اور مثنوی ''مسافر'' اکٹھی شائع ہوئی تھیں۔ پس چہ باید کرد کی تصنیف کا پس منظر کچھ اس طرح ہے کہ علامہ مرحوم ۱۹۳۶ء میں بیمار تھے اور ریاست بھوپال تشریف لے گئے تھے، جہاں ان کا قیام ''دارالاقبال'' میں تھا۔ وہاں ان کے بقول:

''شب سہ اپریل ۱۹۳۶ء کہ در دارالاقبال، بھوپال بودم، سید احمد خان رحمۃ اللہ علیہ را در خواب دیدم۔ فرمودند کہ از علالت خویش در حضور رسالت مآب عرض کن'' (کلیات اقبال فارسی، ۸۴۴) چنانچہ جب علامہ کی آنکھ کھلی تو درج ذیل شعر ان کی زبان پر جاری تھا:

با پرستاران شب دارم ستیز
باز روغن در چراغ من بریز

(کلیات اقبال فارسی، ۸۴۷)

علامہ اقبال نے سر سید کو خواب میں دیکھنے کا ذکر ان کے پوتے سر راس مسعود کے نام ۲۹ جون ۱۹۳۶ء کے ایک خط میں بھی کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''۳، اپریل کی شب کو جب میں بھوپال میں تھا میں نے تمہارے دادا کو خواب میں دیکھا۔ مجھ سے فرمایا کہ اپنی علالت کے متعلق حضور رسالت مآب ﷺ کی خدمت میں عرض کر۔ میں اسی وقت بیدار ہو گیا اور کچھ شعر عرض داشت کے طور پر فارسی زبان میں لکھے، کل ساٹھ شعر ہوئے۔ لاہور آ کر خیال ہوا کہ یہ چھوٹی سی نظم ہے۔ اگر کسی زیادہ بڑی مثنوی کا آخری حصہ ہو جائے تو خوب ہو۔ الحمدللہ کہ یہ مثنوی بھی اب ختم ہو گئی۔ مجھ کو اس مثنوی کا گمان بھی نہ تھا۔ بہر حال اس کا نام ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' رکھا ہے (اقبال نامہ، ۶۵، زندہ رود، ۸۹۹)۔

اس کے بعد انہوں نے باسٹھ اشعار حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں پیش کیے۔ ملاحظہ ہو مذکورہ کتاب '' در حضور رسالت مآب'' ص ۶۴ تا ۷۱۔ بعد میں علامہ برصغیر اور بیرونی ملکوں کے سیاسی و تہذیبی اور اجتماعی حالات پر اشعار کی صورت میں اپنے تاثرات کا اظہار کرتے رہے۔ یہی اشعار جمع ہو کر پس چہ باید کرد اے اقوام شرق کے نام سے بطور مثنوی شائع ہوئے۔

اگر چہ یہ مثنوی، علامہ کی دوسری مثنویوں کے مقابلے میں حجم کے لحاظ سے مختصر ہے تاہم علامہ کے آخری عمر کے پختہ افکار اور گہری بصیرت کے لحاظ سے، اس کی ایک خاص اہمیت ہے۔ ''روزگار فقیر'' کے مصنف، فقیر سید وحید الدین کے بقول: ''ایک موقع پر یوسف سلیم چشتی نے علامہ کی خدمت میں عرض کیا کہ آپ کی ساری شاعری جسم ہے اور مثنوی ''پس چہ باید کرد'' اس کا دل۔ چشتی مرحوم کا بیان ہے کہ میری اس بات پر علامہ کچھ اس انداز سے مسکرائے جیسے کسی نے ان کے دل کی بات کہہ دی ہو'' (روزگار فقیر، جلد اول، ۱۸۵)

علامہ کی شاعری کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا، علامہ کی شاعری میں دینی و قرآنی حقیقتوں کے اظہار کا رجحان بڑھتا گیا۔ اس مثنوی میں ملی جہت کا تعین بہت واضح ہے۔ مثنوی کے ابتدائی اشعار بعنوان ''بخوانندہ کتاب'' میں پہلا شعر یوں ہے:

سپاہ تازہ برانگیزم از ولایت عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوت خرد است

(پس چہ باید کرد، ۵)

''تمہید'' میں پیر رومی کا ذکر ہے جن کے حیات افروز پیغام نے پھر علامہ کے جذبات میں ایک طوفان برپا کر دیا ہے۔ اس دور میں جب مشرق والے بیدار ہو گئے ہیں، پیر رومی، علامہ سے تقاضا کرتے ہیں کہ وہ (علامہ) یورپ والوں کا رمز شناس ہونے کے باعث، حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مانند پرانے بت خانے کا طلسم پاش پاش کر دے۔

ان کی نظر میں مشرق کی نجات و آزادی کے لیے جذب دروں کی ضرورت ہے جسے کم نظر لوگ جنون کا نام دیتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس جذبے کے بغیر کوئی بھی قوم کوئی معرکہ انجام نہیں دے سکتی۔ آج کا دور مادیت کا شکار ہونے کے باعث رمز جاں سے ناواقف ہے۔ اس پر دین و سیاست کے حقائق اور خودی کے راز فاش کرنا ایک مقدس فریضہ ہے۔ اس مقصد کی خاطر رومی علامہ کی ہمت یوں بڑھاتے ہیں:

قلزمی؟ با دشت و در پیہم ستیز
شبنمی ؟ خود را بہ گلبرگے بریز

(پس چہ باید کرد، ۹)

رومی کے ان الفاظ سے علامہ میں ایک نیا ولولہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ "خطاب بہ مہر عالمتاب" کے تحت عالم مشرق کے افکار کی تاریک رات کو روز روشن میں بدلنے اور مشرق کے آزادی خواہوں میں ایک نئی روح پھونکنے کے عزم و جذبہ سے سرشار ہو جاتے ہیں۔ علامہ کے مطابق مشرق کی سوچ کو یورپی اثرات سے پاک کرنا آزادی کی اولین شرط ہے، اس لیے کہ آزادی فکر کے بغیر سیاسی آزادی بے معنی ہے اور غلامی فکر کے نتیجے میں قوموں کی اقدار پامال ہو جاتی ہیں:

پس نخستیں بایدش تطہیر فکر
بعد ازاں آساں شود تعمیر فکر

(پس چہ باید کرد۔ ۱۱)

اگلے عنوان "حکمت کلیمی" میں نبوت کی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔ نبوت، انقلاب آفریں پیغام ہے جو سلطانی و حکمرانی کو ٹھکرا کر زمانے کو ایک نئی زندگی کے ولولے سے سرشار کرتا ہے اور اس پر الوہیت کے راز ظاہر کرتا ہے۔ نبوت ملت آفریں بھی ہے۔ نبی کی آہ صبح گاہی میں ایک نئی زندگی ہے اور اس کے وجود سے کائنات کو نئی تازگی ملتی ہے۔ نبوت کی مختلف خصوصیات و کیفیات پر روشنی ڈالنے کے بعد علامہ، مومن کو اپنا مقام پہچاننے اور اپنی مراد کے مطابق ایک نئی دنیا تعمیر کرنے کی تلقین کرتے ہیں:

در رضائے حق فنا شو چوں سلف
گوہر خود را بروں آر از صدف

(پس چہ باید کرد، ۱۴)

"حکمت فرعونی" میں اس ضابطہ حیات پر اظہار نظر ہے جو محکوم قوموں کی اقدار کو مٹا کر ان میں تخریبی میلانات پیدا کرتا ہے۔ گویا یہ "حکمت ارباب دین" کے مقابلے میں "حکمت ارباب کین" ہے۔ اس کی بنیاد فکر و فن پر ہے۔ یہ مقام شوق سے محرومی ہوتی ہے۔ اس کے باعث غلام اپنے آقا کے حسب منشا سوچنے لگتے ہیں، اس سے ملت کا شیرازہ بکھر جاتا ہے اور اس کی اخلاقی اقدار بھی پامال ہو کر رہ جاتی ہیں

ملتے خاکستر او بے شرر
صبح او از شام او تاریک تر
دین او عہد وفا بستن بہ غیر
یعنی از خشت حرم تعمیر دیر

(پس چہ باید کرد۔ ۱۷۔ ۱۸)

یہ حکمت ملوکیت کا ایک سفاکانہ نظام ہے جس نے اہل مشرق کو سیاسی، ذہنی، اور فکری غلامی کا شکار بنا کر ان کی روح کو پاش پاش کر دیا تھا۔

عنوان "لا الہ الا اللہ" کے تحت علامہ نے کلمہ توحید کی تفسیر کی ہے۔ ان کے بقول "لا" اور "الا" دونوں کائنات کے احتساب کے لیے ضروری ہیں۔ دنیا میں آغاز کار حرف لا سے ہے اور یہ مرد مومن کی پہلی منزل ہے۔ غیر اللہ یا کسی باطل قوت کے سامنے "لا" کہنا حقیقی زندگی اور کائنات میں ہنگامہ خیزی کی دلیل ہے۔ "لا" ہی کے حوالے سے انہوں نے لات و منات کے پارہ پارہ کیے جانے اور قیصر و کسریٰ کی عظمت و شوکت خاک میں ملائے جانے کی بات کی ہے۔ جدید دور سے روس کی مثال دی ہے جس نے یورپ کے مقابلے میں گویا اپنے ضمیر سے "لا" کا نعرہ بلند کیا اور سرمایہ دار اور مزدور کی ٹکر والے نظام کو بدل ڈالا۔ ان کے مطابق جس کسی کے ہاتھ میں "لا" کی تلوار ہے وہ تمام کائنات پر حکمران ہے:

ہر کہ اندر دست او شمشیر "لا" ست
جملہ موجودات را فرمانرواست

(پس چہ باید کرد، ۱۹)

لیکن زندگی "لا" کے مقام پر قرار نہیں پاتی اور کائنات "الا" کی طرف رواں دواں ہے۔ اگلے عنوان "فقر" میں علامہ نے فقر کو خود شناسی، ذوق و شوق اور تسلیم و رضا کا نام دیا ہے۔ اس کا سارا ساز و

سامان قرآن کریم ہے۔ اس کے بوریا کے شکوہ سے بڑے بڑے سلاطین ڈرتے اور کانپتے ہیں۔ فقر کی دل نوازی کا نام حکمت دین اور اس کی بے نیازی گویا قوت دین ہے۔ عریاں فقر سے سورج اور چاند تک کانپ اٹھتے ہیں۔

فقر عریاں گرمیِ بدر و حنین
فقر عریاں بانگ تکبیر حسینؓ

(پس چہ باید کرد، ص ۲۷)

فقر سے محرومی کے باعث مسلمان جلال سے محروم ہو چکے ہیں جس کا علامہ کو افسوس ہے، اس لیے کہ مسلمانوں میں میر و سلطان تو پیدا ہوئے مگر کوئی درویش پیدا نہ ہوا۔ اس کے بعد علامہ نے ان الفاظ میں برصغیر کے مسلمانوں کی زبوں حالی کی تصویر کشی کی ہے:

از سہ قرن ایں امت خوار و زبوں
زندہ بے سوز و سرور اندروں
پست فکر و دوں نہاد و کور ذوق
مکتب و ملائے او محروم شوق

(پس چہ باید کرد۔ ۲۸)

مسلمان رہنما فرنگ کے مرید ہیں اور ان کے بقول غلامی دین کے لیے باعث رحمت اور زندگی خودی سے محرومی کا نام ہے۔ تاہم اس کے باوجود علامہ اپنی ملت سے مایوس نہیں ہیں اور قوم کو انہوں نے جو پیغام دیا ہے اس میں تصور وحصول پاکستان کی طرف واضح اشارے ملتے ہیں

احتساب خویش کن از خود مرو
یک دو دم از غیر خود بیگانہ شو
ایں چمن دارد بسے شاخ بلند
بر نگوں شاخ آشیاں خود مبند
نغمہ داری در گلو اے بے خبر
جنس خود بشناس و با زاغاں مپر

(پس چہ باید کرد۔ ۳۰)

اس کے آخر میں علامہ نے اپنی فقیرانہ شان کے بارے میں وہی شعر دہرایا ہے جو انہوں نے والی افغانستان ظاہر شاہ سے مخاطب ہو کر کہا تھا:

از تب و تابم نصیب خود بگیر
بعد ازیں ناید چو من مرد فقیر

(پس چہ باید کرد۔ ۳۵)

''مردِ حر'' میں فقر کے نظریہ کی عملی تفسیر ہے۔ اس کا تقریباً ہر شعر ایک مستقل فکر کا باب اور بلاغت کا شاہکار ہے۔ مردِ حر پر زندگی کے راز ظاہر ہیں اور اس کی پیشانی پر قوموں کی تقدیر لکھی ہے۔ اپنا اور مردِ حر کا موازنہ ان الفاظ میں کیا ہے:

ما کلیسا دوست، ما مسجد فروش
او ز دست مصطفیٰ پیمانہ نوش
ما ہمہ عبد فرنگ او عبدہٗ
او نگنجد در جہان رنگ و بو

(پس چہ باید کرد، ۲۶۔۲۷)

فقر اور مردِ حر کی تفسیر سے علامہ نے ان بلند اقدار کی نشان دہی کی ہے جن سے زندگی میں حسن، توازن، پاکیزگی اور قوت وعظمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ اگلے موضوع ''دراسرار شریعت'' کے آغاز میں دولت کی نوعیت سے بحث کرتے ہوئے سرمایہ داری اور سرمایہ دار کی ظالمانہ و سفاکانہ روش اور گھناؤنے کردار کی مذمت کی گئی ہے:

در حضورش بندہ می نالد چو نے
بر لب او نالہ ہائے پے بہ پے

(پس چہ باید کرد۔ ۲۹)

یورپ کی تہذیب پر جس میں حلال وحرام کی تمیز نہیں ہے، نکتہ چینی کے بعد شرع کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ شرع زندگی کی گہرائیوں سے ابھرتی اور اس سے کائنات کی تاریکی کافور ہو جاتی ہے۔ یہ زندگی کو ظلم وآزار سے محفوظ رکھتی ہے اور حلال وحرام میں تمیز سکھاتی ہے۔ عدل اور تسلیم ورضا کا جذبہ پیدا کرتی ہے۔ شریعت نبویؐ کو سمجھ کر انسان بلندی کے اعلیٰ ترین مدارج پر پہنچتا ہے۔ اس کی تعلیم کو سمجھنے کے بعد دنیا میں کوئی کسی کا محتاج نہیں رہتا۔ اس کے بعد آج کے مُلّا ومکتب کے ناروا

روییے پر تنقید ہے۔ وہ تلقین کرتے ہیں کہ:

از شریعت احسن التقویم شو
وارث ایمان ابراہیم شو

(پس چہ باید کرد۔۳۱)

"اشکے چند بر افتراق ہندیاں" میں علامہ نے اہل ہند کی غلامی، عقل وفراست سے محرومی اور محبت کے فقدان پر اظہار افسوس وغم کیا ہے۔ انہیں اس بات کا دکھ ہے کہ مشرق ومغرب تو سب آزاد ہیں مگر ہم غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں۔ بعد میں وہ اپنی ملت کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ ہر لحظہ آب وگل کی فکر کی بجائے حضور حق سے دل زندہ طلب کرے، اس لیے کہ اس دل کی منزل فلک کی بلندیوں پر ہے:

اے ترا ہر لحظہ فکر آب و گل
از حضور حق طلب یک زندہ دل
آشیانش گرچہ در آب و گل است
نہ فلک سرگشتۂ ایں یک دل است
اے جواں دامان او محکم بگیر
در غلامی زادہ ای ، آزاد میر

(پس چہ باید کرد،۴۴۔۴۵)

اگلے موضوع "سیاسیات حاضرہ" میں جمہوریت کی آڑ میں مغربی استعمار نے جو گل کھلائے ہیں ان کی داستان بڑی طویل اور ستم آمیز ہے۔ علامہ نے یورپی جمہوریت کی فسوں کاریوں کو آڑے ہاتھوں لیا ہے۔ وہ کاروان ملت کی بدحالی پر مضطرب ہیں جسے کوئی صاحب بصیرت رہنما میسر نہیں۔ یہاں تن پرستی، جاہ مستی اور کم نگہی کا المناک منظر ہے اور دل "لاالہ" کے سوز سے خالی ہے۔ اس راہ میں اپنے اوپر تکیہ کرنے کے سوا چارہ نہیں۔ علامہ ایسی قوم پر خون کے آنسو بہاتے ہیں جس نے اپنی حقیقت کو پہچاننے سے انکار کر دیا اور اپنی خودی کی بجائے غیر اللہ پر بھروسا کر رکھا ہے۔ یہ ملت لا الہ سے آگاہی کے باوجود حقیقی مسلمان پیدا کرنے سے قاصر ہے۔ انہوں نے غلامی کی لعنت اور اس (موجودہ مسلمان) کی تیرہ بختی کی بات کی ہے۔ ان کے مطابق دین وعرفان کی صحیح تڑپ اور لذت ایمان سے محروم ہے۔ اس صورت میں اس کا سجدہ ایک قدیم رسم ہے، جبکہ لذت طلب اور کامیاب جدوجہد آہ نیم شبی کے بغیر ممکن نہیں

در بدن داری اگر سوز حیات
ہست معراج مسلماں در صلوٰت
ور نداری خون گرم اندر بدن
سجدۂ تو نیست جز رسم کہن
عید آزاداں شکوہ ملک و دیں
عید محکوماں ہجوم مومنین

(پس چہ باید کرد،۳۸)

"حرفے چند با امت عربیہ" میں پہلے حضور اکرم ﷺ کی شان میں پرسوز اشعار ہیں، پھر ملت عرب کو اس کا انقلاب آفریں اور تاریخ ساز عہد یاد کرایا ہے۔ اس کی موجودہ پریشاں حالی اور افسردگی پر اظہار غم کیا اور اس کے کئی اقوام میں بٹ جانے پر اسے تنبیہ کی ہے

امتے بودی امم گردیدہ ای
بزم خود را خود ز ہم پاشیدہ ای
ہر کہ از بند خودی وارست ، مرد
ہر کہ با بیگانگاں پیوست ، مرد

(پس چہ باید کرد۔۵۴)

علامہ نے ملت عرب کو افسون فرنگ سے خبردار رہنے کی تلقین کی ہے جس کی حکمت (عیاری ومکاری) سے ہر قوم زخم خوردہ ہے۔ فرنگ ہی نے ملت عرب کو پارہ پارہ کیا ہے۔ پھر دین کی اہمیت کو واضح کر کے اس ملت کو اپنے اندر دوبارہ حضرت عمرؓ کی سی روح پیدا کرنے کی غیرت دلائی ہے اور اس کی گذشتہ تاریخی وتہذیبی شان وعظمت کی طرف اشارہ کیا ہے

عصر حاضر زادۂ ایام تست
مستی او از مے گلفام تست
شارح اسرار او تو بودۂ
اولیں معمار او تو بودۂ

(پس چہ باید کرد۔۵۴۔۵۵)

اگلا عنوان "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" اس مثنوی کا نام بھی ہے۔ اس میں علامہ نے مشرقی قوموں کو مستقبل کے لیے ایک

لائحہ عمل دیا ہے۔اس کا آغاز فرنگ کے جور وستم وغیرہ سے متعلق ہے تاہم ان کی نظر مشرق کے آنے والے روشن دور پر ہے۔مشرق کے ضمیر میں انقلاب برپا ہو چکا ہے۔رات کی تاریکی چھٹ گئی ہے اور دنیا کو روشن کرنے والا آفتاب اپنی روشنی پھیلا رہا ہے۔یورپ خود اپنی تلوار کا مارا ہوا ہے۔لیکن اس نے انسانیت کو جو روگ لگائے،علم و دانش کو جس طرح رسوا کیا اور جو ظلم وستم ڈھائے ان پر اظہار خیال اور تنقید کرتے ہوئے مجلس اقوام (جنیوا) کو کفن چوروں کی جماعت کہا ہے۔مشرق کو روحانیت کا علمبردار کہہ کر اسے مغربی لادین تہذیب کو آئندہ پاش پاش کرنے اور اس کے جسم میں اپنی روح پھونکنے والا بتایا ہے گویا اس کی نصیحت کی ہے۔یہ کہ مسلمان کو رنگ و نسل کی تفریق سے بالاتر ہونا چاہیے،کیونکہ مشرق کی آبرو اس کے ہاتھ میں ہے

اے اسیر رنگ ، پاک از رنگ شو
مومن خود، کافر افرنگ شو
رشتۂ سود و زیاں در دست تست
آبروئے خاوراں در دست تست

(پس چہ باید کرد۔۵۹)

اس کے بعد ایشیا کو سوز وساز اور درد وداغ کا سرچشمہ کہا ہے۔ایشیا کی سرزمین نے دنیا کو شیوہ آدم گری اور عشق کو دلبری کا انداز سکھایا۔وہ دین وتمدن کا گہوارہ ہے۔لیکن افسوس کہ اپنی ان اہم خصوصیات کے باوجود ہم اہل ایشیا فرنگ کے زخم خوردہ ہیں

زخم از و نشتر ازو سوزن ازو
ما و جوئے خون و امید رفو

(پس چہ باید کرد۔۶۱)

یورپ کی اس لوٹ کھسوٹ اور اس کے ظلم وستم پر روشنی ڈالتے ہوئے مشرق سے کہا ہے کہ اس کا فرض ہے کہ وہ یورپ کی تاجرانہ لوٹ کھسوٹ کا سدباب کرے،اپنے وسائل پر تکیہ کرے اور خود کو مغرب سے بے نیاز کرے:

آنچہ از خاک تو رُست اے مرد حر
آں فروش و آں بپوش و آں بخور

آں نکوبیناں کہ خود را دیدہ اند
خود گلیم خویش را بافیدہ اند

(پس چہ باید کرد۔۶۲۔۶۳)

مثنوی کا آخری عنوان ''در حضور رسالت مآب ﷺ'' ہے۔اس میں سرکار دو عالم ﷺ سے خطاب ہے۔اس کے آخر میں علامہ نے اپنی بیماری اور ناتوانی کا ذکر کیا ہے۔یہ اشعار سوز وگداز کی مجسم تصویر ہیں۔ہر شعر اور ہر لفظ عشق ومحبت کی ایک تازہ حکایت او روارفتگی وشیفتگی کی ایک نئی داستان کا حامل ہے۔اس میں انہوں نے اپنی ذاتی پریشانی کے ذکر سے پہلے ملت کی زبوں حالی کا ذکر کیا ہے اور اس کی سیاست اور معاشرے کے زوال وانحطاط پر اپنے گہرے دکھ درد اور رنج وغم کا اظہار کیا ہے۔مسلمانوں کی مغرب پرستی پر خون کے آنسو بہائے ہیں۔اس قسم کی تمام افسوسناک باتوں کے بیان کے بعد نبی اکرم ﷺ کے حضور اپنی بیماری کا ذکر کر کے بصیریؒ کی طرح بیماری سے نجات کی درخواست کی ہے۔وجہ اس کی یہ کہ میں (علامہ) ظلمت وتاریکی کی قوتوں سے برسرپیکار ہوں، پھر یہ کہ بیماری کے باعث میرے بے کراں وسعت والے نالے دب گئے ہیں۔آخر میں انہیں اپنی ذمہ داری کا شدید احساس پھر عود کر آیا ہے۔تنہائی کا جاں گسل احساس ہونے کے باوجود آنکھ دشت و در پر لگی ہوئی ہے کہ شاید پھر کوئی تازہ قافلہ اس رہگذر پر آنکلے۔یہاں بھی علامہ کے احساس رجائیت کا پتا چل رہا ہے۔یہ عظیم شاہکار ان اشعار پر ختم ہوتا ہے:

در بیاباں مثل چوب نیم سوز
کارواں بگذشت و من سوزم ہنوز
اندریں دشت و درے پہناورے
بو کہ آید کاروانے دیگرے
جاں ز مہجوری بنالد در بدن
نالۂ من، وائے من، اے وائے من

(پس چہ باید کرد،۱۷)

کتابیات

اخلاق اثر،اقبال نامے،بھوپال،س۔ن ☆ محمد اقبال،

کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، فروری ۱۹۹۰ء لاہور☆فقیر وحید الدین، روزگار فقیر، لائن آرٹ پریس، کراچی، س۔ن۔☆جاوید اقبال۔ زندہ رود۔ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۹ء

عبدالشکور احسن

پنجاب

پنجاب کے ساتھ علامہ اقبال کا خاص لگاؤ تھا۔ وہ سیالکوٹ (پنجاب) میں پیدا ہوئے۔ گھر کا ماحول بھی پنجابی تھا۔ علامہ اقبال خود بھی اکثر پنجابی میں گفتگو کرتے تھے۔ رہنا سہنا بھی پنجابیوں کی طرح تھا۔ سادہ لباس پہنتے تھے۔ تہبند باندھتے تھے۔ ساری زندگی حقہ ان کے ساتھ رہا۔ چونکہ انھوں نے اسی سرزمین میں نشوونما پائی تھی اس لیے قدرتی طور پر ان کو اہل پنجاب سے موانست تھی، اور مسلمان ہونے کی حیثیت سے اہل پنجاب کے حقوق و مراعات کے لیے سرگرم و کوشاں رہے۔ اقبال ۱۹۲۶ء میں لاہور کے شہری حلقے سے صوبائی کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔ ۲۰ جولائی ۱۹۲۶ء کو ایک طویل بیان میں انہوں نے ان وجوہات کا اعلان کیا جو پنجاب کونسل میں امیدواروں سے متعلق تھا جس میں انہوں نے کہا کہ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اپنی امیدواری کا باقاعدہ اعلان کر دوں۔ مسلمانوں کو معلوم ہے کہ میں اب تک اس قسم کے مشاغل سے بالکل علیحدہ رہا......لیکن اب قوم کی مصیبتیں مجبور کر رہی ہیں کہ میں اپنا حلقہ عمل قدرے وسیع کروں (گفتار اقبال،) آپ ۱۹۲۶ سے ۱۹۲۹ء تک صوبائی مقننہ میں مسلمانان پنجاب کی نمائندگی کرتے رہے۔ اس کے علاوہ صوبائی مسلم لیگ پنجاب کے سیکرٹری اور پھر صدر کی حیثیت سے وہ اس دور کے اہم سیاسی مذاکرات اور مناقشات میں عملاً شریک رہے۔ اس لحاظ سے پنجاب اور علی الخصوص پنجابی مسلمان کے حال و مستقبل کے بارے میں ان کے اندیشے اور اضطرابی کیفیات ان کی حقیقت پسندی کا ثبوت پیش کرتی ہیں۔ اقبال پنجابی مسلمانوں کی صلاحیتوں سے باخبر تھے، اور ان کی کمزوریوں کا بھی انہیں احساس تھا۔ اس احساس و ادراک کے ساتھ مستقبل کا جو نقشہ ان کے ذہن میں ابھر رہا تھا وہ خاصا پریشان کن تھا جس کا اظہار انہوں نے بعض موقعوں پر کیا۔ مئی ۱۹۲۷ء میں ''مسلم آؤٹ لک'' (Muslim Outlook) کو بیان دیتے ہوئے کہا: پنجاب کے مسلمانوں، خاص طور پر دیہاتی مسلمانوں میں، جو ہماری قوم کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی مانند ہیں جہالت عام ہے اور کسی قسم کی سیاسی یا اقتصادی بیداری پیدا نہیں ہوئی۔ قوم کی قوتوں کو فرقہ بندی اور ذاتوں کی تقسیم نے منتشر کر رکھا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہم سراسر غیر منظم ہیں۔ اس صوبے کے مسلمانوں کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ اپنی داخلی تنظیم کریں''۔

یہ وہ زمانہ تھا جب آریہ سماج، ہندو مہا سبھا اور کانگریسی ہندوؤں نے سکھوں کو ساتھ ملا کر پنجاب کے مسلمانوں کو اپنا ہدف بنا لیا تھا اور پنجاب میں ہندو مسلم فسادات برپا ہو رہے تھے۔ خانہ جنگی کا سامان تیار تھا۔ مہاراجہ کشن پرشاد کے نام مکتوب (محررہ ۱۹ مارچ ۱۹۲۳ء) میں اقبال کا یہ تجزیہ ان کے انہی مشاہدات پر مبنی تھا ''افسوس کہ پنجاب میں ہندو مسلمانوں کی رقابت بلکہ عداوت بہت ترقی پر ہے۔ اگر یہی حالت رہی تو آئندہ تیس سال میں دونوں قوموں کے لیے زندگی مشکل ہو جائے گی۔''

آئندہ چند سالوں میں حالات اور بھی پیچیدہ ہو گئے۔ کل ہند سیاست میں پنجاب اور بنگال کی صورت حال اس لحاظ سے بہت نازک تھی کہ یہاں انگریزوں کی ڈپلومیسی نے ہندو قیادت سے ساز باز کر کے مسلمانوں کی اکثریت کو غیر مؤثر بنا دیا تھا۔ پنجاب میں مسلمانوں کی آبادی کا تناسب چھپن فیصد تھا۔ جبکہ جمہوری اداروں میں انہیں انچاس فیصد نمائندگی دی گئی تھی۔ یہی حالت بنگال کی تھی۔ اس صریح بے انصافی کے علاوہ مسلمانوں کا داخلی انتشار ان کے لیے تباہ کن ثابت ہو رہا تھا، اور پھر سرکاری سرپرستی میں پنجاب کے مسلمانوں میں شہری اور دیہاتی کی تفریق مزید پیدا کر کے اور بھی ستم ڈھایا جا رہا تھا۔ آزادی کی جدوجہد میں ملک جن دستوری مرحلوں سے گزر رہا تھا۔ ان میں پنجاب کا مسئلہ خصوصیت سے بہت نازک ہوتا جا رہا تھا۔ اقبال کی نگاہ جب مستقبل قریب کے منظر پر جاتی تھی تو ان کے ذہن میں کئی طرح کے خدشات ابھرتے تھے۔ ۱۹۳۶ء میں مولوی عبدالحق کے نام مکتوب میں یہی خدشات ایک تاریخی صداقت بن کر یوں ظاہر ہوتے ہیں:

''مسلمانوں کو اپنے تحفظ کے لیے جو لڑائیاں آئندہ لڑنا پڑیں گی ان کا میدان پنجاب ہوگا۔ پنجابیوں کو اس میں بڑی بڑی دقتیں پیش

آئیں گی۔ کیونکہ مسلم عہد حکومت میں یہاں کے مسلمانوں کی مناسب تربیت نہیں کی گئی مگر اس کا کیا علاج کہ آئندہ رزم گاہ یہی سرزمین معلوم ہوتی ہے۔" (زندہ رود۔۹۵۴،۹۵۳)

علامہ اقبال نے پنجاب بالخصوص لاہور میں مسلمانوں کی تعلیمی اور سماجی ترقی کے لیے سرگرم عمل انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں بھرپور شرکت کی اور وہاں حالات حاضرہ کے حوالے سے ملت اسلامیہ کے بارے میں پُر درد کلام سنایا جس سے انجمن کو مالی فوائد حاصل ہوئے آپ انجمن کے خازن اور دوسرے عہدوں پر بھی خدمات سرانجام دیتے رہے۔ جس کی تفصیل اقبال اور انجمن حمایت اسلام مؤلفہ حنیف شاہد میں دیکھی جا سکتی ہے۔ علامہ نے مسلم ثقافت کی روح کا مقالہ بھی انجمن کے کتالیسویں جلسہ میں پڑھا۔

علامہ اقبال نے پنجاب مسلم لیگ کے سیکرٹری اور صدر کی حیثیت سے بھی نمایاں خدمات انجام دیں۔ آپ قائداعظم کی خواہش پر آخری وقت تک پنجاب مسلم لیگ کے صدر رہے۔ مسلم لیگ جب تقسیم ہوئی تو آپ نے شفیع لیگ میں شمولیت اختیار کی۔ اس کے پلیٹ فارم سے اقبال نے جداگانہ انتخاب کا مطالبہ جاری رکھا۔ جب ۲۰ مارچ ۱۹۲۷ء کو برکت علی محمڈن ہال میں ایک جلسہ ہوا۔ اقبال نے پنجاب پراونشل مسلم لیگ کے اس اجلاس میں جداگانہ حق نیابت پر تقریر کرتے ہوئے کہا۔

"پنجاب پراونشل مسلم لیگ اپنے اس عقیدے کا اعادہ کرتی ہے کہ ملک کی موجودہ سیاسی حالت میں جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب ہی کے ذریعے سے مرکزی مجلس وضع قوانین اور صوبائی مجالس وضع قوانین باشندگان ہند کی حقیقی نمائندہ مجالس بن سکتی ہیں" (انقلاب ۳ مئی ۱۹۲۷ء)

علامہ نے مزید فرمایا

"مجھے یہ کہنے کا حق پہنچتا ہے کہ میں سب سے پہلا ہندوستانی ہوں جس نے اتحاد ہندو مسلم کی اہمیت و ضرورت کا احساس کیا" (گفتار اقبال، ص ۱۲۷) آخر میں میں مسلمانوں سے ایک ضروری بات کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جائیں۔ ایک طرف ہندوؤں کی کوششیں ان کے خلاف ہو رہی ہیں ۔ دوسری طرف حکومت کے موجودہ نظام کی سرگرمیاں مسلمانوں کے خلاف جاری ہیں۔ ان مصیبتوں میں بچاؤ کی صورت محض یہ ہے کہ مسلمان اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جائیں اور مردانہ وار ہر مصیبت کا مقابلہ کریں۔ (گفتار اقبال، ۲۸)

یہ وہ عظیم کردار تھا جو اقبال نے پنجاب پراونشل مسلم لیگ کے ایک مرکزی رہنما کی حیثیت سے کیا اور پنجاب میں مسلمانوں کی قیادت فراہم کر کے برصغیر کے دوسرے مسلمانوں کے لیے بھی راہ عمل متعین کی۔ پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں بھی منتخب ہونے کے بعد اہم کردار ادا کیا۔ ۱۱ مئی ۱۹۲۷ء سے ۳ مئی ۱۹۳۰ء میں رکن اسمبلی کی حیثیت سے آپ مختلف کمیٹیوں کے رکن رہے ۔ انہوں نے پنجاب کے زمینداروں، مزارعوں کی حالت بہتر بنانے، لگان کو مالیہ اور آبیانہ کم کرنے اور مسلمانوں کی تعلیمی سرگرمیوں کو پروان چڑھانے، صغرسنی کی شادی، سود خور ہندوؤں سے مسلمانوں کو بچانے کے لیے قانون سازی کی ضرورت پر زور دیا۔ اس سلسلے میں کئی تقاریر کیں جن کا عرصہ ۵ مارچ ۱۹۲۷ء سے ۷ مارچ ۱۹۳۰ء تک کا ہے۔ اسی زمانے میں سائمن کمیشن سے معاملہ کیا۔ آپ جن کمیٹیوں کے رکن رہے ان میں فنانس، تعلیم، لوکل سیلف گورنمنٹ پنجاب، سول میڈیکل بورڈ شامل ہیں۔ پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں اقبال کی تمام تقاریر (اقبال ایوان اسمبلی) میں دیکھی جا سکتی ہیں کہ انہوں نے کس طرح مسلمانوں اور عام ہندوستانیوں کی تعلیم، صحت، عورتوں کے حقوق وغیرہ پر جرأت مندانہ تقاریر کیں۔

اسی زمانے میں اقبال، قائداعظم محمد علی جناح کے نام مکتوبات میں بھی ایسے ہی اندیشوں کا اظہار کر رہے تھے۔ ان بیانات کے پس منظر میں اقبال پنجاب کی صورت حال اور پنجابی مسلمانوں سے اپنے گہرے تعلق، اور پھر ان کی خوبیوں اور خامیوں کا صحیح ادراک رکھتے ہوئے بڑا حقیقت افروز تجزیہ کرتے ہیں۔ اقبال نے اس دور کی اپنی بعض اردو نظموں میں بھی پنجابی مسلمان کے نفسیاتی پہلوؤں اور تاریخی عوامل پر روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں "بال جبریل" کی یہ نظمیں قابل ذکر ہیں۔ پنجاب کے دہقان سے، پنجاب کے پیرزادوں سے، باغی مرید، "ضرب کلیم" کی یہ نظمیں پنجابی مسلمان، آزادی، ہندی مکتب اور پنجابی مسلمان انہی مطالب پر مشتمل ہیں۔ آزادی فکر وغیرہ سے قرآن کی تاویلات کرنا، پیروں کی کرامات پر ایمان رکھنا، پنجابی مسلمان کا شیوہ زندگی تھا۔ اقبال کو پنجاب کی

حالت زار پر بہت دکھ تھا کیونکہ سیاسی شعور اور ملی احساس کے معاملے میں پنجاب کے مسلمان جمود کا شکار تھے۔ توہم پرستی ان کی رگ رگ میں سرایت کر گئی تھی جس سے پنجاب کے پیرزادوں اور سجادہ نشینوں نے خوب فائدہ اٹھایا۔ اوقاف پر قابض ہونے کی وجہ سے یہ طبقہ نئے دور میں جاگیردار بن چکا تھا اور انگریز حکام کو "اولی الامر" سمجھتا تھا، اور برطانوی حکومت اور پنجاب کے محکوم عوام کے درمیان ایجنٹ کا کردار ادا کر رہا تھا۔ یہ تاریخی سانحہ ہی تھا کہ جن مشائخ عظام نے اس سرزمین کو شرک سے پاک کر کے یہاں توحید کا پرچم بلند کیا اور اپنے کردار اور عمل سے لوگوں کو نیکی و شرافت کا درس دے کر حق پرست بنایا، انہی کے اخلاف الا ماشاء اللہ دنیوی جاہ و منصب کی خاطر حق و باطل میں امتیاز کرنا چھوڑ بیٹھے۔ اقبال یہ کہنے پر مجبور ہوئے:

میراث میں آئی ہے انہیں مسند ارشاد
زاغوں کے تصرف میں عقابوں کے نشیمن

(کلیات اقبال اردو، ۴۵۸)

۱۹۳۴ء میں اقبال اپنے فرزند جاوید کو لے کر زیارت کے لیے شیخ مجدد الف ثانی کے مزار پر حاضر ہوئے تو اس موقع پر یہ اشعار کہے:

وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہبان
اللہ نے بر وقت کیا جس کو خبردار
کی عرض یہ میں نے کہ عطا فقر ہو مجھ کو
آنکھیں مری بینا ہیں و لیکن نہیں بیدار
آئی یہ صدا سلسلہ فقر ہوا بند
ہیں اہل نظر کشور پنجاب سے بیزار
عارف کا ٹھکانا نہیں وہ خطہ کہ جس میں
پیدا کلہ فقر سے ہو طرۂ دستار
باقی کلہ فقر سے تھا ولولۂ حق
طروں نے چڑھایا نشہ خدمت سرکار

(کلیات اقبال اردو، ۴۵۰)

دوسری جنگ عالمگیر سے قبل کا ماحول تھا۔ اقبال کی فکر و نظر مستقبل کے جن طوفانوں کو اس سرزمین میں پلتے دیکھ رہی تھی وہ موجودہ نسلوں کے سامنے ہیں۔ اقبال، پنجابی مسلمانوں کی خوبیوں اور صلاحیتوں کو بھی بخوبی جانتے تھے۔ ان کی کشادہ دلی، حوصلہ مندی، جفاکشی اور محنت و مشقت کے اوصاف کسی سے پوشیدہ نہیں۔ انہیں شکایت تھی تو اس بات کی تھی کہ پنجابی مسلمان جوش تو رکھتا ہے لیکن ہوش سے کام لینے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ وہ وقتی ہنگاموں سے بہت جلد اثر قبول کر لیتا ہے۔ نہ اسباب و علل پر غور کرتا ہے اور نہ عواقب و نتائج پر اس کی نظر جاتی ہے۔ ان میں اہل فکر پیدا بھی ہوتے ہیں تو ان کی سوچ انفرادی دائرے سے آگے بڑھ کر اجتماعی سوچ کا رخ اختیار نہیں کرتی جو قیادت کے لیے ضروری ہے۔

کتابیات

محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء☆ محمد اقبال، اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیب اقبال، مرتبہ عطاء اللہ، حصہ دوم، شیخ اشرف، لاہور، ۱۹۵۱ء☆ رفیق افضل، محمد، گفتار اقبال، ادارہ تحقیقات پاکستان دانشگاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۷۷ء، طبع دوم☆ حق نواز، اقبال ایوان اسمبلی میں، یونیورسل بکس، لاہور، ۱۹۸۸ء☆ Muhammad Latif Histary of Lahore, its History, architectural Remains and Antiquities, Lahore, 1892.☆ Iqbal's Letters to Jinnah, Sh. Ashrif ,Lahore, ☆ Syed, History of the Punjab Eurasia Publishing House,reprint 1974.

غلام حسین ذوالفقار

پنجاب کونسل

علامہ اقبال ۱۹۲۶ء میں سیاسی میدان میں آئے، جس کی دو وجوہ تھیں۔ ایک احباب کا اصرار اور دوسرا ان کا اپنا ارادہ۔ انہوں نے فرمایا: ''کونسل میں میرے آنے کا بڑا سبب یہ ہے کہ میری طبیعت کا رخ علمی مشاغل کی طرف اس قدر زیادہ ہو گیا تھا کہ توازن قائم رکھنے کے لیے میں نے دنیا کے عملی معاملات میں دلچسپی لینا ضروری سمجھا'' (روزگار فقیر، حصہ دوم، ۹۳)۔

۱۹۲۳ء میں پنجاب کونسل کی رکنیت کے لیے انتخابات میں

حصہ لینے کے لیے عوام کا بڑا اصرار تھا۔لیکن اس مرتبہ میاں عبدالعزیز بیرسٹرایٹ لاء رکنیت کے امیدوار تھے۔ان کے ساتھ علامہ اقبال کے دیرینہ دوستانہ تعلقات تھے۔ان کی مروت نے گوارا نہ کیا کہ اُن کے مقابلے میں انتخاب میں شریک ہوں (ذکر اقبال،۱۴۰)۔

۱۹۲۶ء کے الیکشن میں پنجاب کونسل کی رکنیت کے لیے چار امیدوار تھے۔میاں عبدالعزیز بیرسٹر، ملک محمد حسین صدر بلدیہ لاہور، ملک محمد دین اور علامہ محمد اقبال، اول الذکر دونوں امیدواروں نے علامہ کے حق میں دست برداری کا اعلان کردیا۔اس کے بعد انتخابات کا ہنگامہ شروع ہو گیا۔علامہ نے انتخابی جلسوں میں تقریریں بھی کیں۔ایک جلسہ میں اپنا انتخابی منشور ان الفاظ میں بیان کیا:

''ممبر کا سب سے بڑا وصف یہ ہونا چاہیے کہ ذاتی اور قومی منفعت کی ٹکر کے وقت اپنے شخصی مفاد کو مقاصد قوم پر قربان کردے۔میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ میں کبھی بھی اپنے مفاد کو قوم کے مصالح کے مقابلے میں ترجیح نہیں دوں گا اور رب العزت سے دعا کرتا ہوں کہ وہ مجھے اس امر کی توفیق بخشے کہ میں آپ کی خدمت کرسکوں۔میں اغراض ملی کے مقابلے میں ذاتی خواہشوں پر مرمٹنے کو موت سے بدتر خیال کرتا ہوں (روز نامہ زمیندار،۱۴ اکتوبر،۱۹۲۶ء/گفتار اقبال،۱۷)

علامہ اقبال الیکشن میں کامیاب ہوئے۔انہوں نے پانچ ہزار چھ سو پچہتر ووٹ حاصل کیے۔محمد دین نے دو ہزار چار سو اٹھانوے ووٹ، ۳۰ فروری ۱۹۲۷ء کو ممبر منتخب ہونے کے بعد انہوں نے حلف اٹھایا۔مجلس وضع قوانین پنجاب، پنجاب لیجسلٹو کونسل L egislative Council میں ان کے کارہائے نمایاں کا مختصر جائزہ پیش ہے۔

فنانس کمیٹی کے رکن کی حیثیت سے علامہ اقبال نے ۵ مارچ ۱۹۲۷ء کے بجٹ پر تقریر کرتے ہوئے دو اہم تجاویز پیش کیں:

۱۔ ایک تجویز یہ تھی کہ دیہات میں صفائی کے بہتر انتظامات اور عورتوں کو طبی امداد بہم پہنچانے کے لیے رقم کا ایک خاص حصہ محفوظ کردیا جائے۔آپ کی دلیل یہ تھی کہ معتمد مالیات کے بیان کے مطابق صوبہ کی مالی حالت اطمینان بخش ہے اور کافی رقومات صوبہ کی ترقی کے کاموں پر صرف کی جارہی ہیں۔اس لیے آپ نے اس امر پر زور دیا کہ سب سے پہلے ہمیں دیہات کی صفائی اور عورتوں کی طبی امداد پر زیادہ رقم خرچ کرنی چاہیے۔

۲۔ آپ کی دوسری تجویز یہ تھی کہ محاصل خصوصاً لگان میں کمی کی جائے۔آپ نے بتایا کہ حکومت ہند نے چھیاسی لاکھ روپے کی رقم صوبہ کو دینے کا وعدہ کیا ہے۔اگر یہ رقم وصول ہو جائے تو محاصل میں کمی ہونی چاہیے۔آپ نے ساتھ ہی ساتھ اس امر کی تشریح کی کہ محاصل میں کمی کرنے سے آپ کی مراد یہ ہے کہ طریقہ محصول اندازی میں جو ناانصافی ہے اس کو رفع کیا جائے۔آپ نے پہلی بار مقننہ پنجاب میں یہ واضح کیا کہ محصول آمدنی کو عائد کرتے وقت تو اس اصول کو مدنظر رکھا جاتا ہے کہ ہر شخص پر اس کی قابلیت ادائی محصول کے لحاظ سے محصول عائد کیا جائے لیکن لگان کے سلسلے میں اس اصول کو نظرانداز کردیا جاتا ہے۔آپ نے اس امر پر زور دیا کہ حکومت ہند چھیاسی لاکھ روپے کی رقم صوبہ کو دے رہی ہے اس لیے حکومت پنجاب اس اصول کو لگان پر منطبق کرے اور اس میں کمی کردے (حرف اقبال،۷۷)۔

علامہ اقبال نے ایجوکیشن کمیٹی کے رکن کی حیثیت سے ۱۰ مارچ ۱۹۲۷ء کو پنجاب کونسل میں حکومت پنجاب کے محکمہ تعلیم کے لیے مطالبہ میں تخفیف کی تحریر پر فکر انگیز بحث کی۔آپ نے حکومت پنجاب کی تعلیمی پالیسی پر تبصرہ کرتے ہوئے ابتدائی تعلیم کے جبری نفاذ پر زور دیا۔آپ نے پنجاب میں تعلیمی ترقی کی رپورٹ بابت ۲۶۔۱۹۲۵ء کا حوالہ دیتے ہوئے بتایا کہ تعلیم پر جو رقومات خرچ کی جارہی ہیں ان کا خاطر خواہ نتیجہ نہیں نکل رہا ہے۔اس رپورٹ میں یہ سفارش کی گئی تھی کہ تعلیمی مدات پر جو رقومات صرف کی جارہی ہیں اگر ان سے خاطر خواہ فائدہ اٹھانا مقصود ہے تو پھر جبری تعلیم کا نفاذ ضروری ہے۔آپ نے فرمایا:

''اس ملک کی بدیشی حکومت لوگوں کو غیر تعلیم یافتہ رکھنا چاہتی ہے۔بدیشی حکومت رومن کیتھولک (Roman Catholic) کلیسا کی ایک قسم ہے جو ان تمام ذرائع کو ختم کرنا چاہتی ہے جس سے عوام میں روشن خیالی پیدا ہوسکے............ مجھے اس امر کا یقین کامل ہے کہ جو کچھ اس ایوان میں ہوتا ہے وہ سراب ہے (حرف اقبال۔۸۷۔۹۰)۔

۱۹ جولائی ۱۹۲۷ء کو ملازمتوں کو مقابلہ کے امتحان سے پر کرنے

سے متعلقہ قرارداد پر علامہ اقبال نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا:

''میرا خیال ہے کہ اس ایوان میں بہت سے محترم ممبروں کو اس واقعہ کا علم ہے کہ پنجاب یونیورسٹی ایسا غیر فرقہ وارانہ ادارہ بھی اپنے مختلف امتحانات میں فرضی رول نمبروں کو استعمال کرنے پر مجبور ہے۔ اس طرح ممتحن کو اس امیدوار کے جس کا وہ پرچہ دیکھتا ہے، مذہب، ملت، رنگ اور کالج کے متعلق کچھ پتا نہیں ہوتا۔ یہ طریقہ اس لیے اختیار کیا گیا کیونکہ خطرہ تھا کہ ہندو ممتحن مسلمان امیدواروں کو فیل نہ کر دیں اور مسلم ممتحن ہندو امیدواروں کو...... یہ ٹھیک ہے کہ یہ ایک شرم ناک فعل ہے لیکن اس کے وجود سے انکار نہیں ہوسکتا۔ اس کے باوجود ہندو اور مسلمان امیدوار اپنے پرچوں میں بعض ایسے نشانات چھوڑ دیتے ہیں جن سے ممتحن کو اس کے مذہب اور ملت کا پتہ لگ جائے۔ کل ہی کی بات ہے کہ میں ایل ایل بی کے امتحان کے پرچے دیکھ رہا تھا۔ میں نے چند پرچوں پر ۷۸۶ لکھا ہوا دیکھا جو عربی کے ایک فارمولے کے ہندسوں کا مجموعہ ہے۔ اسی طرح دوسرے پرچوں پر ''اوم'' لکھا ہوا تھا جس سے مراد ایک طرف تو خدا سے امداد مانگنا اور دوسری طرف ممتحن پر امیدوار کی ملت کا ظاہر کرنا تھا (حرف اقبال ۹۲_۹۴)

۲۵ جولائی ۱۹۲۷ء کو علامہ اقبال نے پنجاب کونسل میں حسب ذیل تحریکات پیش کرنے کا نوٹس دیا:

۱۔ یہ کونسل حکومت پنجاب سے سفارش کرتی ہے کہ وہ اس حکم کو جو اس نے حال ہی میں جاری کیا ہے اور جس میں اعلان کیا گیا ہے کہ پنجاب میونسپل ایکٹ کی دفعہ ۱۲ بلدیہ لاہور پر عائد نہیں ہوتی، منسوخ کر دے۔

۲۔ یہ کونسل حکومت سے سفارش کرتی ہے کہ اصلاحات کے اصول کے پیش نظر اور وزارت تعلیم کے اس فیصلہ کے پیش نظر کہ قوم کو بلدیہ میں اکثریت نمائندگی کا حق حاصل ہوگا اسے اقلیت میں نہ لایا جائے گا۔ مسلمانان لاہور کو یا تو (۱) اکتالیس نشستوں (منتخب شدہ نامزد) میں سے اکیس نشستیں دی جائیں اور یا (۲) کل پچاس نشستوں (منتخب شدہ نامزد) میں سے تیئس نشستیں دی جائیں۔

حکومت پنجاب نے پہلی بار ضلع منٹگمری (ساہیوال) میں سوا تین لاکھ ایکڑ رقبہ زیادہ تر سرمایہ داروں کے ہاتھ فروخت کیا تھا۔ علامہ اقبال نے یہ تحریک پیش کی کہ اس کا نصف حصہ مزارعین کے لیے مخصوص کر دیا جائے۔ ڈاکٹر صاحب نے مقننہ پنجاب میں انسداد شراب نوشی اور تلوار کو قانون اسلحہ سے مستثنیٰ کرانے کی تحریکیں بھی پیش کیں (اقبال کا سیاسی کارنامہ، ۱۰۵)۔

۲۲ فروری ۱۹۲۸ء کو دو بجے دوپہر چوہدری شہاب الدین کی صدارت میں آیورویدک اور طب پر بحث کرنے کے لیے پنجاب کونسل کا اجلاس منعقد ہوا۔ ملک فیروز خان نون وزیر صیغہ طب نے یونانی اور آیورویدک طریق کو فروغ دینے کے متعلق تقریر کی۔ بعد ازاں چودھری افضل حق نے مسیح الملک حکیم محمد اجمل خاں کی ان خدمات کا شاندار الفاظ میں اعتراف کیا جو انہوں نے طب یونانی کو فروغ دینے کے لیے انجام دیں۔ لالہ سیوک رام نے چودھری صاحب کی تائید کی۔ علامہ اقبال نے آیورویدک اور یونانی طریقہ علاج کی ہمت افزائی کرنے کے لیے حکومت کو متوجہ کیا۔ آپ نے یہ رائے ظاہر کی کہ مغربی طبیب اب مشرقی طبیب سے بہت کچھ سیکھ سکتا ہے۔ مشرقی طب ملک کی آب و ہوا کا لحاظ کرتے ہوئے زیادہ موزوں ہے۔ علاوہ ازیں اقتصادی نقطہ نظر سے ہندوستان جیسے غریب ملک کے لیے مشرقی طب سستا طریقہ علاج ہے۔ اس لئے حکومت کو چاہیے کہ اس طریقہ علاج کی ہمت افزائی کرے۔ آپ نے اپنی تقریر میں فرمایا: ''واقعات بتلا رہے ہیں کہ حکومت صرف مغربی طریق علاج کی سرپرستی کر رہی ہے، میری نظر سے طب یونانی کی وہ کتابیں بھی گذری ہیں کہ جن کا ترجمہ برطانویوں کو بھی مستفید کر سکتا ہے۔ مغربی طریق علاج مہنگا پڑتا ہے دیسی علاج سستا ہونے کے باوجود ڈاکٹری علاج کی بہ نسبت کسی صورت میں گھٹیا نہیں۔ مشرقی طب کا احیاء ضروری ہے اور یہ مدعا فقط درسگاہوں کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہے (روزنامہ انقلاب ۲۴ فروری ۱۹۲۸ء، ۴)

۲۳ فروری ۱۹۲۸ء کو علامہ اقبال نے انکم ٹیکس کے اصولوں کو محاصل اراضی پر عائد کرنے کی قرارداد پر ایک مفصل، مدلل اور معنی خیز تقریر کی جس میں آپ نے واضح کیا کہ لگان وصول کرنے کا موجودہ طریقہ سراسر ناانصافی پر مبنی ہے۔ آپ نے بتایا کہ حکومت لگان کی وصولی کو اپنا حق اس لیے تصور کرتی ہے کہ وہی زمین کی مالک ہے۔ آپ نے اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے واضح کیا کہ یہ خیال اب فرسودہ ہو چکا ہے (حرف اقبال، ۱۰۱)۔

۴۔ مارچ ۱۹۲۹ء کو علامہ اقبال نے پنجاب کونسل میں ۳۰_۱۹۲۹ء کے بجٹ پر نہایت جامع، مدلل اور مبسوط تقریر کی۔ اس بجٹ کا افسوسناک پہلو

یہ تھا کہ متواتر پانچ سال کی خوشحالی کے دور کے بعد یہ پہلا بجٹ تھا جس میں خسارہ دکھایا گیا تھا اور اس خسارہ کو پورا کرنے کے لیے حکومت نے ایک کروڑ چالیس لاکھ روپے قرض لینے کی تجویز پیش کی تھی۔ آپ نے فرمایا:

''سب سے زیادہ افسوسناک پہلو یہ ہے کہ پانچ سال کی متواتر خوشحالی کے بعد بھی ہمارے سامنے پہلی مرتبہ خسارے کا بجٹ آیا ہے آبکاری اور سٹیمپس (Stamps) میں تھوڑا سا اضافہ ہرگز باعث اطمینان نہیں ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ صوبے میں شراب خوری اور مقدمہ بازی بڑھ گئی ہے جس پر نہ حکومت فخر کر سکتی ہے اور نہ عوام (حرف اقبال، ۱۰۲)۔ تعلیمات پر بحث کرتے ہوئے آپ نے فرمایا:

''۱۹۲۹۔۳۰ء کے تخمینہ بجٹ میں سب سے مقدم مسئلہ تعلیم کا ہے جہاں تک تعلیم کا تعلق ہے صورت حال بہت مایوس کن ہے بلکہ دحشت انگیز ہے۔ میں یہ گزارش کروں گا کہ تعلیم پر جو روپیہ خرچ کیا جائے اس میں بڑی احتیاط سے کام لینا چاہیے اور اس کی تقسیم مساوی اور منصفانہ ہونی چاہیے (حرف اقبال، ۱۱۲)

صوبے کی مالی حالت کو بہتر بنانے اور اس کے ذرائع آمدنی میں اضافہ کے لیے علامہ اقبال نے حسب ذیل تین تجاویز پیش کیں۔

۱۔ گورنمنٹ کو چاہیے کہ حکومت ہند کو اس بات پر آمادہ کرے کہ انکم ٹیکس کو صوبجاتی بنا دیا جائے اس سے ہمارے صوبے کی حالت کسی حد تک سدھر سکتی ہے۔

۲۔ یہ کہ انگلستان کی طرح ہمیں بھی اموات پر ٹیکس لگا دینا چاہیے (وزیر مالیات، زندہ پر محصولات زیادہ موزوں ہیں) یہ محصولات زندہ پر ہی ہوں گے کیونکہ ان کی ادائیگی وہی کرے گا جو زندہ ہے۔ ان محصولات کی وصولی کے لیے ایک حد مقرر کی جا سکتی ہے مثلاً ایسے لوگ جنہیں بیس یا تیس ہزار روپیہ کی جائیداد ورثہ میں ملے۔

۳۔ ہمیں بڑی تنخواہیں کم کرنے کی کوشش کرنی چاہیے اور مشینری ارزاں ترین منڈیوں سے خریدنی چاہیے۔ (حرف اقبال، ۱۱۳)۔

ستمبر ۱۹۲۹ء میں علامہ اقبال اور شیخ عبدالقادر کونسل آف سٹیٹ حلقہ مشرقی پنجاب کے رکن منتخب ہوئے۔ اس ضمن میں ہوم ڈیپارٹمنٹ کی طرف سے ۱۶ ستمبر ۱۹۲۹ء کو جو اعلان جاری ہوا اس میں آپ کے تقرر کی بالتفصیل وضاحت کی گئی (پنجاب گزٹ ایکسٹرا آرڈینری (Extra Ordinary۔۱۶ ستمبر ۱۹۲۹ء، ۹۳۔۹۴)

فروری ۱۹۳۰ء میں علامہ اقبال وزارت لوکل سیلف گورنمنٹ حکومت پنجاب کی جانب سے پنجاب سول میڈیکل سروس سلیکشن بورڈ کے رکن نامزد کیے گئے۔ یہ نامزدگی حکومت پنجاب کے نوٹیفیکیشن نمبری ۶۱۸۴ مورخہ ۱۸ فروری ۱۹۳۰ء کے مطابق عمل میں آئی اور میڈیکل ڈیپارٹمنٹ کی طرف سے ۲۷ فروری ۱۹۳۰ء کو باقاعدہ اعلان جاری ہوا (پنجاب گزٹ، ۷ مارچ ۱۹۳۰ء، حصہ اول، ۲۷۵)۔

پنجاب کونسل کے رکن کی حیثیت سے علامہ اقبال نے شاندار خدمات انجام دیں۔ صوبہ کی عام معاشی خوشحالی، غریبوں کی مالی امداد، بزرگان دین کی توہین کا انسداد، امتناع شراب نوشی، تلوار کی آزادی، یونانی و آیورویدک طریقہ علاج کی ہمت افزائی، دیہات کی بہتر صفائی، عورتوں کی طبی امداد، جبری ابتدائی تعلیم کا نفاذ، مسلم تعلیمی اداروں کی بہتر مالی امداد، محصول فوتی کا نفاذ۔ محصول آمدنی کو صوبوں کے سپرد کرنے کی تجویز، اونچی تنخواہوں میں تخفیف، صنعت و حرفت کی ترقی، ان تمام اہم امور پر علامہ اقبال نے اپنے زمانہ رکنیت میں وقتاً فوقتاً بڑے سلجھے ہوئے انداز میں اظہار خیال کیا۔ لیکن جن مسائل کو آپ نے بڑے زور و شور کے ساتھ پیش کیا وہ محاصل خصوصاً لگان کی تخفیف اور مسلمانوں کی تعلیمی پستی اور مسلم مدارس کے ساتھ ناانصافی کے مسائل تھے (اقبال کا سیاسی کارنامہ، ۱۱۱)

کتابیات

عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۵ء ☆ محمد حنیف شاہد، اقبال پنجاب کونسل میں، مکتبہ زرین، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ محمد حنیف شاہد، مفکر پاکستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء ☆ لطیف احمد خان شروانی، حرف اقبال، ایم ثناء اللہ خان، لاہور، اشاعت چہارم، ۱۹۲۶ء ☆ محمد رفیق افضل، گفتار اقبال، ادارہ تحقیقات پاکستان، دانشگاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۹ء

محمد حنیف شاہد

پنجاب یونیورسٹی

اقبال اپنے بی۔اے اور ایم اے امتحانات کے سلسلے میں

پنجاب یونیورسٹی سے متعلق رہے۔اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے عنوانات، اقبال، سوانح زندگی، اقبال اور گورنمنٹ کالج، اورینٹل کالج اور اقبال

امتحانی اور تدریسی تحقیقی سرگرمیوں کے علاوہ وہ ممتحن کی حیثیت سے پنجاب یونیورسٹی کے لیے خدمات انجام دیتے رہے۔ وہ نہ صرف امتحانی پرچے جانچتے تھے سوالیہ پرچے بھی بناتے تھے۔ وہ یونیورسٹی کا کام بڑی توجہ اور ذمہ داری سے انجام دیتے تھے۔مہاراجہ کشن پرشاد کے نام خط میں ۲۱ مئی ۱۹۱۵ء کو لکھتے ہیں:

'' پنجاب یونیورسٹی بی ۔اے اور ایم ۔اے کے کاغذات میرے پاس ہیں ۔آج کل امتحانوں کے دن ہیں ۔اس کام کو ادھورا چھوڑ کر لاہور سے باہر نہیں نکل سکتا۔مئی کے آخر تک اس کام سے فرصت ہو جائے گی'' (کلیات مکاتیب اقبال، ج۱، ۵۷۵)۔۱۵ اپریل ۱۹۱۷ء کے خط میں بتاتے ہیں:'' پنجاب میں بی۔اے کی فارسی کا ایک پرچہ اور ایم۔اے فلسفے کے دو پرچے میرے پاس ہیں''۔(صحیفہ، اقبال نمبر۳، ۱۹۷۳، ۱۱۴)

اقبال نے مختلف مضامین میں جو امتحانی سوالات مرتب کیے ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے نقوش، اقبال نمبر ۱۹۷۷ء حصہ اول، امتحانی سوالات مرتب کرنے کے متعلق تفصیل اس طرح ہے:''۱۹۰۰ میں پہلی بار دسویں جماعت فارسی کا پرچہ مرتب کیا۔ بعد ازاں آپ ایف ۔اے فارسی، عربی، اردو، فلسفہ۔ ایف ۔ای ۔ایل، بی ۔اے فارسی، فلسفہ، بی ۔او۔ ایل، ایل ایل ۔بی، ایم ۔اے فارسی، ایم۔ او۔ ایل کے صدر ممتحن اور بیرونی ممتحن کی حیثیت سے خدمات سرانجام دیتے رہے۔''

پرچے جانچنے کے متعلق عبدالرشید طارق کا بیان ہے کہ وہ (علامہ اقبال) پرچے دیکھتے رہے۔ بڑے غور سے ایک ایک لفظ پڑھتے۔ جوابات پرکھنے کے بعد تہ میں جا کر نمبر لگاتے (ملفوظات اقبال، ۳۰۳)۔

(۲)

علامہ اقبال ممتحن کی حیثیت سے تو ۱۹۰۰ء سے پنجاب یونیورسٹی سے وابستہ ہوئے لیکن انتظامی امور اور دیگر تعلیمی و درسی معاملات میں ان کی شرکت ۱۹۱۰ء سے شروع ہوئی جب وہ ۲ مارچ ۱۹۱۰ء میں پنجاب یونیورسٹی کے فیلو نامزد ہوئے اور سنڈیکیٹ کے فیصلے کے مطابق ۲ مارچ ۱۹۱۰ء سے اوری اینٹل اور آرٹس فیکلٹی کے ممبر مقرر ہوئے۔۱۲ دسمبر ۱۹۱۳ء کو بورڈ آف سٹڈیز (عربی، فارسی) کا جو اجلاس منعقد ہوا اس میں علامہ اقبال نے کنویز کی حیثیت سے شرکت کی اور اجلاس کی روئداد بھی مرتب کی۔

سنڈیکیٹ پنجاب یونیورسٹی کے اجلاس منعقدہ ۱۳ اپریل ۱۹۱۴ء کے مطابق اقبال اورینٹل اور آرٹس فیکلٹی کے فیلو مقرر ہوئے۔ سنڈیکیٹ کے اجلاس منعقدہ ۱۹ فروری ۱۹۱۷ء کو اقبال اورینٹل اور آرٹس فیکلٹی کے دوبارہ فیلو مقرر ہوئے۔اس طرح وہ یونیورسٹی کے تعلیمی و درسی امور میں بھرپور شریک ہوتے تھے۔ ممتحن کا تقرر، نصابات کا تعین، ترمیم واضافہ اور اردو زبان کی ترویج و اشاعت کے لیے مناسب اقدامات میں حصہ لیتے رہے۔

(۳)

۱۔ علامہ اقبال نے پنجاب یونیورسٹی سے متعلق نصابات کی ترتیب و تدوین میں بھی حصہ لیا۔چنانچہ ان کی رہنمائی اور اشتراک سے حکیم احمد شجاع نے چھٹی، ساتویں اور آٹھویں جماعت کے لیے اردو کورس مرتب کیے جو ۱۹۲۵ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک محکمہ تعلیم کی طرف سے مدارس میں رائج رہے۔

۲۔ علامہ اقبال نے فارسی کے میٹریکولیشن طلبہ کے لیے ''آئینہ عجم'' کے نام سے کتاب مرتب کی جس میں ایران کے معاصر ادباء اور شعراء کا کلام بھی شامل تھا۔ درسی کتابوں کے متعلق علامہ اقبال کا خیال تھا کہ درسی کتابوں کے مضامین ایسے ہونے چاہئیں جن میں زندگی کا روشن پہلو جھلکتا ہو۔ادبی ذوق کی تربیت کے ساتھ ساتھ ان کے دل و دماغ بھی نشوونما پائیں۔

(۴)

پنجاب یونیورسٹی نے تقسیم اسناد کے اجلاس منعقدہ ۴ دسمبر ۱۹۳۳ء کو علامہ اقبال کی علمی و ادبی خدمات کے اعتراف میں ڈی۔لٹ (D-litt) کی اعزازی ڈگری عطا کی۔

کتابیات

ابواللیث صدیقی، ملفوظات اقبال، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور۔☆ محمد اقبال، خط بنام مہاراجہ کشن پرشاد، مطبوعہ مجلہ صحیفہ، اقبال نمبر ۳، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆ محمد طفیل، نقوش اقبال نمبر ۱۹۷۷ء، حصہ دوم، لاہور ☆ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی دہلی، جلد اول، ۱۹۹۴ء ☆ غلام حسین ذوالفقار، صد سالہ تاریخ جامعہ پنجاب،

لاہور،۱۹۸۲ء

محمد حنیف شاہد

پنجاب یونیورسٹی میں علامہ اقبال کے افکار و نظریات کی وسیع بنیادوں پر شناخت اور ان کی ترویج و تعلیم کا لامتناہی سلسلہ تشکیل پاکستان کے بعد شروع ہوا۔ کیونکہ تشکیل پاکستان کی سیاسی اور فکری اساس واضح طور پر علامہ اقبال ہی نے فراہم کی تھی۔ اس حوالے سے پنجاب یونیورسٹی کا یہ ایک نہایت اہم فریضہ تھا کہ وہ وطن عزیز کے اس مفکر عظیم کو تعلیم و تحقیق کی ہر سطح پر متعارف کرائے اور خراج تحسین ادا کرے جس نے ایک طرف خود پنجاب یونیورسٹی کی بھی عرصہ دراز تک خدمت کی اور دوسری طرف وہ ارباب فکر و نظر کے لیے شعر و ادب، مذہب و اخلاق، فلسفہ و تصوف، تاریخ و سیاست اور علوم و فنون کے متعدد شعبوں کے لیے نئے نئے مطالب اور مضامین کا عظیم ذخیرہ چھوڑ گئے چنانچہ پنجاب یونیورسٹی نے شعبہ فارسی اور شعبہ اردو میں ایم۔اے کے امتحانات کے لیے تدریس اقبال سے متعلق سو نمبر کا پرچہ مختص کیا۔ یونیورسٹی کے دوسرے شعبوں مثلاً فلسفہ، کشمیریات، اسلامیات اور پنجابی میں بھی ایم۔اے کی سطح پر تدریس اقبال کا اجرا کیا گیا۔

پنجاب یونیورسٹی کے زیر اہتمام ۱۹۷۷ء میں اقبال کے فکر و نظر کی ترویج و تعلیم کے لیے اقبال صدی کے موقع پر عالمی اقبال کانگرس منعقد کی گئی جس میں اقبالیات کے ۱۹۲ ماہرین نے شرکت کی۔ ان میں سے ۶۲ کا تعلق ۲۹ بیرونی ممالک سے تھا۔ اس کانگرس میں علامہ اقبال کی شخصیت اور فن کے علاوہ ان کے افکار کے عمرانی، مذہبی، مابعد الطبیعیاتی، اخلاقی، جمالیاتی، لسانیاتی اور سیاسی پہلوؤں پر متعدد مقالات پڑھے گئے۔ ان میں سے اردو، عربی اور انگریزی سے متعلق منتخب مقالات تین مختلف جلدوں میں شائع کیے گئے۔ اس کانفرنس کے بعد ۱۹۸۳ء اور ۱۹۹۸ء میں اسی قسم کی بین الاقوامی کانفرنسوں کا اہتمام کیا گیا۔ پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے ہر سال یوم اقبال کی تقریبات کا انعقاد کیا جاتا ہے۔

شعبہ فلسفہ ہر سال اقبال میموریل لیکچرز کا بطور خاص اہتمام کرتا ہے۔ ملکی اور غیر ملکی ماہرین اقبال اپنے تحقیقی مقالات پیش کرتے ہیں جنہیں کتابی صورت میں شائع کیا جاتا ہے۔

ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان، پنجاب یونیورسٹی کا ایک تحقیقی ادارہ ہے جو ۱۹۶۳ء میں قائم ہوا۔ اس ادارے کی طرف سے تاریخی، سیاسی اور ادبی موضوعات پر درجنوں کتابیں شائع ہوئی ہیں۔ ان میں سے بعض علامہ اقبال کے فکر و فن سے متعلق ہیں۔ اسی ادارے کی طرف سے ایک سہ ماہی ریسرچ جنرل (Research Journal) شائع ہوتا ہے۔ اس جریدے میں بھی علامہ اقبال کے فکر و فن پر تحقیقی مقالات شائع ہوتے ہیں۔

۱۹۸۰ء میں پنجاب یونیورسٹی میں شعبہ اقبالیات کا قیام عمل میں آیا، تاکہ ایک ادارے کی طرف سے مستقل طور پر علامہ اقبال کے افکار کی نشر و اشاعت کا اہتمام ہوتا رہے۔ پروفیسر اقبالیات مختلف تعلیمی اداروں میں علامہ اقبال کے افکار و نظریات سے متعلق طلبہ کو خطاب کرے اور افکار اقبال سے متعلق اپنے تحقیقی نتائج کو شائع کرے۔ چنانچہ اس سلسلے میں شعبہ اقبالیات کی طرف سے متعدد کتابیں شائع کی گئی ہیں۔

۲۰۰۲ء میں پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے شعبہ اقبالیات کو دائرہ معارف اقبال کی تحریر و تدوین کا کام تفویض کیا گیا جس کی پہلی جلد مکمل ہو چکی ہے اور دوسری جلد کی تحریر کا آغاز ہو چکا ہے۔ یونیورسٹی کے مختلف شعبوں میں اقبال شناسی سے متعلق تحقیق کا کام ہمیشہ جاری رہا ہے اور ایم۔اے، ایم فل اور پی ایچ۔ڈی کی سطح پر متعدد تحقیقی مقالات لکھے گئے ہیں (دیکھیے اقبال شناسی، دائرہ معارف اقبال، جلد اول)

۲۰۰۳ء سے بی۔اے/بی۔ایس سی کے لازمی پرچے مطالعہ پاکستان/اسلامیات کے نصاب میں اقبال کے پچاس اشعار کی تدریس شامل کی گئی ہے۔

علامہ اقبال کی عظمت کے پیش نظر پنجاب یونیورسٹی کے اولڈ کیمپس کو علامہ اقبال کیمپس کا نام دیا گیا ہے۔ نیو کیمپس میں جسے قائداعظم کیمپس کہا جاتا ہے، علامہ اقبال کے فکر انگیز اور نصیحت آموز اشعار خوبصورت نستعلیق میں لکھوا کر مناسب مقامات پر آویزاں کیے گئے ہیں تاکہ ناظرین کی نظروں میں آتے رہیں اور کلام اقبال کی تشہیر و تعلیم کے آئینہ دار رہیں۔

سید محمد اکرم اکرام

پیام مشرق

''پیام مشرق'' علامہ اقبال نے جرمنی کے شہرہ آفاق شاعر گوئٹے کے جواب میں لکھی۔ کتاب کا دیباچہ جرمن ادب میں مشرقی تحریک کے متعلق ایک عمدہ تعارف ہے۔ اس کے بعد ایک مختصر مثنوی ہے جس میں علامہ اقبال نے اپنا موازنہ گوئٹے سے کیا ہے اور بتایا ہے کہ ہم دونوں ضمیر کائنات کے رازداں ہیں اور دونوں مردہ اقوام کے لیے زندگی کا پیام ہیں۔ دونوں چمکتے ہوئے خنجر ہیں۔ گوئٹے نیام سے باہر ہے اور میں ابھی نیام میں ہوں (پیام مشرق، ۱۶) ابتدائی حصے میں ۱۶۳ رباعیاں ''لالہ طور'' کے عنوان سے لکھی ہیں جن کا انگریزی ترجمہ پروفیسر آربری نے (Tulip of Sinai) کے نام سے کیا ہے۔ یہ رباعیاں جنھیں بہتر ہوگا کہ دوبیتیوں کا نام دیا جائے، ایران کے صوفی شاعر باباطاہر عریاں کی پیروی میں کہی گئی ہیں۔ زبان و بیان کی خوبیوں اور مطالب و معانی کی ندرتوں کے لحاظ سے یہ دوبیتیاں کلام اقبال کا نہایت ممتاز حصہ ہیں۔ ان کے موضوعات زیادہ تر فلسفیانہ اور عارفانہ ہیں۔

کتاب کا دوسرا حصہ ''افکار'' کے زیر عنوان شروع ہوتا ہے، جس میں اکثر اصناف سخن مثلاً قطعہ، مثنوی، مسمط، ترکیب بند، ترجیع بند، مستزاد اور قصیدہ وغیرہ میں طبع آزمائی کی گئی ہے۔ یہ مختلف آہنگوں پر مشتمل چھوٹی بڑی منظومات اقبال کے فکر و فن کا اعلیٰ نمونہ ہیں۔ اس حصے کی اکثر نظموں میں انسان کی بنیادی صلاحیتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور فلسفہ حرکت کو بالخصوص موضوع بحث بنا کر زندگی کے ارتقائی مراحل کی توضیح کی گئی ہے۔ اقبال نے انسانی حرکت اور ارتقاء کو مغربی فلسفیوں کے برعکس عشق اور اس کے سوز و گداز کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ عشق کے عنوان سے ایک نظم میں فرماتے ہیں:

جز عشق حکایتے ندارم
پروائے ملامتے ندارم
از جلوۂ علم بے نیازم
سوزم گریم تپم گدازم

(پیام مشرق، ۱۲۲/۲۹۲)

''حکمت شعر'' کے عنوان سے ایک قطعہ نہایت پرمعنی اور قابل توجہ ہے، جس میں مشرق کے عظیم فلسفی بوعلی سینا اور عارف بے مثل رومی کا ذکر کیا ہے اور حکمت و شعر کی حکیمانہ تعریف کی ہے

بوعلی اندر غبار ناقہ گم
دست رومی پردۂ محمل گرفت
این فرو تر رفت و تا گوہر رسید
آں بگردابے چو خس منزل گرفت
حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر میگردد چو سوز از دل گرفت

(پیام مشرق، ۱۰۶/۲۷۶)

تیسرے حصے میں ''مے باقی'' کے عنوان سے ۴۵ غزلیں ہیں۔ ''مے باقی'' کا عنوان حافظ کے اس شعر سے اقتباس ہے

بدہ ساقی مئی باقی کہ در جنت نخواہی یافت
کنار آب رکنا باد و گلگشت مصلی را

اس حصے میں بہت سی غزلیں حافظ کی پیروی میں کہی گئی ہیں۔ اقبال کے لیے حافظ شیرازی فنی لحاظ سے بہت پسندیدہ شاعر ہے۔ لیکن یہ التزام خصوصاً اس لیے بھی ہے کہ چونکہ گوئٹے حافظ کے کلام سے غیر معمولی طور پر متاثر تھا اور اپنے آپ کو اس کا ارادت مند تصور کرتا تھا اور حافظ کے کلام کو عظیم سمجھتا تھا، اس لیے اقبال کی غزلیات زبان و بیان کے اعتبار سے بہت حد تک غزلیات حافظ کا رنگ لیے ہوئے ہیں۔ بعض غزلیں رومی کی تقلید میں بھی ہیں اور بعض میں نظیری کا تتبع کیا گیا ہے۔

''پیام مشرق'' کا چوتھا حصہ ''نقش فرنگ'' کے عنوان سے ہے۔ یہ وہ پیام ہے جو اقبال نے مشرق کی طرف سے مغرب کو بھیجا ہے۔ اس حصے کی غزلیں بھی زیادہ تر حافظ کی پیروی میں ہیں۔ اسی حصے میں متعدد قطعات گوناگوں عناوین کے تحت درج ہیں، جن میں شوپن ہار، نٹشے، ٹالسٹائی، کارل مارکس، لینن، ہیگل، رومی، برگساں، حزوک، آئن سٹائن اور کانٹ وغیرہم کے افکار کو بالاختصار بیان کیا ہے۔

''پیام مشرق'' ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی یعنی اس دور میں جب مغرب کی استعماری طاقتیں مشرق کو اپنی یغماگری کا ہدف بنائے ہوئے

تھیں۔ سارا مشرق ایک عجیب آشفتگی، بدحالی اور پریشانی کا شکار ہو رہا تھا۔ سیاسی اور اجتماعی زوال کے ساتھ ساتھ مغربی مادیت کے اثر سے مشرق کے روشن افق پر اندھیرے چھا رہے تھے۔ مشرق کی بیداری کے لیے اقبال خودی یا استحکام ذات کے فلسفے کو پیش کر کے اہل مشرق کو انسان کی لامحدود اور غیر فانی معنوی اور روحانی اقدار سے روشناس کرا چکے تھے۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد اقبال نے اجتماعی قدروں کو ملحوظ رکھتے ہوئے مغرب کو مادہ پرستی کے برعکس مذہب اور روحانیت کی تعلیم دینا شروع کی اور اس میدان میں وہ مشرق کے زبردست معنوی مبلغ بن کر اٹھے اور اسی معنویت کے درس کو انہوں نے انسانی رفاہ و فلاح کا واحد ذریعہ قرار دیا۔

''پیام مشرق'' اقبال نے جرمنی کے بلند پایہ شاعر گوئٹے کے ''دیوان غربی و شرقی'' کے جواب میں لکھی۔ گوئٹے نے اپنا یہ دیوان جو اس کا شاہکار تصور کیا جاتا ہے، کچھ ایسے ہی آشفتہ اور پر اضطراب حالات میں لکھا تھا۔ دراصل انقلاب فرانس کے بعد یورپ کچھ اس طرح بیدار ہوا کہ مادیت کے سوا اسے دنیا میں کوئی اور قدر دکھائی ہی نہ دی اور مادی رجحان کی رو میں بہہ کر معنویت اور وجدان سے بہت ہی دور جا پڑا، چنانچہ یورپ کی مادی فضا ایک حساس روح اور ایک معنویت پسند شخص کے لیے ناقابل زیست بن گئی۔ گوئٹے جیسے انسان دوست آدمی کے لیے اس مکدر اور مسموم فضا میں دم لینا دشوار تھا، وہ عالم خیال میں مغرب سے فرار کر کے دامن مشرق میں پناہ لینے کے لیے مجبور ہو گیا۔ اسرائیلی شاعر ہائنا کے مطابق ''دیوان غربی و شرقی'' سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ مغرب اپنی کمزور اور سرد روحانیت سے بیزار ہو کر مشرق کے سینے سے حرارت کا متلاشی ہے''۔ (پیام مشرق، دیباچہ)

۱۸۱۴ء میں گوئٹے نے اپنے مجموعہ کلام کو شعرائے مشرق کی روایت کے مطابق ''دیوان'' کا نام دیا اور ''ہجرت'' کے عنوان سے اس کا سرآغاز لکھا، جو یوں ہے:

''شمال، مغرب اور جنوب پریشان اور آشفتہ ہیں۔ تخت و تاج برباد ہو رہے ہیں اور سلطنتوں کے پائے لرز رہے ہیں۔ تو اس دوزخ سے دور بھاگ جا اور دلپذیر مشرق کا رخ کر تا کہ وہاں روحانیت کی ٹھنڈی ہوا تجھ پر چلے اور محفل عشق و شراب اور آب حیات تجھے زندہ کرے۔ آ کہ میں بھی اسی راہ کا مسافر ہوں تا کہ مشرق کی پاک فضاؤں میں گم ہو کر صدیوں پیچھے چلا جاؤں، یہاں تک کہ ایک ایسے زمانے میں پہنچ جاؤں جس میں لوگ خدا سے آسمانی قوانین کو زمینی الفاظ کے وسیلے سے سیکھا کرتے تھے۔ آ کہ میں بھی دیار مشرق کا مسافر ہوں تا کہ وہاں گڈریوں کے ساتھ ایک پاکیزہ اور صاف ستھری زندگی بسر کروں۔ اے حافظ، اس سفر دور و دراز میں اور ان وادیوں کے نشیب و فراز میں ہر جگہ تیرے آسمانی نغمے میرے ہم سفر ہیں اور میرے دل کے لیے موجب تسکین ہیں۔ اے حافظ مقدس، میری آرزو یہ ہے کہ میں سفر و حضر میں ہر جگہ تیرے ساتھ رہوں۔ (دیوان شرقی، ۳۸۔۳۹)

ثانیاً یہ نکتہ بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ مشرق و مغرب میں جو خلیج حائل ہو رہی تھی اور جس طریق سے انسان کو انسان سے جدا کیا جا رہا تھا وہ گوئٹے جیسے وسیع مشرب انسان کے لیے قابل تحمل نہ تھا۔ لہٰذا اس نے احترام آدمیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے انسان کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی زبردست مہم شروع کی۔ چنانچہ ''دیوان شرقی و غربی'' ایک عظیم اجتماعی فلسفے کا سنگ بنیاد ہے، جس کے ذریعے عالم انسانی کے اتحاد کی جامع کوشش کی گئی ہے۔ گوئٹے کا زمانہ قومی تعصب اور نیشنلزم کی ترویج کا زمانہ تھا، جس کے خلاف گوئٹے کی آفاقی اور ہمہ گیر طبیعت نے زبردست آواز بلند کی۔ دراصل مغرب میں مسیحی تعلیمات کے نتیجے میں ایک ایسی کلیسائی حکومت تشکیل پا چکی تھی جسے دنیوی امور کے سلجھانے کا کوئی تجربہ نہیں تھا۔ نتیجتاً حکومت اور کلیسا ایک دوسرے سے متغایر تھے۔ چنانچہ اسی وجہ سے لوتھر، روسو، میکیاولی اور بعد ازاں نیٹشے وغیرہم نے کلیسائی حکومت کے خلاف عملی اور فکری بغاوتیں کیں۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال فرماتے ہیں:

''جس ذہنی تحریک کا آغاز لوتھر اور روسو کی ذات سے ہوا، اس نے مسیحی دنیا کی وحدت کو توڑ کر اسے ایک ایسی غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا۔ جس سے اہل مغرب کی نگاہیں اس عالمگیر مطمح نظر سے ہٹ کر جو تمام نوع انسان سے متعلق تھا، اقوام و ملل کی تنگ حدود میں الجھ گئیں۔ اس نئے تخیل حیات کے لیے انہیں ایک سے کہیں زیادہ واقعی اور مرئی احساس مثلاً وطنیت کی ضرورت محسوس ہوئی جس کا اظہار بالآخر ان سیاسی انقلابات کی شکل میں ہوا جنہوں نے جذبہ قومیت کے ماتحت پرورش پائی'' (حرف اقبال، ۹)

گوئٹے نے قومیت کے پست تصور کو پس پشت ڈالا اور انسانیت کی طرفداری اور انسانی برادری کو اپنا شعار بنایا۔ چنانچہ اس بارے میں دسمبر ۱۸۱۴ء میں اس نے لکھا: "میں چاہتا ہوں اس دیوان کو ایک آئینہ یا جام جہاں نما کی صورت دوں اور اس میں مشرق و مغرب کو ایک دوسرے کے قریب لا کر دکھاؤں" (دیوان شرقی، ۲۵) مئی ۱۸۱۵ء میں اس نے لکھا:

"میری آرزو اور میرا مقصد یہ ہے کہ میں مشرق کو مغرب سے اور ماضی کو حال سے اور ایرانی کو جرمن سے نزدیک کروں اور ان علاقوں کے لوگوں کے طرز زندگی، عادات اور رسوم کو ایک دوسرے سے آشنا کراؤں"۔ (دیوان شرقی، ۲۶) ایک اور جگہ کہتا ہے: "مشرق اور مغرب اللہ کے ہیں اور شمال و جنوب بھی" (دیوان شرقی، ۴۰) گوئٹے نے اتحاد انسانی کے اس عظیم مقصد کے لیے ایک "عالمی ادب" کا سہارا لیا۔ اس سلسلہ میں وہ اگرچہ گونا گوں اقوام کے تمدن، طرز فکر اور مذہبی اختلافات سے دوچار ہوا لیکن وہ اپنے سارے دیوان میں اس بنیادی نکتے پر زور دیتا ہے کہ مشرق اور مغرب ایک دوسرے سے جدا نہیں اور انہیں بہر صورت ایک دوسرے سے قریب ہونا چاہیے۔ (دیوان شرقی، ۲۷۱)

گوئٹے اس عالمی ادب کو وجود میں لانے کے لیے یورپی ادب کے تین بڑے دھاروں یعنی فرانسیسی، جرمن اور انگریزی ادب کے علاوہ ہسپانوی، اطالوی اور قرون وسطیٰ کے ادب کو بھی ضروری قرار دیتا تھا۔ چنانچہ وہ ہمیشہ اس امر کی تاکید کرتا رہا کہ دروازۂ ادب کو مکمل طور پر کھولنا چاہیے تاکہ مشرق کے عظیم الشان شاعر یعنی حافظ اور سعدی بھی اس بزم میں شریک ہو سکیں۔ وہ اہل علم و دانش کو اس بات کی تلقین کرتا رہا کہ وہ اپنے آپ کو قومیت کی چار دیواری میں محبوس کرنے کی بجائے اپنی نظریں آفاقی بلندیوں پر رکھیں اور ایک دوسرے کا احترام کریں۔

دوسری بات جو "دیوان غربی و شرقی" میں خاص اہمیت کی حامل ہے، وہ قومی اور مذہبی تعصبات سے گوئٹے کی شدید نفرت ہے۔ گوئٹے نے اپنے "دیوان" میں حافظ کی طرح کوشش کی ہے کہ وہ خشک تعصبات کی بجائے عشق و محبت کو اپنا شیوہ اور شعار بنائے۔ چنانچہ اس وجدانی رجحان اور منطقی غلبے کی بنا پر وہ کہتا ہے

"اگر اسلام کے معنی اپنے امور و ارادوں کو خدا کے سپرد کرنا ہے تو ہم سب مسلمان ہیں اور مسلمان ہی مریں گے۔" (دیوان شرقی، ۴۸۰)

"پیام مشرق" میں بعض نظمیں ملتی ہیں جو گوئٹے کے "دیوان غربی و شرقی" کی نظموں کا آزاد ترجمہ ہیں۔ مثلاً "حور و شاعر" جس میں علامہ اقبال نے زندگی کی لامتناہی فعالیتوں کو بیان کیا ہے اور ان کی رو سے فلسفہ ارتقا پر بڑی کامیابی سے بحث کی ہے۔ یہ نظم جواب ہے "حور و شاعر" کا جو دیوان غربی و شرقی کے حصہ خلد نامہ میں درج ہے۔ اس نظم میں انسانی زندگی کے دوام کو مسلسل مقاصد آفرینی سے تعبیر کیا گیا ہے کہ انسان بلند سے بلند تر نصب العین کے حصول کے لیے کوشاں رہے۔ چنانچہ اس کا اعلیٰ اور انتہائی نصب العین خدا ہونا چاہیے اور بس۔

اسی طرح پیام مشرق کی نظم "جوئے آب" "نغمہ محمد" کا آزاد ترجمہ ہے جس میں اقبال کے قول کے مطابق المانی شاعر نے زندگی کے اسلامی تخیل کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔ اس پر معنی نظم کا آخری بند درج ذیل ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ دین اسلام نے کس طرح قدیم رسوم و قیود کو توڑ کر مال و دولت اور رنگ و نسب کے امتیازات کو نابود کیا۔ بندہ و آقا کی تمیز کو ختم کر کے انسانیت کو مساوات کے حقیقی اور فطری اصولوں سے روشناس کیا۔ مزید یہ کہ اسلام میں کسی قسم کے جمود فکری کی گنجائش نہیں بلکہ وہ زندگی کے نت نئے تقاضوں سے روبرو رہتا ہے اور انہیں پورا کرنے کی پوری پوری صلاحیت رکھتا ہے اور اس طرح یہ دھارا اپنی لامتناہی منزل یعنی خدا کی طرف بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ اس کا بہاؤ کسی کے روکے نہیں رکتا۔ وہ زور شور سے میناروں کی چمکتی چوٹیوں اور مرمریں عمارتوں کو پیچھے چھوڑ کر تخلیق کے جوش میں آگے بڑھتا چلا جاتا ہے

دریائے پر خروش ز بند و شکن گذشت
از تنگنائے وادی و کوه و دمن گذشت
یکساں چو سیل کرده نشیب و فراز را
از کاخ شاه و باره و کشت و چمن گذشت
بیتاب و تند و تیز و جگر سوز و بیقرار
در ہر زماں بہ تازه رسید از کہن گذشت
زی بحر بیکرانہ چہ مستانہ می رود
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

(پیام مشرق، ۱۲۷)

کتاب کے آخر میں علامہ اقبال نے گوئٹے کی طرح مغرب کی غیر فطری تہذیب کو بے معنی قرار دیتے ہوئے مشرق کی جانب سے پیغام بھیجا ہے کہ وہ عقل کی بجائے عشق کی طرف رجوع کرے، کیونکہ یہی وہ جذبہ ہے جو انسان کو اس کی صحیح منزل تک پہنچا سکتا ہے اور یہی وہ افلاطون و جالینوس ہے جو انسان کی جملہ علتوں کا مداوا ہے، کیونکہ عقل کے ہاتھوں انسان اور بھی زیادہ مریض ہو گیا ہے

از من اے باد صبا گوی بدانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است
چشم جز رنگ گل و لالہ نبیند ورنہ
آنچہ در پردہ رنگ است پدیدار تر است
عجب آن نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب این است کہ بیمار تو بیمار تر است
دانش اندوختہ ای دل زکف انداختہ ای
آہ زاں نقد گرانمایہ کہ درباختہ ای

(پیام مشرق،۱۸۸/۳۵۸)

''حکمت فرنگ''،''جلال و ہیگل''،''پیغام برگساں''،''میخانہ فرنگ''،''جلال و گوئٹے''،''شعرا''،''اورالملک للہ بھی اسی انداز کی نظمیں ہیں۔ ان منظومات اور دیگر اکثر اشعار میں علامہ اقبال نے خاص طور پر یہ کوشش کی ہے کہ وہ مغرب کو مشرق کی ان روحانی اقدار سے روشناس کرائیں جو مشرق و مغرب سے بالاتر انسانی مقام کا تعین کرتی ہیں اور جن کی رو سے ساری مخلوق خدا کا کنبہ قرار پاتی ہے اور اگر شرق و غرب کی مختلف اقوام ان قدروں سے بے بہرہ ہو کر محض مادیت کو اپنا مقصد بنا لیتی ہیں تو یہ ترقی، یہ تمدن اور یہ علم و فن، یہ سائنس اور اس کے یہ حیرت انگیز انکشافات نہ صرف بے سود اور بے معنی ہیں، بلکہ انسان کے لیے موت کا حکم رکھتے ہیں۔

''طیارہ'' کے عنوان سے ''پیام مشرق'' میں ایک نظم علامہ نے لکھی ہے کہ درخت کی ٹہنی پر بیٹھا ایک پرندہ طنزیہ انداز میں کہہ رہا تھا کہ خدا نے انسان کو بال و پر عطا نہیں کئے اور اسے قوت پرواز سے محروم رکھا ہے۔ تو میں نے کہا کہ پھر کیا ہوا؟ ہم نے طیارہ سے اپنے بال و پر بنا لئے ہیں اور آسمانوں میں راہیں نکال لی ہیں۔ یہ طیارہ شاہین تو کیا فرشتے سے بھی زیادہ قوی اور پرواز میں سریع ہے۔ اس پر اس زیرک پرندے نے مجھے دوستانہ نظر سے دیکھا اور ننھی سی چونچ سے اپنے بال و پر سنوارتے ہوئے کہا

تو کار زمین را نکو ساختی
کہ با آسمان نیز پرداختی

(پیام مشرق،۱۳۹/۳۰۸)

یعنی کیا تو نے زمین کے سب کام ٹھیک کر لیے ہیں کہ آسمانوں پر چڑھنا شروع کر دیا ہے:

طیارہ تو انسان نے بنا لیا مگر اس لیے نہیں کہ اس سے اہل زمین پر گل افشانی کرے بلکہ اس لیے کہ اس کے ذریعے بنی نوع انسان پر آگ برسائے۔ درحقیقت انسان کی بقا اور ترقی کا راز احترام آدمیت میں مضمر ہے اور بس۔ اور اگر انسان فی الواقع چاہتا ہے کہ وہ عزت اور ناموس کے ساتھ زندگی بسر کرے اور اپنی خدا داد صلاحیتوں اور استعدادوں سے استفادہ کرے اور انسانی تہذیب و تمدن کو فروغ دے تو ضروری ہے کہ وہ رنگ و نسب کے ناپاک تصورات اور قومیت و وطنیت کے ذلیل عقائد کو اپنے ذہن سے یکسر ترک کر دے اور انسانی اخوت اور محبت کو اپنا شعار اور نصب العین بنائے۔

کتابیات

حافظ، شمس الدین، دیوان حافظ، امیر کبیر، تہران، ۱۳۲۷ھ ☆ گوئٹے، دیوان شرقی، مترجمہ شجاع الدین شفا، تہران، ۱۳۲۸ھ ☆ محمد اقبال، پیام مشرق، طبع دوم، لاہور، ۱۹۶۳ء ☆ محمد اقبال، حرف اقبال، مرتبہ لطیف احمد خان شروانی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء

سید محمد اکرم اکرام

ت

تاریخ گوئی

فن تاریخ گوئی اسلامی تہذیب کا ایک نمایاں فن ہے۔ اہل عرب حساب دانی کا بڑا شوق رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی تہذیب کے قدیم ترین دور سے اب تک تاریخ گوئی عربی، فارسی، اور اردو زبان میں جاری وساری رہی ہے۔ تاریخ گوئی کے لیے شاعری کی بھی کوئی ایسی خاص شرط نہیں۔ کسی موزوں مجموعہ الفاظ سے تاریخ نکالنا ممکن ہے، خواہ وہ مجموعہ الفاظ نثر کی شکل میں ہو یا نظم کی صورت میں، پھر بھی جو تاریخیں شعر کی صورت میں ہوں، ان کا زبان زد عام ہونا اور یاد رہ جانا قرین قیاس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ گوئی شاعری کا ایک شعبہ قرار پائی اور شعراء نے ضرورت اور موقع کے مناسب تاریخیں کہیں۔ عربی سے قطع نظر فارسی اور اردو میں بے شمار تاریخیں کہی گئیں۔

تاریخ گوئی ایک فن ہے اور اس کے منضبط اصول ہیں۔ تاریخیں بالواسطہ کہی جاسکتی ہیں اور بلاواسطہ بھی، بعض بڑے نامور شعرا تاریخ گوئی کے میدان میں کوئی بڑا کارنامہ انجام نہ دے سکے۔

غالب کی مثال لے لیجیے۔ یہ بجا کہ غالب اردو کے بڑے شاعر ہیں۔ یہ بھی درست کہ فارسی دانایان ہند میں غالب کا جواب مشکل ہی سے نکلے گا۔ لیکن غالب کی تاریخیں دیکھیے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اس فن میں وہ کسی بڑی حیثیت کے مالک نہ تھے۔ پھر بھی غالب کے دیوان اردو اور کلیات فارسی دونوں میں ان کی کہی ہوئی تاریخیں موجود ہیں۔ غالب کے بعد دوسرا بڑا نام اردو شاعری میں اقبال کا ملتا ہے۔ یہ بھی عجیب بات ہے کہ کلام اقبال کے متداول مجموعوں میں ان کی تاریخیں نہیں ملتیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ جدت کے شوق میں اقبال اسلامی تہذیب کی اس روایت سے کٹ گئے ہیں۔ اس میں کلام نہیں کہ تاریخ گوئی کا فن بیسویں صدی کی پہلی ہی چوتھائی میں انحطاط پذیر ہونا شروع ہو گیا تھا۔ لیکن قدیم رنگ کے شعرا کچھ نہ کچھ ضرور موجود تھے۔ اور اس لحاظ سے تاریخ گوئی کی روایت ابھی باقی تھی۔ بیسویں صدی کے ربع دوم یعنی ۱۹۲۶ء تا ۱۹۵۰ء اردو شاعری کی کایا پلٹ ہوگئی۔ غزل کے مقابلے پر نظم اور وہ بھی جدید اور آزاد نظم، مقفیٰ شاعری کے مقابلے پر نظم معریٰ اور عروض کے مقابلے پر غیر پابند نظم ہے۔ نثری شاعری اور اس قسم کی جدتیں شاعری کے لیے نقصان رساں ثابت ہوئیں۔ ایسے میں توقع رکھنا کہ تاریخ گوئی زندہ اور قائم رہے گی، خوش خیالی کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے۔ اس پس منظر میں ہم علامہ اقبال کی شاعری کی طرف بہ نظر عمیق دیکھتے ہیں تو عجیب ہی منظر نگاہوں کے سامنے آتا ہے۔ اقبال کو تاریخ گوئی سے ربط خاص تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کے مروجہ شعری مجموعوں میں ان کی کہی ہوئی تاریخیں سرے سے موجود نہیں۔ اس کی وجہ جو کچھ بھی ہو ہمیں اس سے غرض نہیں۔ لیکن یہ امر حقیقت ہے کہ شاعری کے ابتدائی دور سے آخر عمر تک علامہ اقبال تاریخ گوئی میں منہمک رہے۔ ابتدائی دور کی تاریخوں میں وہ تاریخ شامل ہے جو علامہ صاحب نے سرسید احمد خان کی وفات پر کہی تھی۔ یہ واقعہ ۱۸۹۸ء کا ہے۔

اقبال کی آخری زمانے کی تاریخوں میں ایک تاریخ ہے جو انہوں نے اپنی اہلیہ کی وفات پر یعنی ۱۹۳۵ء میں کہی یعنی اپنی موت سے دو سال اور دس ماہ اور اٹھائیس دن پہلے اور اس تاریخ کے بعد ایک دوسری تاریخ سر راس مسعود کی دختر ''نادرہ مسعود'' کی پیدائش پر اپنی وفات سے ایک سال ایک ماہ اور بیس دن پہلے کہی۔ ان دونوں تاریخوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علامہ مغفور کو تاریخ گوئی سے ربط رہا ہے اور ضرورت کے وقت وہ تاریخیں کہا کرتے تھے۔ ان کی تاریخوں میں ولادت، وفات، تاریخ واقعات تعمیرات، کتابوں کی اشاعت اور خطابات کی تاریخیں ملتی ہیں جن پر ہم ذیل میں اظہار خیال کرتے ہیں۔

ولادت:

سر راس مسعود کی دختر نادرہ مسعود کی ولادت پر یکم مارچ ۱۹۳۷ء

خانداں میں ایک لڑکی کا وجود
باعث برکات لا محدود ہے
کس قدر برجستہ ہے تاریخ بھی
با سعادت دختر مسعود ہے

(روزگار فقیر ۱۶۳)

پورے مصرعے میں سال ولادت جس برجستگی سے موزوں کیا گیا ہے، قابل تعریف ہے۔ جس تاریخ میں تعمیہ داخلی یا خارجی نہ ہو ایسی تاریخ سالم الاعداد کہلاتی ہے۔ "نادرہ مسعود" کی پیدائش کی یہ تاریخ اسی صنف میں ہے۔

تعمیرات ذوالفقار گنج

بانی ایں خوش بنا سر ذوالفقار
سال تعمیرش ز ہاتف خواستند
از فلک تاریخ چوں شبنم چکید
بر زمیں خلد بریں آراستند
۲۱ م ۱۹ (سرود رفتہ، ۲۱۵)

اس تاریخ میں ایک نکتہ قابل تصریح ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے آراستند میں الف ممدودہ کے دو عدد لئے ہیں۔ صاحب غرائب الجمل کا قول ہے کہ الف ممدودہ کا ایک ہی الف محسوب ہو اور صاحب ملخص تسلیم کی یہ رائے ہے کہ الف ممدودہ دو الف است۔ اندریں صورت گرفتن دو عدد می باید۔ ڈاکٹر اقبال نے سر ذوالفقار کی "ذوالفقار گنج" کی جو تاریخ کہی ہے اس میں انہوں نے ان اساتذہ کی پیروی کی ہے جو الف ممدودہ کے دو عدد لینا مستحسن سمجھتے ہیں۔

مسجد داتا گنج بخشؒ لاہور

سال بنائے حرم مومناں
خواہ ز جبریل و ز ہاتف مجو
چشم بہ المسجد الاقصیٰ فگن
الذی بارکۂ ہم بگو
(سرود رفتہ، ۲۲۲)

یہ تاریخ "المسجد الاقصیٰ" اور "الذی بارکہ" کے اعداد جمع کرنے سے سال مطلوبہ برآمد ہوتا ہے۔ یہاں علامہ نے "اقصیٰ" کے الف خنجری کا ایک عدد لیا ہے۔ حضرت ولا اپنی مشہور کتاب غرائب الجمل میں لکھتے ہیں کہ "اہل جمل کا اسی پر اتفاق ہے کہ لفظ "امنوا" میں چھوٹا الف اس لیے محسوب نہ ہوگا کہ وہ کھڑا زبر ہے" "بعض مورخین" کا خیال ہے کہ ایسے الف کا ایک عدد شمار کرنا چاہیے۔

خطابات: مہاراجہ سرکشن پرشاد کے مدارالمہام ہونے پر:

صدر اعظم گشت شاد نکتہ سنج
ناوک او دشمناں را سینہ سفت
سال ایں معنی سروش غیب دان
جان سلطان سر کشن پرشاد گفت
(شاد اقبال، ۲۸)

علامہ کا مادہ تاریخ بہت صاف اور عمدہ ہے۔ اس سے واقعے کی طرف اشارہ بھی ملتا ہے۔ ایسے مادہ تاریخ شاذ ہی ہاتھ آتے ہیں۔ اسے بقول اقبال سروش غیب دان کی نوازش ہی کہا جا سکتا ہے۔

اشاعت کتب: شالامار باغ

حسن سعی فوق را صد مرحبا
ہست ہر سطر کتابش دل ربا
از سر نازش پئے تاریخ او
می سزد تصویر باغ جاں فزا
(باقیات اقبال، ۴۸۴)

تصویر باغ جانفزا کے عدد (۱۸۵۱) ہوتے ہیں۔ سال مطلوبہ چونکہ (۱۹۰۱) ہے اس لیے سر نازش کہہ کر نون کے پچاس عدد مادہ تاریخ میں شامل کر کے تاریخ برآمد کی گئی ہے۔ ایسی تاریخیں ناقص الاعداد کے ضمن میں آتی ہیں۔ یعنی وہ تاریخ جس میں عدد کم ہوں اور شاعر مصرع اولی میں کسی واضح اشارے سے ان اعداد کو پورے کرنے کی تصریح کر دے۔

کلام فوق:

جب چھپ گیا مطبع میں یہ مجموعہ اشعار
معلوم ہوا مجھکو بھی حال نظر فوق
شستہ ہے زباں جملہ مضامین ہیں عالی
تعریف کے قابل ہے خیال نظر فوق
تاریخ کی مجھکو جو تمنا ہوئی اقبال
ہاتف نے کہا لکھ دے کمال نظر فوق
(سرود رفتہ، ۲۱۶)

مطبوعہ دیوان میں کمال نظر فوق چھپ گیا جس سے مادہ تاریخ میں سو عدد کا اضافہ ہو گیا۔ یعنی نظر کہنے سے اس کے عدد (۱۴۲۷) برآمد ہوتے تھے جو اصل اشاعت سے ایک سو زیادہ تھے۔

علامہ نے نظر نہیں نضر کہا ہے۔ نظر یہاں معنوی اعتبار سے موزوں نہیں۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ مولانا غلام رسول مہر کی مرتبہ کتاب ''سرود رفتہ'' میں بھی یہ قطعہ تاریخ '' نظر فوق ہی کے ساتھ چھپا ہے لیکن مولانا مہر نے یہ استادی برتی کہ تاریخ برآمد نہ کی۔ صرف قطعہ نقل کر دیا۔ اسی طرح جب حفیظ ہوشیار پوری نے ڈاکٹر اقبال کی تاریخوں پر روز نامہ آفاق (۲۱ اپریل ۱۹۵۱ء) میں اظہار خیال کیا تو اس تاریخ پر تنقید فرماتے ہوئے رقم طراز ہیں

''۱۳۲۷ھ میں منشی محمد دین فوق مرحوم کا مجموعہ کلام شائع ہوا اور اس میں علامہ اقبال کا یہ قطعہ تاریخ درج تھا:

تاریخ کی مجھکو جو تمنا ہوئی اقبال
ہاتف نے کہا لکھ دے کمال نظر فوق

لیکن یہ مادہ تاریخ درست معلوم نہیں ہوتا۔ علامہ مرحوم کو اعداد شمار کرنے میں غلطی ہوئی ہے۔ کیونکہ کمال نظر فوق کے اعداد ۱۴۲۷ ہیں حالانکہ ۱۳۲۷ ہونے چاہئیں تھے۔(روزنامہ آفاق، ۲۱ اپریل ۱۹۵۱ء)

حفیظ ہوشیار پوری ایک تاریخ گو شاعر تھے۔ ان سے اس اعتراض کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ افسوس کہ وہ ایک سو عدد کی زیادتی پر غور نہ کر سکے۔ ورنہ یہ تاریخ ۱۹۵۱ء ہی میں صحیح ہو جاتی۔

نضر بفتحتین خوبی، تازگی زیبائی وغیرہ کے معنوں میں آیا ہے، چنانچہ فرہنگ انند راج جلد سوم صفحہ (۵۸۴) اور تسہیل العربیہ صفحہ (۱۸۸) دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہ تاریخ چونکہ ایک دیوان کی تاریخ ہے اس لیے اس میں معنوی طور پر حسن وخوبی وزیبائی کے مفہوم کو زیادہ دخل ہے۔ ''نظر'' تنقید، تحقیق اور فلسفیانہ موشگافیوں کے لیے تو موزوں ہو سکتا ہے لیکن شعری مجموعے کے لیے حسن وخوبی وزیبائی ہی درست کہے جا سکتے ہیں۔ اسی لیے علامہ نے لفظ ''نضر'' مادہ تاریخ لکھ کر جناب فوق کشمیری کے دیوان کی تعریف کی ہے۔

مثنوی عقد گوہر یعنی موتیوں کا ہار:

مرحبا اے ترجمان مثنوی معنوی
ہست ہر شعر تو منظور نگاہ انتخاب
از پئی نظارہ گلدستہ اشعار تو
حسن گویائی ز روئے خویش بردارد نقاب
بہر سال طبع قرآن زبان پہلوی
بلبل دل می سراید تلک آیات الکتاب

قدیم رواج کی پابندی میں حضرت علامہ نے ''آیات'' کے الف ممدودہ کے دو عدد لیے ہیں۔ اس لیے اگر آیات کی کتابت دو الف سے (اایات) کر دی جائے تو اعتراض کی پھر کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

میرے مخدوم و مکرم نے لکھی ایسی کتاب
شاہد لیلائے عرفاں کا جسے محمل کہیں
ہے مصنف نخل بند گلشنِ معنی اگر
مزرع کشت تمنا کا اسے حاصل کہیں
از پئے تاریخ ہاتف نے کہا اقبال کو
زیب دیتا ہے اگر'' مرغوب اہل دل'' کہیں

''مرغوب اہل دل'' مادہ تاریخ ہے جس کے عدد ۱۳۱۸ نکلتے ہیں۔

بزم سخن میں اہل بصیرت کا شور ہے
یہ نظم ہے کہ چشم فصاحت کا نور ہے
میں نے کہا یہ دل سے کہ اے مایہ ہنر
تاریخ سال طبع کا لکھنا ضرور ہے
ہاتف نے دی صدا سرِ اعدا کو کاٹ کر
حقا یہ نظم موجِ شراب طہور ہے (۱۹۰۰)

''حقا یہ نظم موج شراب طہور ہے'' کہ عدد (۱۹۰۱) ہوتے ہیں تاریخی شعر کے مصرع اولی میں ''سر اعدا کو کاٹ کر'' اشارے سے واضح ہو جاتا ہے کہ مادہ تاریخ میں سے ایک عدد کم کیا جائے تو سال مطلوبہ (۱۹۰۰) برآمد ہوتا ہے۔ علامہ کی تاریخ صنعت تخرجہ یا صنعت تعمیہ خارجی کے ذیل میں آتی ہے۔

روح فردوس میں رومی کی دعا دیتی ہے
آپ نے خوب کیا خوب کہا خوب لکھا
درد مندانِ محبت نے اسے پڑھ کے کہا
نقش تسخیر پے طالب و مطلوب لکھا
ہاتف غیب کی امداد سے ہم نے اقبال
بہر تاریخ اشاعت سخن خوب لکھا

''سخن خوب'' سے (۱۳۱۸) عدد حاصل ہوتے ہیں۔ اور یہی

سال مطلوب مصنف تھا۔ یہ تاریخی سال تو دولفظوں سے ظاہر کیا گیا ہے۔
تاریخ فتح سمرنا:

شاخ ابراہیم را نم مصطفیٰ
مہدی آخر زماں ہم مصطفیٰ
گوش کن اے بے خبر تاریخ فتح
گفت اقبال اسم اعظم مصطفیٰ

(باقیات اقبال، ۱۱۶، اقبالنامہ، ۱۱۰)

اسم اعظم مصطفیٰ کے عدد (۱۳۳۲) اسی صورت میں برآمد ہو سکتے ہیں جب مصطفیٰ کے الف خنجری کا ایک عدد شامل کیا جائے۔ حضرت گرامی نے اس تاریخ کے متعلق فرمایا۔ سبحان اللہ۔ تاریخ فتح کیا دل آویز لکھی ہے۔

وفات:

مشاہیر کی قبروں کے کتبے مرنے والوں کی وفات کے سال کو ظاہر کرتے ہیں۔ چنانچہ اقبال نے چند تاریخیں ایسی بھی کہی ہیں جن سے مرنے والے کی وفات کا سال ظاہر ہوتا ہے۔ بعض تاریخیں عربی میں ہیں۔ زیادہ فارسی اور اردو میں ہیں۔ کچھ تاریخیں قطعات میں موزوں ہیں اور کچھ تاریخوں پر قطعہ تاریخ نہیں کہا گیا۔ فقط سال وفات ایک لفظ یا چند الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

عربی میں ڈاکٹر صاحب کی جو تاریخیں ملتی ہیں، طالب علمی کے زمانے میں کی گئی ہیں، سرسید احمد خان کی وفات پر انہوں نے جو تاریخ کہی تھی وہ بہت مشہور ہے وہ تاریخ یہ ہے۔

''ذکر اقبال'' کے مصنف کا قول ہے'' قیام لاہور کے زمانے میں ایک دفعہ اقبال تعطیلات کی وجہ سے سیالکوٹ گئے ہوئے تھے کہ سرسید احمد خان کے انتقال کی خبر آئی۔ مولانا میر حسن سے سرسید کے تعلقات بہت گہرے تھے۔ انھیں بے حد صدمہ ہوا۔ وہ کالج جا رہے تھے۔ راستے میں اقبال مل گئے۔ آپ نے فرمایا۔ سرسید فوت ہو گئے۔ ذرا تاریخ وفات کی فکر کرنا۔ اقبال ایک شناسا کی دوکان پر جبیٹھے تھے۔ تھوڑی دیر فکر کرنے کے بعد سید ذکی شاہ سے کہنے لگے۔ تاریخ وفات ہو گئی۔ جاؤ ابھی شاہ صاحب کو سنا دو۔ تاریخ وفات تھی۔ اِنّــی مُتَــوَفِّیکَ وَ رَافِعُکَ اِلَــیَّ وَ مُطَهِّرُكَ (۵۵:۳)۔ ذکی شاہ نے یہ تاریخ شاہ صاحب (مولانا میر حسن) کو جا کر سنا دی۔ انہوں نے فرمایا۔ بہت خوب ہے۔ میں نے بھی ایک تاریخ نکالی ہے غفرلہ (۱۶:۲۸)(ذکر اقبال، ۱۹)

سرسید احمد خان کی وفات پر بہت سے مورخین نے اپنے اپنے قطعات تاریخ پیش کئے۔ لیکن مادہ ہائے تاریخ کے انتخاب کے لیے جو کمیٹی تشکیل کی گئی تھی، اس نے ڈاکٹر صاحب ہی کی تاریخ کو موزوں ترین قرار دیا اور یہی تاریخ سرسید احمد خان کی لحد مبارک پر بطور کتبہ کندہ ہے۔ یہ تاریخ سورہ آل عمران کی ایک آیت کا جزو ہے جس کا ترجمہ اور مفہوم سرسید احمد خان کی زندگی اور تحریک کی پوری عکاسی کرتا ہے اور ان کی شخصیت اور ان کے کام پر پوری روشنی ڈالتا ہے۔ سرسید احمد خان کی وفات ۲۷ مارچ ۱۸۹۷ء کو ہوئی تھی۔

کـــانـــہٗ مسیـح لــکُــلِّ مـــراض

(باقیات اقبال ص ۴۷۹)(۱۳۱۵)

امیر مینائی.

لســـان صـــدق فـــی الآخـــریـــن

(سرود رفتہ، ۲۱۷)

عربی میں یہ تاریخ حضرت امیر مینائیؒ کی وفات پر حضرت علامہ نے کہی تھی۔ آخرین میں الف ممدودہ کے دو عدد لئے ہیں۔

ڈاکٹر ای۔ جی۔ براؤن مشہور مستشرق:

نازشِ اہلِ کمال ای۔ جی براؤن
فیض او در مغرب و مشرق عمیم
مغرب اندر ماتم او سینہ چاک
از فراق او دل مشرق دونیم
تا بہ فردوس بریں ماوئی گرفت
گفت ہاتف ''ذٰلکَ الفوزُ العظیم (۷۲:۹)

(سرود رفتہ، ۲۱۹)

اس تاریخ میں '' ذٰلک '' کے متعلق یہ نکتہ ملحوظ رکھا جائے کہ علامہ نے ذال (ذ) کے اوپر جو الف خنجری ہے اس کا ایک عدد لیا ہے۔ اس الف پر اس سے قبل اظہار خیال کیا جا چکا ہے۔ ڈاکٹر ای۔ جی براؤن کی وفات ۶ جنوری ۱۹۲۶ء کو ہوئی تھی۔ جب ڈاکٹر براؤن نے وفات پائی تو اس کا شدید صدمہ ڈاکٹر صاحب کو ہوا۔ اقبال نے

قطعہ تاریخ ہی نہیں کہا بلکہ اسد اللہ خوش نویس سے لکھوایا۔ عبدالرحمٰن صاحب چغتائی سے اس پر نقاشی کرائی اور پھر یہ قطعہ ڈاکٹر نکلسن کو بطور یادگار بھیج دیا۔

حضرت سیدمیر حسن شاہ۔

مَــا أرسَــلْــنٰـکَ الْأ رَحْـمَـةً
لِـلْـعٰـالَـمِـيـن (۲۱:۱۷)

عربی میں یہ تاریخ ذکر اقبال کے صفحہ ۲۸۹ پر موجود ہے۔ اس تاریخ کو جب ہم نے جانچا تو معلوم ہوا کہ تاریخ سے ۵ عدد برآمد نہیں ہوتے جس کا اظہار مقصود ہے چنانچہ اس کی تشریح ملاحظہ ہو:

ما ارسلنک الا رحمة للعالمین
۴۱ ۳۶۱ ۳۲ ٦٤٨ ۲٦۱

کا مجموعہ۔ ۱۳۴۳

اس تاریخ میں پانچ عدد کم ہیں۔ ان پانچ اعداد کی کمی کو پورا کرنے کے لیے (رحمۃ) کی کتابت اس طرح کی جائے اور اس لفظ میں چار حروف (ر۔ح۔م۔ت) کی بجائے پانچ حروف (ر۔ح۔م۔ت۔ہ) سمجھے جائیں تو یہ مشکل حل ہو سکتی ہے اور رحمت میں ہائے ہوز کو بھی شمار کرنے سے اس کے عدد (٦۵۳) ہو جاتے ہیں اور اس طرح مطلوبہ اعداد پورے ہو سکتے ہیں۔ لیکن تاریخ گوئی کے قواعد اس کی تائید نہیں کر سکتے۔

اس تاریخ میں ایک نکتہ یہ بھی قابل غور ہے کہ (رحمۃ) کی تائے مدورہ کے علامہ صاحب نے ۴۰۰ (چار سو) عدد لئے ہیں۔ طالب آملی کی ایک تاریخ ہے خلاصۃ الحساب (۸۲۸) اس میں خلاصۃ میں جو تائے مدورہ ہے اس کے پانچ عدد لئے ہیں۔ تائے مدور کے چار سو عدد لینے کی مثال شیر خان مصنف مرآۃ الخیال کی مشہور تاریخ ہے۔

این چمن زارے کہ مرآۃ الخیالش خواندہ اند
دارد از حسن معانی یک جہاں حسن کمال
صورت تاریخ انجامش تواں بے پردہ دید
گر تامل پردہ بردارد ز مرآۃ الخیال (۱۱۰۲)

مرآۃ الخیال کے عدد ۱۳۱۳ ہوتے ہیں جس سے پردہ کے اعداد (۲۱۱) منہا کرنے سے سال مطلوبہ برآمد ہوتا ہے۔ یہ تاریخ صنعت تخرجہ کی بھی بہترین مثال ہے۔

ڈاکٹر اقبال نے سید میر حسن شاہ کی تاریخ وفات میں تائے مدورہ یعنی چھوٹی تے کے چار سو عدد لئے ہیں۔

نواب میرزا داغ: سرود رفتہ ص ۲۱۷

جب فصیح الملک داغ کی وفات کی خبر لاہور پہنچی تو ایک تعزیتی جلسے کا اہتمام کیا گیا۔ ڈاکٹر اقبال نے بیٹھے بیٹھے فی البدیہہ تاریخ کہی۔ ''نواب میرزا داغ'' اس تاریخ گوئی کی سبھی نے تعریف کی۔ شیخ عبدالقادر مرحوم نے مخزن لاہور میں اس برجستہ اور فی البدیہہ تاریخ کی داد دی۔ پیسہ اخبار میں اس کی اشاعت ہوئی اور داد تحسین دی گئی۔ اقبال مرحوم نے ایسا مادہ تاریخ تلاش کیا جس کا توارد بہت سے شعرا سے ہوا۔ مثلاً حیرت شاہجہانپوری، احسن مارہروی، احسن بریلوی، علی احمد احسان رامپوری، اسماعیل ذبیح دہلوی اور خواجہ عشرت دہلوی نے بھی ''نواب میرزا داغ'' سے تاریخ وفات نکالی ہے۔

ظہیر دہلوی

زبدۂ عالم ظہیر دہلوی (۱۳۲۹ھ)

(سرود رفتہ، ۲۱۸)

اقبال نے یہ تاریخ حضرت ذوق دہلوی کے ارشد تلمیذ اور داغ دہلوی کے استاد بھائی کی وفات پر کہی۔ یہ تاریخ بھی فی البدیہہ کہی گئی ہے ظہیر دہلوی نے جب ۱۹ مارچ ۱۹۱۱ء کو حیدرآباد دکن میں وفات پائی۔ اور یہ خبر لاہور پہنچی تو وجاہت جھنجانوی، مولانا ظفر علی خان، منشی محمد دین فوق، اور دوسرے شاگردان داغ نے ایک تعزیتی جلسہ منعقد کرنے کی تجویز پیش کی۔ یہ جلسہ ۲۳ اپریل ۱۹۱۱ء کو منعقد ہوا۔ جس کی صدارت ڈاکٹر اقبال مرحوم نے کی۔ اس جلسے میں مولانا ظفر علی خان، میر جالب دہلوی نے تقریر کے ذریعے حضرت ظہیر کی شاعری پر روشنی ڈالی۔ ڈاکٹر اقبال اس جلسے کے صدر تھے۔ انہوں نے بیٹھے بیٹھے ''زبدۂ عالم ظہیر دہلوی'' مادہ تاریخ نکالا جو بہت پسند کیا گیا۔

سلطان اسماعیل جان:

از جہاں شہزادہ اسماعیل رفت
آں امیر ابن امیر ابن امیر

از فلک آمد بگوش من ندا
سال آں مغفور را مغفور گیر(۱۳۱۶ھ)
(سرود رفتہ،۲۲۴)

شاہ ابوالمعالی عظیم صوفی تھے۔لاہور میں ان کا مزار زیارت گاہ خواص وعوام ہے۔۱۰۲۵ھ میں وفات پائی۔عہد جہانگیری میں ان کی خاصی شہرت تھی۔ان کے مزار شریف کے قریب سرراہ ایک چار دیواری ہے۔اس کے اندر کابل کے ایوب شاہی خاندان کی قبریں ہیں۔ان قبروں میں ایک قبر سلطان اسماعیل جان کی ہے جس کے تعویذ پر اقبال مرحوم کا مذکورہ قطعہ تاریخ کندہ ہے۔اس کا ذکر مآ اثر لاہور جلد دوم از منشی محمد دین فوق میں بھی ہے۔

پیر حیدر شاہ جلالپور شریف، ضلع جہلم

ہر کہ بر خاک مزار پیر حیدر شاہ رفت
تربت او را زمین جلوہ ہائے طور گفت
ہاتف از گردوں رسیدہ خاک او را بوسہ داد
گفتمش سال وفات او بگو"مغفور" گفت(۱۳۲۶ھ)

شیخ عبدالحق

چوں مئے جام شہادت شیخ عبدالحق چشید
باد بر خاک مزارش رحمت پروردگار
باعزیزان داغ فرقت داد در عین شباب
آستیں ہا از در اشک غمش سرمایہ دار
بندہ حق بود ہم خدمت گزار قوم خویش
سال تاریخ وفات او ز "غفران" آشکار
(کلیات باقیات اقبال۔۵۱۵)

اقبال مرحوم نے چند تاریخیں ایک ہی لفظ سے نکالی ہیں۔مغفور کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔شیخ عبدالحق کی شہادت کی تاریخ بھی انھوں نے ایک ہی لفظ "غفران" سے نکالی ہے۔ان تاریخوں سے واقعہ وفات آشکار ہے۔ایک لفظ سے واقعہ کا صحیح اظہار مشکل سے ہوتا ہے۔ہم عدد الفاظ کی ڈکشنریوں میں ایسے الفاظ مل تو جاتے ہیں لیکن ان کو واقعے کے صحیح اظہار کے لیے انتخاب کرنا آسان نہیں ہوتا۔مثلاً کسی مورخ نے شیخ سعدی شیرازی کی تاریخ وفات لفظ "خاص" سے پیدا کی ہے لیکن خاص کا لفظ ترحیل کے واقعہ کو کسی طرح سے بھی واضح نہیں کر سکتا۔ایسی تاریخوں سے عدد تو پورے ہو جاتے ہیں لیکن ان کی معنوی حیثیت ہمیشہ محل نظر رہتی ہے۔مغفور اور غفران دونوں مادہ ہائے تاریخ اقبال مرحوم نے واقعہ کے مطابق تلاش کیے ہیں۔جن سے واقعہ کا پورا پورا اظہار ہوتا ہے۔اوران مادہ ہائے تاریخ کو ممات کے سوا کسی دوسرے سانحے سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

جسٹس میاں شاہ دین ہمایوں

در گلستان دہر ہمایوں نکتہ سنج
آمد مثال شبنم و چوں بوئے گل رسید
می جست عندلیب خوش آہنگ سال فوت
"علامہ فصیح" ز ہر چار سو شنید
(باقیات اقبال،۱۱۰،ملفوظات،۲۵)

جسٹس میاں شاہ دین ہمایوں کی تاریخ وفات کہنے سے پہلے ڈاکٹر اقبال نے ایک شعر جسٹس ہمایوں کے صاحبزادے بشیر احمد بیرسٹر کو بھیجا جو یہ ہے۔

دوش برخاک ہمایوں بلبلے نالید و گفت
اندریں ویرانہ ماہم آشنائے داشتیم

چونکہ یہ شعر تاریخی شعر نہ تھا چنانچہ انہوں نے پھر دو مادہ تاریخ موزوں کیے۔ایک یہ ہے۔

چو سال فوت ہمایوں دل حزیں می جست
ز"ھشت خلد ندایم رسید" "المومن"(۱۳۳۶)

اس تاریخ میں یہ تکلف برتا ہے کہ "المومن" جس کے (۱۶۷) عدد ہوتے ہیں ان کو ۸(آٹھ) سے ضرب دیں تو سال مطلوبہ برآمد ہوتا ہے۔ہشت بہشت کا اشارہ معنوی اعتبار سے قابل تعریف ہے۔

دوسری تاریخ جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے "علامہ فصیح" ز ہر چار سو شنید۔کے عدد بحساب جمل (۳۳۴) نکلتے ہیں "ز ہر چار سو" کہہ کر مادہ تاریخ علامہ فصیح کو یعنی (۳۳۴) کو ۴(چار) سے ضرب دی اور مصرعے میں "ز ہر چار سو" کا اشارہ قابل قدر ہے۔

والد اقبال:

پدر و مرشد اقبال ازیں عالم رفت
ماہمہ راہرواں ، منزل ما ملک ابد
ہاتف از حضرت حق خواست دو تاریخ رحیل
آمد آواز ''اثر رحمت'' و ''آغوش لحد''
(روزگارفقیر،۱۹۸) (۱۳۴۹ھ)

علامہ اقبال کے اس قطعہ تاریخ کے دو مادے ہیں ''اثر رحمت'' اور ''آغوش لحد'' دونوں سے سال ہجری (۱۳۴۹ھ) برآمد ہوتا ہے۔ قطعہ تاریخ کے اگر چہ دو ہی شعر ہیں لیکن دونوں حسب واقعہ اور مفہوم کے اعتبار سے واقعے کی پوری مناسبت رکھتے ہیں۔ ان اشعار میں اقبال نے اپنے والد کی عظمت اور اپنی محبت کو سمو کر رکھ دیا ہے۔ والدہ اقبال متقی اور پرہیز گار خاتون تھی۔ ان کی تعریف اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتی ہے کہ ان کی آغوش میں اقبال ایسا فرزند پروان چڑھا۔ ان کی وفات پر اقبال نے اپنے دوست اکبرالہ آبادی سے قطعہ تاریخ لکھوایا۔

مادر مخدومۂ اقبال رفت
سوئے جنت زین جہان بے ثبات
گفت اکبر با دل پر درد و غم
رحلت مخدومہ تاریخ وفات(۱۳۳۳ھ)
(روزگارفقیر۔۱۹۸)

والدہ ماجدہ کی وفات پر اگرچہ اقبال نے کوئی مادہ تاریخ موزوں نہیں کیا لیکن والدہ مرحومہ کی یاد میں جوان کی نظم بانگ درا میں ہے مرثیہ کے بلند مضامین سے مملو ہے۔

منشی محبوب عالم ایڈیٹر پیسہ اخبار:

سحر گاھان بہ گورستان رسیدم
در آن گورے پر از انوار دیدم
ز ہاتف سال تاریخش شنیدم
معلّٰی تربت محبوب عالم(۱۳۵۱ھ)
(سرودرفتہ،۱۲۰)

یہ تاریخ ڈاکٹر اقبال اور منشی محبوب عالم کی یاد ہمیشہ زندہ رکھے گی۔ اس مادہ تاریخ میں (معلّٰی) کا الف خنجری محسوب نہیں کیا گیا۔

بیگم میاں احمد یار خان دولتانہ:

رخت سفر چو مادر ممتاز بست و رفت
زیں کارواں سرائے سوئے منزل دوام
پرسیدم از سروش ز سال رحیل او
گفتہ بگو کہ تربت او آسماں مقام(۱۳۴۲ھ)
(باقیات اقبال،۴۹۱)

یہ قطعہ تاریخ میاں احمد یار خان دولتانہ کی اہلیہ محترمہ کی وفات پر ڈاکٹر صاحب نے کہا تھا۔ اس تاریخ میں ''تربت او آسماں مقام'' میں ''آسماں'' کے (۱۵۲) عدد لئے ہیں اور الف ممدودہ کے قدیم رواج کے مطابق دو عدد لئے ہیں۔ لیڈی سر شہاب الدین

چو رخت سفر بست سردار بیگم
ازیں دار فانی سوے باغ جنت
بہ پس ماندگاں تلخ شد زندگانی
ہجوم غم و رنج شد سال رحلت
سنہ عیسوی خواستم چوں ز ہاتف
بگفتا بریں تربت پاک رحمت(۱۹۳۵ء)
(باقیات اقبال،۴۹۴)

ہجوم غم ورنج سے سال ہجری (۱۳۵۴ھ) پیدا کیا ہے اور بریں تربت پاک رحمت سے سال عیسوی (۱۹۳۵ء) برآمد کیا ہے۔ دونوں تاریخیں لاجواب ہیں۔ اہلیہ کی تاریخ وفات: مختار بیگم (زوجہ)

اے دریغا ز مرگ ہمسفرے
دل من در فراق او ہمہ درد
ہاتف از غیب داد تسکینم
سخن پاک مصطفیٰ آورد
بہر سال رحیل او فرمود
بشہادت رسید و منزل کرد(۱۳۴۳ھ)
(سرودرفتہ،۲۱۹)

یہ تاریخ سرور رفتہ مرتبہ مولانا غلام رسول مہر اور جناب صادق

علی دلاوری کے صفحہ ۲۱۹ پر ہے۔اوراس طرح چھپی ہے۔

بہ شہادت رسید و منزل کرد

بہ شہادت کہنے سے سال مطلوبہ سے پانچ عدد بڑھ جاتے ہیں اور تاریخ صحیح قرار نہیں پاسکتی۔اصل میں بشہادت علامہ مغفور نے کہا تھا۔ کاتب نے "بہ شہادت" کتابت کر دیا اور غلطی پیدا ہو گئی۔تاریخ کے دوسرے شعر میں حضرت علامہ نے "سخن پاک مصطفیٰ آورد" کہہ کر حدیث المبطون شہید کی طرف اشارہ کیا ہے۔کیونکہ ان کی اہلیہ کا انتقال زچگی میں ہوا تھا۔ والدہ جاوید اقبال.

راہی سوئے فردوس ہوئی مادر جاوید
لالے کا خیاباں ہے مرا سینہ پر داغ
ہے موت سے مومن کی نگہ روشن و بیدار
اقبال نے تاریخ کہی "سرمۂ مازاغ" (۱۳۵۴ھ)

(ذکر اقبال۔۱۹۵)

اس مادہ تاریخ "سرمۂ مازاغ" کے متعلق حفیظ ہوشیارپوری مرحوم اپنے مضمون مطبوعہ روزنامہ آفاق (۲۱ اپریل ۱۹۵۱ء) میں رقم طراز ہیں "سرمہ مازاغ" کا مادہ تاریخ اقبال کے غور و فکر کا نتیجہ تھا۔معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ گوئی پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں ہم عدد الفاظ کی فہرست میں انہیں یہ مادہ بھی نظر آیا چنانچہ گلبن تاریخ مصنفہ حکیم میر مہدی حسین الم کے صفحہ (۵۵۸) اور آئینہ تواریخ مصنفہ حافظ الٰہی بخش شائق کے صفحہ (۳۷۰) پر "سرمۂ مازاغ" (۱۳۵۴) کے تحت درج ہے۔

ہم نے چھتیس (۳۶) تاریخوں پر اس مقالے میں اظہار خیال کیا ہے۔علامہ مغفور سے چند کئے گئے اعتراضات کے جواب بھی لکھے ہیں۔جہاں انہوں نے الف ممدودہ کے دو عدد لیے ہیں۔ان کی نشان دہی کر دی ہے اور جہاں انہوں نے الف ممدودہ کا ایک عدد محسوب کیا ہے اس کا ذکر بھی کر دیا ہے۔الف خنجری کے متعلق بھی حسب ضرورت بحث کر دی ہے اور ان مقامات کا تجزیہ کیا ہے۔جہاں اختلاف ہو سکتا ہے۔

کتابیات

محمود نظامی (مرتب)، ملفوظات اقبال، اشاعت منزل لاہور ۱۹۴۹ء☆ عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، بزم اقبال، لاہور ۱۹۸۳ء☆ عبدالواحد معینی، محمد عبداللہ قریشی، باقیات اقبال، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۶۶ء☆ فوق محمد الدین، مثنوی عقد گوہر، لاہور، س،ن۔☆ غلام رسول مہر، سرود رفتہ، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۵۹ء☆ فقیر سید وحید الدین، روزگار فقیر، لائن آرٹ پریس، لاہور، ۱۹۶۴ء☆ کسریٰ منہاس، اقبال اور تاریخ گوئی، مجلہ نقوش، اقبال نمبر، ۱۹۷۷ء

کسریٰ منہاس

تاریخ، نظریہ

اقبال کو مسلمانوں کی عظمت رفتہ، ان کی ملی زندگی کے مختلف دھاروں کے مد و جزر کی روئداد، سیاسیات اسلامیہ اور فکر اسلامی کے نشو و ارتقاء کی تاریخ سے اور قوموں کے عروج و زوال کے محرکات کی تفہیم و تحسین کے عمل سے جو گہری دلچسپی اور وابستگی تھی اس کی بدولت ناگزیر تھا کہ ان کے ہاں تاریخ کے بارے میں ایک مخصوص رویہ پیدا ہو جائے۔اقبال کی نظم و نثر میں ان کا یہ انداز نظر ایسا مربوط و مسلسل ہے کہ ہم اسے بجا طور پر ان کا تصور تاریخ یا فلسفہ تاریخ کہہ سکتے ہیں۔

اقبال کا نظریہ تاریخ بہت حد تک قرآن کریم کے تصور تاریخ کی تعبیر و تفسیر ہے۔تاریخ کے بارے میں ان کا سب سے بڑا دعویٰ کہ یہ استقرائی عمل کا بہت بڑا ماخذ ہے، قرآن کریم کے اصول تاریخ سے مستنبط ہے۔اسے اصطلاحاً تاریخی استقراء(Historical Induction) کہہ سکتے ہیں۔اسے منطقی استقراء(Logical induction) کی ایک عملی صورت سمجھنا چاہیے۔دونوں سے مراد یہ ہے کہ کسی موضوع سے متعلقہ حقائق کو اس طرح مرتب کیا جائے اور ان کی اس طرح درجہ بندی کی جائے کہ ان سے کسی نتیجے کا استخراج کیا جاسکے۔

اقبال کے نظریات و افکار کی تشکیل میں تاریخ کے مطالعہ کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔کیونکہ تاریخ ہمیں مثالوں کے ذریعے قوموں کے عروج و زوال کا فلسفہ پڑھاتی ہے اور ہم ماضی سے اپنے حال اور مستقبل کی ترتیب و تہذیب میں استفادہ کرتے ہیں۔قرآن نے بھی قدیم

اقوام کے احوال وآثار اس مواعظت اور عبرت کے لیے بیان کئے ہیں۔ کوئی داستان طرازی قرآن کا مقصود نہیں۔ تاریخ کا بغور مطالعہ کیا جائے تو اس کے واقعات میں ایک منطقی تسلسل نظر آتا ہے جس سے اقبال منطقی استقرا کے ذریعے نتائج کا استخراج کرتے ہیں۔

اقبال کا سفر ہسپانیہ فہم تاریخ میں ان کے استقرائی طریق کار کا ایک عملی نمونہ تھا۔ اس سفر کے دوران میں اقبال کا تاریخی شعور پورے عروج پر رہا۔ مسجد قرطبہ کے بارے میں انہوں نے کہا۔ ''میری رائے میں آج تک اس سے زیادہ خوبصورت اور شاندار مسجد روئے زمین پر نہیں بنی۔ اس کے نقوش دیکھ کر جو لذت قرآن اور اسلام کے مفہوم کے متعلق میں نے حاصل کی، وہ بیسیوں تفسیروں سے حاصل نہ کر سکا (اقبال کے چند جواہر ریزے، ۳)۔ بنیادی طور پر اقبال کا نظریہ تاریخ ان کے تصور زمان پر استوار ہے۔ وہ خود زمانے کو بھی ایک ارتقائی حرکت قرار دیتے ہیں۔ تاریخ زمانے میں ایک تخلیقی حرکت ہے جو محض مرور زمان سے مختلف بلکہ اس پر اضافہ ہے اگرچہ مرور زمان کائنات میں واقعہ ہونے والی ہر حرکت کی تہ میں موجود ہوتا ہے لیکن عالم فطرت میں وقوع پذیر ہونے والی حرکات تاریخ نہیں۔ تاریخ انسانی اعمال سے پیدا ہوتی ہے اور انسانی اعمال نتیجہ ہیں ارادے اور عمل کے ہم آہنگ ہونے کا۔ ارادہ وعمل تاریخ کو ایک اخلاقی اور باطنی مفہوم دیتے ہیں۔ یہ ارادہ وعمل ہی ہیں جو اقبال کے تصور تاریخ کو ان کے تصور خودی سے مربوط کرتے ہیں۔ قوی الارادہ اشخاص بعض صورتوں میں تاریخ کی تخلیق کرتے ہیں اور تاریخ کے فیصلوں کو متاثر کرتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک تاریخ کے عمل میں افراد واقوام کی ذہنی زندگی کا تسلسل رونما ہوتا ہے ۔ اگرچہ کوئی شخص فوری ارادے سے تاریخ کو تخلیق نہیں کر سکتا، اس لیے تاریخ میں اسباب وعلل کا سلسلہ بہر حال کارفرما رہتا ہے۔ اس کے باوجود اقبال تاریخ کی حیران کن قوتوں کو اصولاً تسلیم کرتے ہیں اور تاریخ کے علم کو کسی قوم کی اجتماعی خودی کی بقا اور نشوونما کا ایک بہت بڑا ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ اقبال نے رموز بیخودی میں تاریخ کے متعلق اپنے نظریہ کی وضاحت کی ہے۔ فرماتے ہیں:

''تاریخ محض داستان، قصہ، یا افسانہ نہیں۔ یہ تجھے اپنے آپ سے آگاہ کرتی ہے۔ یہ تجھے کاردان اور مرد راہ بناتی ہے۔ وہ روح کا سرمایہ تاب وتپش ہے اور ملت کے لیے اعصاب کا درجہ رکھتی ہے۔ آج کی تاریخ میں گذشتہ کل کا اثر دیکھئے۔ یہ تاریخ قوموں کی راہنما اور روشن مثال ہے۔ موجودہ اور گذشتہ اس سے واضح ہوتے ہیں۔ سینکڑوں سالوں کے واقعات اس میں محفوظ ہوتے ہیں۔ تاریخ کو محفوظ کرو تو تم بھی استوار ہو گے۔ گذشتہ واقعات کی راہنمائی سے تم پائندہ ہو گے۔ (رموز بیخودی، ۱۴۸)

تاریخ خود بینی، خودگری، خودسازی کے عمل کے لیے ایک آزمائش ہے اور علم وآگہی کا ایک وسیلہ بھی ہے۔ یہ حال واستقبال کو ماضی کے ساتھ مربوط کرتی ہے۔ تاریخ خاک مردہ میں زندگی کی ہر پیدا کرتی ہے۔ اس میں داخلی اور خارجی تضادات / تصادم اور کشمکش ایک صورت حال کو جنم دیتے ہیں جو افراد واقوام کے کردار کی صلابت اور ان کی صلاحیت بقا کے لیے ایک امتحان بن جاتی ہے۔ تاریخ ذہنی جبریت ولزوم (Historical determinism) کے باوجود انسانی خودی کو انتخاب (Choice) اور آزادی عمل کا راستہ دکھاتی ہے۔ یہ تاریخ ہی ہے جو انسان کو اس کے امکانات سے روشناس کرتی ہے۔ قوموں کی زندگی بالخصوص تاریخ کے حوالے سے وجود میں آتی ہے اور آگے بڑھتی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

''جس طرح فرد جسم وروح کے باہمی ربط سے زندہ ہے اسی طرح قوم اپنی عظمت رفتہ کی حفاظت سے زندہ ہے۔ زندگی کی روح ختم ہو جانے سے فرد کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ قوم اپنا نصب العین ترک کرنے سے مر جاتی ہے۔ قوم اپنی تاریخ کی تحریر سے زندہ رہتی ہے۔ اپنی تاریخ یاد کرنے سے ہی اپنے آپ کو پہچاننے کے قابل ہوتی ہے۔ اگر وہ اپنی تاریخ فراموش کر دیتی ہے تو پھر معدوم ہو کر بھلا دی جاتی ہے (رموز بیخودی، ۱۱)

اشپنگلر نے تاریخ میں ارتقائی حرکت کو ماننے سے بہت حد تک انکار کیا ہے۔ ابن خلدون نے بھی تاریخ کے ارتقائی عمل کا واضح الفاظ میں اقرار نہیں کیا۔ اقبال تاریخ کو ایک مربوط مسلسل ارتقائی اور تخلیقی حرکت تسلیم کرتے ہیں جو انسان کی اجتماعی زندگی کے ساتھ بہت کم تعلق رکھتی ہے بلکہ اقوام کی باطنی زندگی اس ارتقائی اور تخلیقی حرکت کے ذریعے زمانے میں متشکل

ہوتی ہے اور تاریخ اپنے آپ کو اقوام کے اجتماعی اور تخلیقی اعمال کی صورت میں ظاہر کرتی ہے۔ اس لیے تاریخ کا مفہوم اقوام کی اجتماعی زندگی کی سرگذشت سے مختلف کوئی چیز نہیں۔ اگر چہ یہ اجتماعیت سے وابستہ ہے لیکن غیر معمولی تخلیقی قوتیں رکھنے والے انسانوں کی بدولت اس کے عمل میں جست یا زقند بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن کبھی اپنے داخلی عمل سے کسی تخلیقی جست کو برآمد کر لیتی ہے۔ اخلاقی اور مابعدالطبیعیاتی اعتبار سے اقبال کے ہاں تاریخ کے عمل میں پاداش عمل تو ہے رجعت (Regression) یا دائمی تکرار نہیں ہے۔ یہ حال واستقبال کی پیشرفت ہے۔ زندگی کے نئے امکانات کو منکشف کرتے ہوئے ربط وارتقاء ایک ایسا عمل ہے جو مسلسل تکمیل کو وجود میں لاتا ہے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں
(ضرب کلیم، اردو، ۵۷۲)

کتابیات

☆قرآن مجید☆اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۹۰ء ☆کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۹۰ء ☆اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Iqbal Academy, Pakistan, Lahore.1996 ☆عبدالحمید خواجہ، اقبال کے چند جواہر ریزے، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۴۳ء

اسلم انصاری

ترکی

علامہ اقبال کے عہد (۱۸۷۷ـ۱۹۳۸ء) میں دنیا کے نقشے پر نظر ڈالی جائے تو پتا چلتا ہے کہ ملت اسلامیہ کے تمام ممالک یا تو محکوم تھے یا ان کی آزادی برائے نام تھی۔ صرف ایک سلطنت آزاد تھی جو ترکستان کے بڑے علاقے پر محیط ہونے کی وجہ سے ترکی اور اپنے بانی عثمان خان کے نام کی رعایت سے سلطنت عثمانیہ کہلاتی تھی۔ یہ مملکت اپنی کمزوری کی وجہ سے یورپ کا ''مرد بیمار'' کہلاتی تھی اور اس کے اہل فکر و نظر اس کی روز بروز گرتی ہوئی ساکھ کو بچانے کے لیے کوشاں رہتے تھے۔

علامہ اقبال کو اس مملکت سے بے حد دلچسپی تھی۔ اوّل اس بنا پر کہ یہ دنیائے اسلام کی واحد آزاد مملکت تھی اور دوسرے اس میں ہونے والے سیاسی و تمدنی تجربات بہت اہم تھے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال کی شاعری، خطبات اور دیگر نثری تحریروں میں سلطنت عثمانیہ، ترکی اور یہاں کے زعماء کا ذکر ملتا ہے لیکن اس دلچسپی کی وجوہ کا جائزہ لینے سے پہلے سلطنت عثمانیہ کی تاریخ اور اس کے احوال و کوائف پر طائرانہ نظر ڈالنی پڑے گی۔

عثمان خان نے اپنے والد کی ایک چھوٹی سی جاگیر کو ۱۳۰۰ء میں ایک خود مختار سلطنت بنا دیا (دولت عثمانیہ، ۱۱) بعد کے حکمرانوں کی خدمات کے نتیجے میں سلطنت عثمانیہ بہت وسیع اور مضبوط ہو گئی۔ سلیمان اول نے (۱۵۲۰ـ۱۵۶۶ء) میں خلیفہ کا لقب اختیار کیا تو ان کی حکومت بصرہ سے بوڈا پسٹ (Budapest) تک اور بحیرہ کسپین (Caspian Sea) سے بحیرہ روم کی مغربی حد تک پھیلی ہوئی تھی اور یورپ، افریقہ اور ایشیا کے بہت سے ممالک اس میں شامل تھے۔ اسی خلیفہ کے عہد میں سلطنت عثمانیہ میں خرابیاں بھی پیدا ہونے لگیں جنہوں نے آخر کار اس عظیم سلطنت کے حصے بخرے کر دیے۔

سلیمان اول اور ان کے جانشینوں نے دیوان میں بیٹھنا ترک کر دیا۔ امراء اور وزراء کی رائے کو اہمیت دینا چھوڑ دیا۔ خلفاء نے مطلق العنانی اختیار کر لی۔ خواتین امور سلطنت میں مداخلت کرنے لگیں۔ سلطنت کے اہل شہزادوں کو قید یا قتل کرنے کی رسم شروع ہوئی۔ سلاطین عیش پسند، بد اطوار اور ظالم ہو گئے۔ رشوت کے عوض اعلیٰ عہدوں پر تقرر ہونے لگا۔ مملکت کی وسعت ذرائع رسل و رسائل کی مشکلات اور آئے دن کی بغاوتوں نے انتظامی معاملات کو بدتر بنا دیا (اوج کمال، ۸۹) نئی نئی ایجادات، سائنس اور تعلیم سے غفلت برتی گئی جس کے نتیجے میں سلطنت کمزور ہو گئی۔ یورپی علوم کے جدید نظریات نے مزید انتشار پیدا کیا۔ (ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش)

مارٹن لوتھر (۱۴۸۳ـ۱۵۴۶ء) کی تحریک اصلاح مذہب اور انقلاب فرانس (۱۷۸۹ء) نے نیشنلزم کو ہوا دی جس کے نتیجے میں سلطنت

کی مختلف اقوام بغاوت پر آمادہ ہوئیں۔ کمزور دفاعی صلاحیت کے باعث ۱۹۱۸ء میں اتحادی افواج نے ملک پر قبضہ کر لیا۔ نوجوان ترکوں نے اصلاح احوال کی بہت کوشش کی لیکن نتائج بہتر نہ نکلے۔ یہاں تک کہ مصطفیٰ کمال پاشا نے اتحادی فوجوں اور ترک خلیفہ کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا۔ اناطولیہ کو اپنا مرکز بنایا اور سینکڑوں صائب الرائے ترکوں کے نام خطوط لکھے تاکہ یہ لوگ نو تشکیل شدہ سیاسی مجلس کے اجلاس میں شریک ہو سکیں۔ سینکڑوں لوگ بھیس بدل بدل کر اس اجتماع (جولائی ۱۹۱۹ء) میں شریک ہوئے اور انہوں نے مصطفیٰ کمال پاشا کو سیاسی مجلس کا صدر منتخب کر لیا۔

ستمبر ۱۹۱۹ء میں قومی مجلس کا دوسرا اجلاس ہوا جس میں ایک انتظامی کونسل تشکیل دی گئی۔ انہی دنوں سلطنت عثمانیہ کے بے دست و پا سلطان نے اتحادیوں سے معاہدہ سیورے (۱۰، اگست ۱۹۲۰ء) کیا جس کے نتیجے میں سلطنت عثمانیہ کے تمام زرخیز علاقوں پر اتحادیوں کا قبضہ تسلیم کر لیا گیا۔ اسی معاہدے کی وجہ سے یونان نے ترکی پر حملہ کر دیا۔ ایسے میں قومی آزادی برقرار رکھنے کی تمام ذمہ داری مصطفیٰ کمال پاشا اور قومی مجلس پر آ پڑی۔ دو سالہ جنگ کے بعد قومی مجلس نے یونان سے تمام مقبوضہ علاقے خالی کرا لیے۔ اس فتح سے مصطفیٰ کمال پاشا کو استحکام حاصل ہوا۔ ویسے بھی یونانیوں کی ترکوں پر فتح کے بعد سلطان وحیدالدین سلطنت چھوڑ کر فرار ہو گیا تھا۔ لہٰذا الوزان (معاہدہ ۲۴ جولائی ۱۹۲۳ء) میں عصمت انونو نے وہ سب کچھ جیت لیا جو سلطان معاہدہ سیورے میں ہار چکا تھا۔ لوزان معاہدے کی رو سے ترکیہ پر مصطفیٰ کمال پاشا کا اقتدار تسلیم کر لیا گیا۔ اس کے تمام مقبوضہ علاقے واپس کر دیے گئے، اور ترکی پر سے تمام سیاسی، عسکری اور اقتصادی پابندیاں اٹھالی گئیں۔ لیکن نئی صورت حال میں اہل ترکی ایک بار پھر نظام خلافت اور جمہوریت کے حوالے سے منقسم ہونے لگے۔ اتفاق سے انہی دنوں ہندوستان سے سر آغا خان اور امیر علی مرحوم نے ایک اخباری بیان میں ترک حکمرانوں سے خلافت کا ادارہ قائم رکھنے کی درخواست کی۔ چونکہ ان دنوں ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت تھی، لہٰذا مصطفیٰ کمال پاشا اور ان کے ساتھیوں نے اسے انگریزوں کی خواہش تصور کیا اور ۳۱ مارچ ۱۹۲۴ء کو خلافت کی تنسیخ کر کے ۲۰ اپریل ۱۹۲۴ء کو جمہوری نظام کے نفاذ کا اعلان کر دیا۔

ادارہ خلافت کے خاتمے پر ترکی کے علاوہ باقی عالم اسلام میں بھی شدید ردعمل ہوا۔ ترکی میں خود مصطفیٰ کمال پاشا کی بیوی نے بھی اتا ترک کی مخالفت شروع کر دی۔ یہاں تک کہ دونوں میں علیحدگی ہو گئی۔ مصر میں بہت سے مشائخ نے ادارہ خلافت کے حق میں بیانات جاری کیے جبکہ ہندوستان میں آل انڈیا خلافت کمیٹی قائم کر کے تحریک خلافت کے نام سے باقاعدہ تحریک چلائی گئی۔ تحریک خلافت میں مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، مولانا ابوالکلام آزاد، مولوی فضل حق، مولانا حسرت موہانی، حکیم اجمل خان، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، پنڈت موتی لال نہرو اور گاندھی جیسے لوگ شامل تھے۔ علامہ اقبال تحریک خلافت میں شامل نہیں ہوئے۔ ان کے خیال میں تحریک خلافت بے دلی سے چلائی جا رہی تھی تاہم وہ ادارہ خلافت کے حق میں تھے۔ علامہ اقبال ادارہ خلافت کے خاتمے کو مسلمانوں کی سادگی اور غیروں کی عیاری سے تعبیر کرتے تھے (بانگ درا، ۱۸۲) اس کے علاوہ علامہ اقبال مصطفیٰ کمال پاشا کے لیے دعائیہ کلمات (پیام مشرق، ص، ۱۳۸) استعمال کرنے کے باوجود ان کے تجدد پسندانہ نظریات کی بنا پر انہیں ناپسند کرتے تھے (جاوید نامہ، ۶۲) گو علامہ اقبال کے خیال میں مصطفیٰ کمال پاشا کے بعض اقدامات اور فیصلے اپنے اندر جمہوری روح رکھتے تھے۔ اقبال کے خیال میں اسلام ایک حرکی تصور حیات رکھتا ہے۔ جس کی وجہ سے اس میں حالات کا ساتھ دینے کی پوری صلاحیت موجود ہے۔ علامہ کے خیال میں اگر قرآن نے مسلمانوں کو ناقابل تبدیل اصول دیے ہیں تو اجماع امت اور قیاس اسلام کی حرکی خصوصیات کو واضح کرتے ہیں۔ علامہ اقبال اسی بنیاد پر ترکی میں مجلس آئین ساز کے قیام کو ایک ترقی زا قدم قرار دیتے ہیں (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۲۶۸) اور ملت اسلامیہ میں تقلید پسندانہ روش کے اسباب کا ذکر کرتے ہوئے اجتہاد کی اہمیت و ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ اجتہاد کی ضرورت سب سے پہلے انیسویں صدی کے آخر میں بیسویں صدی کے ابتدائی چند برسوں میں اہل ترکی نے محسوس کی۔ یہاں پر معاشرتی اصلاح اور فقہ اسلامی کی تشکیل نو کا آغاز ہوا اور سعید حلیم پاشا کی قیادت میں "مجلس اصلاح مذہب" قائم کی گئی۔ علامہ اقبال نے "جاوید نامہ" میں اس حوالے سے سعید حلیم پاشا کے خیالات کی ترجمانی کی ہے۔ علامہ

اقبال نے ''فلک عطارد'' میں جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کو نماز پڑھتے ہوئے دکھایا ہے۔ نماز میں سعید حلیم پاشا مقتدی اور جمال الدین افغانی امام دکھائے گئے ہیں۔ پیر رومی ان دونوں کے بارے میں فرماتے ہیں:

گفت مشرق زیں دو کس بہتر نزاد
ناخن شاں عقدہ ہائے ما کشاد
ترک سالار آں حلیم دردمند
فکر او مثل مقام او بلند

(جاوید نامہ، ۶۰)

''مجلس اصلاح مذہب'' کے علاوہ نیشنل پارٹی بھی ترکی کے مسائل کی بنیادی وجہ فرسودہ معاشرت اور رسم ورواج کو قرار دیتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اتاترک مصطفیٰ کمال پاشا نے اختیار حاصل ہوتے ہی سب سے پہلے اصلاحات کی طرف توجہ مبذول کی۔ ترک مقننہ یعنی ''گرینڈ نیشنل اسمبلی'' کی وساطت سے سب سے پہلے ادارہ خلافت کا خاتمہ کرایا۔ ترکی ٹوپی اور پگڑی کے استعمال پر پابندی عائد کی۔ درویشوں کے حلقے توڑ دیے۔ لاطینی رسم الخط رائج کیا۔ جمہوریہ ترکیہ کو لادینی ریاست قرار دے دیا گیا۔ تعدد ازدواج اور نسوانی پردے کو خلاف قانون قرار دیا گیا۔ ۱۹۳۴ء میں خواتین کو حق رائے دہی اور انتخابات میں حصہ لینے کا حق دے دیا گیا۔ علامہ اقبال گرینڈ نیشنل اسمبلی کے قیام کو بہ نظر استحسان دیکھتے ہیں لیکن دیگر اقدامات پر نکتہ چینی کرتے ہوئے انہیں فرنگیوں کی پرانی بات کہہ کر رد کر دیتے ہیں

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود
گفت نقش کہنہ را باید زدود
نو نگردد کعبہ را رخت حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگ نو در چنگ نیست
تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست

(جاوید نامہ، ۶۶)

اس زمانے میں ترکی میں تین سیاسی تحریکیں چل رہی تھیں۔ یعنی ''اتحاد عثمانی''، ''اتحاد تورانی'' اور ''اتحاد اسلامی'' ان تحریکوں کے حوالے سے علامہ اقبال کے خیالات کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نہ تو اتحاد عثمانی میں کوئی کشش محسوس کرتے ہیں اور نہ ہی اتحاد تورانی میں۔ بلکہ وہ صاف طور پر فرماتے ہیں:

جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گہر

(بانگ درا، خضر راہ، ۲۶۵)

علامہ اقبال اتحاد اسلامی کی تحریک کے زبردست مبلغ ہیں اور یہ موضوع ان کی شاعری کا محور ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ حرم کی پاسبانی کے لیے تمام مسلمان متحد ہو جائیں۔ نیز ان کا خیال ہے کہ اگر عالم مشرق کا جنیوا یعنی مرکز تہران کو بنا دیا جائے تو شاید مسلمانوں کی تقدیر بدل جائے۔

تہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

(ضرب کلیم۔ جمعیت اقوام مشرق، ۶۰۹)

علامہ اقبال کی تحریروں میں کئی ترک شخصیات کا ذکر ملتا ہے لیکن ہم یہاں صرف ان چند شخصیات کا ذکر کریں گے جو علامہ اقبال کی ہم عصر بھی تھیں اور اس زمانے میں بہت زیادہ اہم بھی۔ علامہ اقبال کے ہاں اتاترک، مصطفیٰ کمال پاشا (۱۸۸۰۔۱۹۳۸) کا ذکر مثبت و منفی دونوں پہلوؤں سے ہوا ہے۔

سعید حلیم پاشا اقبالی عہد کی دوسری بڑی ترک شخصیت ہیں۔ وہ ۱۸۶۵ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد شہزادہ ابراہیم حلیم پاشا، محمد علی پاشا بانی خاندان خدیو مصر کے دوسرے بیٹے تھے۔ انہیں ترک وطن پر مجبور کیا گیا اور وہ ۱۸۸۹ء میں قسطنطنیہ آ گئے جہاں سلطان عبدالحمید خان نے انہیں اپنا وزیر بنا لیا لیکن یہ اپنی حریت فکر کی وجہ سے انجمن اتحاد و ترقی کے سرپرست بن گئے لہٰذا انہیں ان کے منصب سے الگ کر دیا گیا۔ یہ پھر مصر چلے گئے۔ جہاں سے ۱۹۰۸ء میں دستوری انقلاب کے بعد نوجوان ترکوں نے انہیں قسطنطنیہ بلا کر کونسل آف سٹیٹ کا صدر منتخب کیا۔ ۱۹۱۴ء میں انہیں انجمن اتحاد و ترقی کا صدر منتخب کیا گیا۔ ساتھ ہی انہیں وزیر خارجہ بھی بنا دیا گیا۔ یہ جنگ عظیم اول میں شرکت کے حق میں نہیں تھے لیکن بہ امر مجبوری محوری

قوتوں کا حلیف بنناپڑا۔ جنگ کے بعد انہیں گرفتار کر کے مالٹا بھیج دیا گیا۔ رہائی کے بعد انہوں نے روم میں سکونت اختیار کی جہاں ۴ دسمبر ۱۹۲۱ء کو انہیں شہید کر دیا گیا۔شاہی خاندان میں پیدا ہونے کے باوجود یہ شہزادوں کے تمام عیوب سے پاک تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں ایک سچے مسلمان کا دل اور ایک مفکر کا دماغ عطا کیا تھا۔ سعید حلیم پاشا، جمال الدین افغانی اور علامہ اقبال کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی موجود ہے۔ سعید حلیم پاشا کے خیال میں مسلمانوں کا ماضی قابل فخر ہے اور مسلمانوں کو اپنے ماضی کی طرف لوٹ جانا چاہیے۔ مذہب کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رکھنا چاہیے لیکن اپنی آنکھیں کھلی رکھنی چاہییں۔ اس کا اشارہ ''جاوید نامہ'' میں فلک عطارد پر جمال الدین افغانی سے علامہ اقبال کی ملاقات کے دوران میں ہوتا ہے۔ جہاں سعید حلیم پاشا کو افغانی کی امامت میں نماز پڑھتے دکھایا گیا ہے۔

اقبال کے دوسرے ممتاز ممدوح محمد عاکف ہیں جو ترکی کے ترانہ آزادی کے خالق بھی ہیں۔ ۱۸۷۲ء میں استنبول میں پیدا ہوئے۔ اناطولیہ میں مصطفیٰ کمال پاشا کی طرف سے شروع کی گئی تحریک مزاحمت میں حصہ لیا۔ وہ اناطولیہ کے طول و عرض کے دورے کر کے لوگوں کو تحریک مزاحمت کے لیے تیار کرتے رہے۔ انہیں ترکی کی پہلی اسمبلی کا رکن بھی منتخب کیا گیا۔ لیکن تحریک مزاحمت کی کامیابی کے بعد ترکی کی تشکیل نو کی گئی تو وہ بھی دوسرے بہت سے حریت پسندوں کی طرح مصطفیٰ کمال پاشا سے اختلاف کے باعث خاموشی اختیار کرنے پر مجبور ہو گئے اور جب اتاترک نے ترکی کو لادینی ریاست قرار دیا تو وہ ۱۹۲۶ء میں ہجرت کر کے مصر چلے گئے۔ ۱۹۳۶ء میں پھر استنبول آ گئے اور یہیں ۲۷ دسمبر ۱۹۳۶ء کو ان کا انتقال ہوا۔ محمد عاکف ترکی زبان کے بہت بڑے شاعر تھے اور ان کے خیالات کا عکس ان کے منظوم کلام ''صفحات'' میں دیکھا جا سکتا ہے جو سات جلدوں پر مشتمل ہے۔

قدرت جب کسی قوم پر مہربان ہو تو اس میں صاحب فکر عظیم شخصیات پیدا کرتی ہے۔ مثلاً انیسویں اور بیسویں صدی کے بحرانی دور میں علامہ اقبال پیدا ہوئے جو فارسی و اردو کے عظیم شاعر ہیں۔ عالم عرب میں شوقی پیدا ہوئے اور ترکی میں محمد عاکف نے جنم لیا۔ گویا مسلمانوں کی چار بڑی زبانوں یعنی اردو، فارسی، عربی اور ترکی میں تین بڑے شاعر ایک ہی عہد میں پیدا ہوئے جن کی فکر کا مرکز و محور اسلام ہے۔ محمد عاکف علامہ اقبال سے ملنے کے لیے مصر بھی گئے لیکن یہ ملاقات ممکن نہ ہوئی۔ اگر اقبال اور عاکف کے کلام کو دیکھا جائے تو یہ کم و بیش ایک دوسرے کا ترجمہ نظر آتا ہے۔ گویا سعید حلیم پاشا، مصطفیٰ کمال پاشا، محمد عاکف اور علامہ اقبال سب کی منزل ایک ہی تھی لیکن حالات کی وجہ سے راستے مختلف تھے۔ لیکن اب راستے بھی یکساں ہوتے جا رہے ہیں۔ مثلاً گذشتہ دنوں ترکی میں ویلفیر پارٹی (Welfare Party) بنائی گئی جس نے انتخاب جیت کر اسلامی راستہ اختیار کرنے کی کوشش کی۔ لیکن پارٹی کے وزیر اعظم نجم الدین اربکان کی حکومت توڑ دی گئی اور پارٹی پر پابندی لگا دی گئی۔ اسلام پسند لوگوں نے ورچو پارٹی (Virtue Party) بنائی جو دوبارہ اکثریت میں آ گئی جس کا راستہ روکنے کی کوششیں جاری ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ کومیسان (commission) کے چیئر مین ہاشم بیرام صاف کہتے ہیں کہ ہم مذہبی لوگ ہیں اور ہم از سر نو اسلام کی طرف جانا چاہتے ہیں (اقبال فراموشی، ۷۶)۔

سوال یہ ہے کہ اگر علامہ اقبال ترکی اور اہل ترکی کے بارے میں سوچتے تھے تو خود اہل ترکی کا اقبال کے حوالے سے کیا رویہ رہا ہے؟ اس حوالے سے ترکی کی مختلف یونیورسٹیاں علامہ اقبال اور ان کے افکار پر علمی مجالس کا اہتمام کرتی ہیں۔ ان مجالس میں اکثر علامہ اقبال کے فرزند ارجمند جاوید اقبال کو بلایا جاتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ قونیہ میں جلال الدین رومی کے مزار کے احاطے میں علامہ اقبال کی ایک فرضی تربت بنائی گئی ہے جہاں لوگ باقاعدہ فاتحہ خوانی کے لیے جاتے ہیں۔ اسی تربت کے قریب ترکی کے معروف شاعر محمد عاکف کی قبر بھی ہے (اپنا گریباں چاک، ۲۱۷)۔

کتابیات

جاوید اقبال، اپنا گریباں چاک، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء☆ خالدہ ادیب خانم، ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش، مترجم ڈاکٹر عابد حسین، مکتبہ جامعہ ملیہ، دہلی۔ ۱۹۳۵ء☆ عبدالمجید عتیقی۔ اوج کمال۔ ملاپ پریس، لاہور۔ ۱۹۴۰ء☆ فتح محمد ملک۔ اقبال فراموشی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۲ء☆ محمد اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۵۹ء☆ محمد

اقبال، کلیات اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۷۳ء ☆محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۷۵ء ☆محمد عزیز، دولت عثمانیہ، جلد اول، طبع دوم، مصارف پریس، اعظم گڑھ

شفیق احمد

تشبیہات۔اردو

یہ مسلم ہے کہ اردو شاعری لغوی اور معنوی اعتبار سے فارسی شاعری سے متاثر ہوئی۔اصناف سخن یعنی قصیدہ، مثنوی، غزل، رباعی، قطعہ اس کی تقلید میں اپنائے گئے۔بحور واوزان میں ان کا تتبع کیا گیا۔تشبیہات واستعارات بھی اکثر ایران سے متعلق تھے۔

فارسی شاعری کے ابتدائی دور میں تشبیہات قریب ومفرد ہوتی تھیں۔مثلاً چاند جیسا چہرہ، گلاب جیسے رخسار اور یاقوت سے لب وغیرہ۔

ایک زمانہ آیا کہ ترک بچے زنانہ لباس پہن کر خدمات بجالاتے تھے۔یہ ترک بچے جنگ جو ترکوں سے نسبت رکھتے تھے۔اس لیے شعراء نے ان کی تعریف میں سپاہیانہ آلات واوزار کی تشبیہات کا کام لیا۔مثلاً کمان ابرو، تیر نظر، ناوک چشم وغیرہ۔

یہی ترک بچے ساقی گری کا بھی کام کرتے تھے۔اس وجہ سے ساقی، بادہ۔میکدہ، وغیرہ سے متعلق تشبیہات رواج پا گئیں۔صوفی شعراء نے اپنے احوال وکوائف بیان کرنے کے لیے انہی اصطلاحات کو اپنایا۔فارسی شاعری میں اس نوع کی تشبیہات اردو کلام میں داخل ہوگئیں، بعد میں تعلیم عام ہونے اور مذہبی معاشرتی شعور پیدا ہونے سے شعراء نے نئے منہاج پر سوچنا شروع کیا اور نئے خیالات کا اظہار وابلاغ کے لیے نئی تشبیہات تخلیق کیں۔

ا۔ علامہ اقبال کا ذہن رسا اور عمیق تخیل جوانی میں ہی اختراعی تخلیق میں کارفرما تھا۔ان کی نظم، یتیم کا خطاب ہلال عید سے میں تقریباً تمام تشبیہات عمدہ، دلنشین اور نادر ہیں۔فارسی اور اردو شاعری میں ہلال عید کے متعلق تشابیہ موجود ہیں، لیکن علامہ اقبال کی تشبیہات منفرد اور بے مثال ہیں مثلاً ہلال کے متعلق مندرجہ ذیل تشبیہات۔

گریبان جامہ شب عید، حلقۂ پر طاؤس، روشنی کا حباب، سورۂ نور کے رکوع کا نشان، فوج اسلام کا نشاں وغیرہ۔

ابتدائی دور کی ایک اور نظم "ماہ نو" ہے، اس کی تشبیہات بھی اردو/ فارسی شاعری میں بے نظیر ہیں۔مثلاً

ٹوٹ کر خورشید کی کشتی ہوئی غرقاب نیل
ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آب نیل
طشت گردوں میں ٹپکتا ہے شفق کا خون ناب
نشتر قدرت نے کیا کھولی ہے فصد آفتاب
چرخ نے بالی چرالی ہے عروس شام کی
نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیم خام کی

(کلیات اقبال اردو، ۵۳۰)

ہمالہ ۱۹۰۱ء میں پہلی مرتبہ مخزن میں شائع ہوئی۔اس میں بھی چند تشبیہات اعلیٰ ذہن کی تخلیق ہیں۔مثلاً دیوان کا مطلع اول۔برف کو دستار فضیلت، چشمہ دامن کو آئینہ سیال سے تشبیہ:

ابر کے ہاتھوں میں رہوار ہوا کے واسطے
تازیانہ دے دیا برق سر کہسار نے

(کلیات اقبال اردو، ۲۲)

اس قسم کی تشبیہ شاید ہی کہیں ملیں۔

۲۔ علامہ اقبال نے شعرائے فارسی کا کلام دقت نظر سے پڑھا تھا اور ان کے کلام کے درو بست، روزمرہ، محاورہ، تلمیحات، تشبیہات و استعارات سے خوب آگاہ تھے۔چنانچہ وہ کہا کرتے تھے کہ کلام مجھے فارسی میں الہام ہوتا ہے۔ان کا دو تہائی کلام فارسی میں ہے۔اس لیے فارسی تشبیہات سے ان کا اردو کلام متاثر ہوا۔چنانچہ زندگی، موت، بحر، دریا، ساحل، قطرہ، حباب، گرداب، ابر، برق، باد، شبنم، آسمان، چاند، سورج، ستارے، سحر، صنم، بتکدہ، بت شکن، میکدہ، ساقی، جام، بادہ، صراحی، لہو، کدو، ساغر، خنجر، تیر و کمان، نیزہ، تیغ، سپر، ناوک، فولاد، ازم، میدان جنگ، گل و بلبل، قمری و شمشاد، آرائش بزم، حسن کا سامان، آئینہ، خانہ، سرمہ، غازہ، حنا، افشاں، شیریں فرہاد، لیلیٰ و مجنوں، فرہاد و کوہکن، یوسف و زلیخا، آب حیات، شمع و پروانہ، سے متعلق الفاظ و تشبیہات اردو کلام میں بھی داخل ہیں۔

۳۔ انسانی زندگی اور اس کے لوازم کے متعلق بیان کرتے ہوئے شعراء اپنے اپنے ذہن وتخیل کے مطابق تشبیہات لائے ہیں۔علامہ اقبال نے بعض مقامات پر ان کا تتبع کیا ہے یا کہیں ان میں ترمیم واضافہ کیا ہے۔ مثلاً یہ موضوعات: مزرعہ، زندگی یا کشت عمر، ساز مضراب، رباب، بربط، اشک، ارم، فردوس، شمع، پروانہ، بلبل، عندلیب، برق، شبنم، شیر، چراغ، شعلہ، آتش، خضر، گلشن، گلزار، بزم، محفل، دل، نقش پا، حیات، گل، قرآن، لیلی و مجنوں، فرہاد و شیریں، قیس، شیریں، پرویز، فرہاد، قارون، کارواں، تسبیح، آہو۔علامہ اقبال نے بعض نئے موضوعات انتخاب کیے ہیں یا موجودہ زمانے کے سیاسی، معاشرتی اور مذہبی معاملات کو بھی زیر بحث لائے ہیں، قدیم شعراء میں اس قسم کے موضوعات پر لکھنے کا رواج نہیں تھا۔مثلاً یہ موضوعات:

جگنو، شاہین، نمود صبح، برگ حشیش، انسانی زندگی، دختر و مادر، عشق، تعلیم جدید، مغربی تہذیب، سیاسی مطالب، ملا وغیرہ۔

۴۔ اقبال کی بعض تشبیہات علمی انکشافات اور سائنسی معلومات پر مبنی ہیں اور یقیناً ان سے متاثر ہو کر لکھی ہیں۔مثلاً:

سبزۂ مزرع نوخیز کی امید ہوں میں
زادۂ بحر ہوں، پروردۂ خورشید ہوں میں
(بانگ درا، ۲۵)

تو معنی والنجم نہ سمجھا تو عجب کیا
ہے تیرا مد و جزر ابھی چاند کا محتاج
(ضرب کلیم، ۱۷)

مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
(بانگ درا، ۳۶۱)

آہ یثرب دیس مسلم کا ہے تو ماویٰ ہے تو
نقطۂ جاذب، تأثر کی شعاعوں کا ہے تو

کیا اسیر شعاعوں کو برق مضطر کو
بنادی غیرت جنت یہ سرزمیں میں نے
(بانگ درا، ۱۴۷)

۵۔ علامہ اقبال کے موضوعات کی اکثریت اسلامی زندگی، تعلیمات قرآنی، حیات مسلم، انبیاء، اولیاء، تاریخی شخصیات اور تاریخی عمارات سے متعلق ہے، اس لیے ان کے بیانات میں تلمیحات اور تشابیہ بھی انہی سے متعلق ہیں۔مثلاً

قرآن، سورہ، آیات، سورہ رحمٰن، سورہ اخلاص، توحید، لـــن ترانی، لاتخف، اذان، مؤذن، وضو، نماز، قیام وسجود، دعا، مراقبہ، سحر خیزی، تسبیح، شب بیداری، فاتحہ خوانی، احرام، حرم کعبہ۔

انبیاء: آدم، حضرت ابراہیم، حضرت اسماعیل، حضرت موسیٰ، حضرت خضر، حضرت سلیمان، یوسف، یعقوب علیہم السلام اجمعین۔

شخصیات۔ بلالؓ، حسینؓ، ابوبکرؓ، عمرؓ، علیؓ، غالب

اسلامی دیار و امصار، مدینہ، یثرب، نجف، بغداد، حجاز، قرطبہ، اسلامی عقائد، وشعائر جنت، حور، جبرئیل، واسرافیل، ابلیس، روز حساب وغیرہ۔

۶۔ اردو کلام میں علامہ اقبال کی تشبیہات کو مندرجہ ذیل نکات میں بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ اپنی شخصیت کے متعلق تشبیہات۔۲۔خودی کی وضاحت کے لیے۔۳۔ عقل وعشق کے متعلق۔۴۔قوت و شوکت سے متعلق۔ ۵۔تہذیب حاضر کے متعلق۔۶۔ مردمومن سے متعلق

کتابیات

☆ نذیر احمد، تشبیہات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

نذیر احمد

تشبیہات۔فارسی

تشبیہات کی غرض وغایت پر علمائے بیان ومعانی نے بہت کچھ لکھا ہے۔شاعر اپنے مقاصد و مطالب کو مزید روشن کرنے اور تقویت دینے کے لیے تشبیہ کا سہارا لیتا ہے۔شاعر کا جتنا مطالعہ ومشاہدہ غائر ہوگا اتنی ہی اس کی تشبیہات وسیع اور عمیق ہوں گی۔علامہ اقبال چونکہ مشرقی اور مغربی علوم پر گہری نظر رکھتے تھے اس لیے ان کی تشبیہات کا دائرہ بھی وسیع تر ہے۔ نذیر احمد نے اردو کلام میں مستعمل تشبیہات کا تحلیل و تجزیہ کیا ہے۔ان کے

خیال میں اقبال کی تشبیہات مندرجہ ذیل موضوعات پر مشتمل ہیں ۔ مثلاً

۔ قرآن، عقائد دینی، اولیاء وانبیاء، شعایر اسلامی، ۔۲۔ عادات مجلسی اور رزمیہ اشیاء ۔۳۔ ہندی، ہندوستانی تشبیہات ۔۴۔ انگریزی تشبیہات ۔۵۔ اسلامی و عربی تشبیہات ۔۶۔ انسانی زندگی اور اس کے متعلقات ۔۷۔ فارسی شاعری میں مروجہ تشبیہات:

۔ مناظر فطرت

مندرجہ بالا تمام موضوعات کی مثالیں علامہ اقبال کے پہلے مجموعہ کلام میں نظر آتی ہیں ۔ فارسی شاعری میں بھی جستہ جستہ ان موضوعات سے متعلق تشبیہات دیکھی جاسکتی ہیں ۔ جب علامہ اقبال کے مطالعات اور مشاہدات زیادہ وسیع ہوئے اور انہوں نے مشرقی اور مغربی مفکرین پر نقد و نظر کا اظہار کیا اور فلسفیانہ افکار کو بھی جامہ اظہار پہنایا تو نئی تشبیہات سے کام لینا پڑا ۔ مثلاً پیام مشرق ایسی کتاب ہے جہاں انہوں نے مفکرین مغرب کا تعارف کرایا ہے اور ان کے افکار و نظریات پر تنقید کی ہے وہاں مفہوم کی وضاحت کے لیے نئے مرکبات اور نئی تشبیہات سے کام لیا ہے ۔ ذیل میں پہلے فنی اور تکنیکی نقطۂ نظر سے تشبیہات مستعملہ کا تجزیہ پیش کیا جاتا ہے ۔

۱۔ تشبیہات مفرد: مثلاً شبنم اشک، گہوارہ سحاب، مےِ سخن

۲۔ تشبیہات مرکب: اس کی دو قسمیں ہیں مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب مثلاً: جوئے آب مانند کہکشاں بگریبان مرغزار

۳۔ عقل تو در کشاد و بند، مثل غزالہ در کمند، زار و زبوں و دردمند

تشبیہہ جمع: اس کی مثالیں تنہائی، ناقۂ سیار، شبنم اور کرمک شب تاب میں ملتی ہیں مثلاً کرمک شب تاب کو یک ذرہ بے تاب، واماندہ شعاع، پروانہ بے تاب، اخترک ۔ ماہ تنک ضو کہا ہے ۔

دوسری فنی تقسیم کی مثالیں اس طرح ہیں ۔

۱۔ مشبہ حسی: مشبہ بہ حسی یا مادی ۔ مادی مثلاً شبنم اشک، لالہ رخ، لکہ ابر رواں، کشتی بے بادباں،

۲۔ مشبہ حسی ۔ مشبہ بہ غیر حسی: شعلہ مثل سمندر
مشبہ غیر حسی ۔ مشبہ بہ حسی: خمستان خودی، زندگی گریہ پیہم
مشبہ غیر حسی ۔ مشبہ بہ حسی: حیات چیست، مےَ کہ تلخ تر او نکو تر است

تشبیہات اقبال کو جانچنے اور پرکھنے کے لیے مندرجہ ذیل اقسام میں بھی غور کیا جاسکتا ہے ۔

۱۔ بعض قدیم تشبیہات کا استعمال

۲۔ بعض قدیم تشبیہات کا نئے معنوں میں استعمال

۳۔ اظہار مطالب کے لیے نئی تشبیہات وضع کیں ۔

۴۔ نادر تشبیہات

۱۔ قدیم تشبیہات: فارسی میں مروج تشبیہات ۔ مثلاً لالہ رخ، سمن بر، بادہ معنی وغیرہ

۲۔ پرانے الفاظ کو نئے معانی کے اظہار کے لیے استعمال کیا ۔ مثلاً: خمستان خودی، میخانہ مطرب، عروس لالہ، خرابات فرنگ، لب جو، خود آرائی غنچہ، چہ زیبا نگارے، چہ آئینہ دارے ۔

۳۔ نئی تشبیہات: جو منفرد ہیں اور علامہ اقبال کے نئے فکر کی مظہر ہیں مثلاً: سوز سخن: این شمع را فروغ ز پروانہ دل است ۔

حیات

۱۔ گفتا مےَ کہ تلخ تر او نکوتر است

۲۔ زندگی جوئے روان است و رواں خواهد بود

آدم

مثال دانہ تہِ سنگ آسیا بودہ است

۴۔ سب سے نادر اور اعجوبہ کام جو علامہ نے انجام دیا ہے وہ تشبیہات کے وسیلے سے فلسفیانہ سیاسی اور معاشرتی افکار کا ابلاغ ہے ۔ اس میں وہ منفرد ہیں ۔ مثلاً

عقل است چراغ تو در راهگذارے نہ
عشق است ایاغ تو با بندۂ محرم زن
(زبور عجم، ۵، ۷/ ۴۶۷)

زندگی رہرواں در تگ و تاز است و بس
قافلۂ موج را جادہ و منزل کجاست
(پیام مشرق، ۱، ۷/ ۳۴۱)

به نیستان عجم باد صبحدم تیز است
شرارهٔ که فرو می چکد ز ساز آور
(زبور عجم، ۶،/ ۳۹۸)

کتابیات

محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۷ء ☆ نذیر احمد، تشبیہات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء

ظہور الدین احمد

تصانیف اقبال (نثر)

اقبال نہ صرف ایک عظیم شاعر اور مفکر تھے بلکہ ایک عظیم مصنف بھی تھے۔ انہوں نے شعری مجموعوں کے ساتھ ساتھ نثر میں بھی کئی مستقل اور بلند پایہ تصانیف یادگار چھوڑی ہیں۔ مقالات ومکتوبات، تقاریر وخطبات اور شذرات وملفوظات ان کے علاوہ ہیں۔ اقبال کی نثر بھی اہم ہے کیونکہ اس کے بغیر اقبال کے فکر وفن اور کلام کو پوری طرح سمجھنا مشکل ہے۔

اقبال کی تصانیف نظم ونثر دونوں میں ہیں اور موضوع کے لحاظ سے اہم اور متنوع ہیں۔ کچھ کتابیں مستقل تصنیف کی حیثیت رکھتی ہیں اور کچھ اقبال کے مقالات اور بعض دوسری تحریروں پر مشتمل ہیں۔ ان کتابوں میں بیشتر علامہ کی زندگی میں ہی شائع ہوئیں اور کچھ کتابیں دوسروں کی ترتیب وتدوین سے علامہ کی وفات کے بعد شائع ہوئیں۔ مندرجہ ذیل کتابیں صوبہ اودھ اور صوبہ پنجاب کے تعلیمی نصاب کے لیے مرتب کی گئیں:

اردو کورس تین حصوں میں چھٹی، ساتویں اور آٹھویں جماعت کے لیے۔ تاریخ ہند۔ آئینہ عجم۔ انتخاب نکات بیدل

اردو کورس کے تینوں حصے حکیم احمد شجاع کے تعاون سے مرتب ہوئے اور گلاب چند کپور اینڈ سنز کے زیر اہتمام لاہور سے بالترتیب ۱۹۲۴ء اور ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے۔ تینوں کتابوں پر ایک ہی دیباچہ ہے (انوار اقبال، ۲۲)۔

تاریخ ہند، لالہ رام پرشاد پروفیسر تاریخ گورنمنٹ کالج لاہور کے اشتراک سے مرتب ہوئی اور پہلی بار ۱۹۱۳ء میں منشی گلاب سنگھ اینڈ سنز نے لاہور سے شائع کی۔ (انوار اقبال، ۲۴) آئینہ عجم، فارسی نثر ونظم کے منتخبات پر مبنی ہے۔ اقبال نے اسے میٹرکولیشن کے طلبہ کے لیے مرتب کیا۔ یہ لاہور سے ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی (انوار اقبال، ۲۰)

انتخاب نکات بیدل، جدید بی اے کورس (فارسی) کے لیے ترتیب دی گئی اور ۱۹۳۲ء میں لاہور سے طبع ہوئی (انوار اقبال، ۲۴)

سطور ذیل میں اقبال کی ان کتابوں پر اجمالی تبصرہ کیا گیا ہے جو انگریزی اور اردو نثر میں ہیں یا ان کے مجموعہ ہائے کلام اور دوسری نثری تحریروں پر مشتمل ہیں جو اقبال کی زندگی میں یا وفات کے بعد دوسروں نے مرتب کی ہیں۔

علم الاقتصاد: اردو نثر میں علامہ اقبال کی یہ پہلی باقاعدہ تصنیف ہے۔ کشن پرشاد کو علامہ اقبال نے ایک خط میں لکھا ہے کہ علم الاقتصاد پر اردو میں سب سے پہلی مستند کتاب میں نے لکھی ہے (شاد اقبال، ۴۵) یہ کتاب ۱۹۰۳ء میں کارخانہ پیسہ اخبار لاہور سے شائع ہوئی۔ ۱۹۶۲ء میں ممتاز حسن کے پیش لفظ اور ڈاکٹر انور اقبال قریشی کے مقدمے کے ساتھ اقبال اکیڈمی کراچی نے شائع کیا۔ اس کا ایک اڈیشن رشید احمد کی ترتیب ومقدمے کے ساتھ بھی شائع ہوا۔

علم الاقتصاد کا دیباچہ کئی وجوہ سے اہم ہے۔ علامہ نے اس میں پہلے معاشیات کی تعریف کے ساتھ اس کی اہمیت بیان کی ہے اور اہل برصغیر کو اس کے مطالعے کا احساس دلایا ہے اور بتایا ہے کہ یہ کتاب انگریزی کتاب کا ترجمہ یا چربہ نہیں بلکہ بہت سی مستند کتابوں سے مأخوذ ہے۔ انہوں نے عام طور پر اصطلاحات خود وضع کیں۔ بعض اصطلاحیں عربی سے لی ہیں جو اس زمانے کے عربی اخبار ورسائل میں مستعمل تھیں۔ جہاں انگریزی اصطلاح کی متبادل اصطلاح نہیں مل سکی۔ وہاں اس لفظ کا مفہوم صراحت سے بیان کر دیا گیا ہے۔ دیباچے سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علامہ نے گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر آرنلڈ کی تحریک پر یہ کتاب لکھی اور علامہ شبلی نے اس کی زبان درست کی تھی۔

فلسفہ عجم: ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا

یہ اقبال کا تحقیقی مقالہ ہے جس پر میونخ یونیورسٹی جرمنی نے انہیں نومبر ۱۹۰۷ء میں پی ایچ ڈی کی سند عطا کی (روزگار فقیر، حصہ دوم، ۶۵) سب سے پہلے یہ مقالہ انگریزی میں (The Development of Metaphysics in Persia) کے نام سے ۱۹۰۸ء میں لیوزک کمپنی لندن کی طرف سے شائع ہوا۔ ۱۹۵۴ء میں بزم اقبال نے اسے دوبارہ شائع کیا۔ میر حسن الدین نے علامہ اقبال کی اجازت سے اسے اردو

میں ترجمہ کیا۔ اسے پہلی بار ۱۹۳۶ء میں نفیس اکیڈمی حیدر آباد دکن نے شائع کیا۔ بعد میں اس کے کئی ایڈیشن نکلے۔ اقبال کا مقالہ نہ صرف عجمی تصوف کے بعض اکابر کے متصوفانہ افکار کو سمجھنے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے بلکہ یہی مقالہ دراصل اقبال کے فلسفۂ خودی اور اس کے حرکی و عملی پہلوؤں کی اساس ہے۔ اقبال اس کتاب کے متعلق لکھتے ہیں:

۱۔ میں نے ایرانی تفکر کا منطقی سراغ لگانے کی کوشش کی ہے اور اس کو فلسفۂ جدید کی زبان میں پیش کیا ہے۔

۲۔ تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹفک طریقے سے بحث کی ہے اور ان ذہنی حالات و شرائط کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعے کو معرض ظہور میں لے آتے ہیں۔ میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف رہنمائی کرتی ہیں (دیباچہ فلسفہ عجم، ۱۸)

مقالہ چھ حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلے حصے میں اسلام سے قبل فلسفہ ایران اور اس کے تحت ایرانی ثنویت، زرتشت اور مانی و مزدک پر بحث کی گئی ہے۔ دوسرے میں یونانی ثنویت، تیسرے میں عقلیت کے عروج و زوال، چوتھے میں تصوریت اور حقیقت کے مابین تنازع، پانچویں میں تصوف اور اسلامی تصوف اور آخر میں مابعد کے ایرانی تفکر پر بحث کی گئی ہے۔

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ:

Reconstruction of Religious Thought in Islam

یہ کتاب ۱۹۳۰ء میں "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ پر چھے خطبات" کے نام سے چھپی۔ بعد میں ایک اور لیکچر کا اضافہ کر دیا گیا اور ۱۹۳۴ء میں آکسفوڈ یونیورسٹی پریس لندن سے موجودہ نام سے شائع ہوئی۔ بعد ازاں لاہور میں شیخ محمد اشرف پبلیشرز نے اس کے کئی ایڈیشن شائع کیے۔ علامہ اقبال کی اجازت سے سید نذیر نیازی نے 'تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' کے نام سے ترجمہ کیا جو بزم اقبال لاہور سے ۱۹۵۸ء میں منظر عام پر آیا۔ اس سے پہلے بھی بعض خطبات کے ترجمے شائع ہو چکے تھے (فکر اقبال ۱۹۱-۲۲۴، حکمت اقبال ۱۵۳-۱۶۹)۔ اقبال کے خطبات کے بعض حضرات نے اکا دکا ترجمے بھی کیے ہیں۔ میر حسن الدین نے چند خطبات کا اور ڈاکٹر محمد اجمل نے پہلے خطبے کا ترجمہ کیا۔ مکمل تراجم شہزاد احمد شہزاد نے، بھارت سے "تجدید تفکیر دینی" کے نام سے سمیع صاحب نے ترجمہ کیا، اقبال اکادمی پاکستان نے ۲۰۰۳ء میں ڈاکٹر وحید عشرت کا ترجمہ تجدید فکریات اسلام کے نام سے شائع کیا۔ محمد شریف کنجاہی نے اردو اور پنجابی میں تراجم کیے۔

علامہ اقبال نے یہ لیکچر ۱۹۲۸ء اور ۱۹۲۹ء میں مدراس، حیدر آباد اور علی گڑھ میں دیے تھے اور انہیں اپنے تفکر اسلامی کا حاصل جانتے تھے۔ ان کی رائے میں اگر یہ کتاب خلیفہ مامون الرشید کے دور میں شائع ہوتی تو یقیناً اسلامی دنیا میں ایک انقلاب برپا کرنے کا ذریعہ بن جاتی (روزگار فقیر، حصہ اول۔ ۳۱۲)۔ ۱۷ جنوری ۱۹۳۴ء کے ایک خط بنام عبدالرحیم میں لکھا کہ آپ میرے سکس لیکچرز غور سے پڑھیں۔ اس میں آپ کے تمام سوالوں کے جوابات آ جاتے ہیں (انوار اقبال، ۲۴۵)۔ ان خطبات میں اقبال نے خود کو جدید علم کلام کے بانی کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ اور اسلام و فلسفہ کے ربط پر جدید نقطہ نگاہ سے بحث کرتے ہوئے فلسفہ اسلام پر غور و فکر کرنے والوں کو نئی راہیں دکھائی ہیں۔ اگرچہ ان میں زبان و بیان کی کوئی پیچیدگی نہیں پھر بھی دقیق فلسفیانہ نکات اور گہرے باطنی مسائل کے سبب عام فہم نہیں ہیں۔ یہ خطبات مندرجہ ذیل موضوعات پر ہیں:

علم اور مذہبی مشاہدہ ☆ مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار ☆ تصور باری تعالیٰ اور دعا کا مفہوم ☆ خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت ☆ اسلامی ثقافت کی روح ☆ الاجتہاد فی الاسلام ☆ کیا مذہب کا امکان ہے

باقیات اقبال

یہ کتاب ان اردو فارسی نظموں اور غزلوں کا مجموعہ ہے جنھیں علامہ نے اپنے کلام کا انتخاب کرتے وقت اپنے مطبوعہ کلام یا کلیات اردو اور فارسی میں شامل نہیں کیا۔ اسے بعد میں مختلف لوگوں نے مدون کیا جن میں رخت سفر، سرود رفتہ، باقیات اقبال، نوادر اقبال، اشک خون، مجموعے شامل ہیں۔ صابر کلوروی نے کلیات باقیات شعر اقبال کے نام سے اردو اور فارسی کلام مدون کر دیا ہے جو اقبال اکادمی پاکستان نے شائع کیا ہے۔ اس کے ذریعے اقبال کے کلام کے بعض ایسے اجزا مطالعے میں آ جاتے ہیں جو ابتدائی دور شاعری سے تعلق رکھتے ہیں اور جن سے اقبال کے ذہنی ارتقا کو پڑھنے میں مدد ملتی ہے۔ باقیات اقبال کو عبدالواحد معینی نے مرتب کیا ہے

اور ۱۹۵۲ء میں کراچی سے شائع کیا ہے۔ بعد میں محمد عبداللہ قریشی کے تعاون سے نظموں اور غزلوں کے اضافے کے ساتھ آئینہ ادب لاہور نے شائع کیا۔

رخت سفر: ۱۹۵۳ء میں علامہ اقبال کے غیر مطبوعہ کلام کا مجموعہ رخت سفر کے نام سے تاج کمپنی کراچی کے توسط سے شائع ہوا۔ اس کے مرتب محمد انور حارث ہیں۔

سرود رفتہ: یہ اقبال کے متروک اور محذوف کلام کا مجموعہ ہے جسے مولانا غلام رسول مہر اور صادق دلاوری نے مرتب کر کے کتاب منزل لاہور سے ۱۹۵۹ء میں شائع کیا۔

مضامین اقبال: تصدق حسین تاج نے ان مضامین کو مرتب کر کے ۱۹۴۳ء میں حیدرآباد دکن سے شائع کیا۔ اس میں کل چودہ مضامین ہیں:

زبان اردو ☆ اردو زبان اور پنجاب ☆ قومی زبان ☆ رسالت مآب ﷺ کا ادبی تبصرہ ☆ جغرافیائی حدود اور مسلمان ☆ دیباچہ اسرار خودی و رموز بیخودی ☆ یہ مضامین اردو میں ہیں۔ باقی چھے مضامین انگریزی سے اردو میں ترجمہ کیے گئے ہیں۔ ☆ فلسفہ سخت کوشی (خط بنام نکلسن) ☆ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ☆ خطبہ صدارت مسلم لیگ اجلاس ۱۹۳۰ء ☆ دیباچہ مرقع چغتائی ☆ ختم نبوت ☆ تقریر انجمن ادبی کابل

خطبات و تقاریر اقبال

شاملو نے انگریزی زبان میں اقبال کے خطبات اور لیکچروں کا مجموعہ مرتب کیا اور وہ ۱۹۴۵ء میں السنار اکیڈمی لاہور سے شائع ہوا۔ کل صفحات ۲۳۹ ہیں۔

حرف اقبال

اقبال کے خطبات و تقاریر و بیانات کا مجموعہ ہے۔ اس کے مرتب لطیف احمد شروانی ہیں۔ السنار اکیڈمی لاہور سے ۱۹۴۷ء میں شائع ہوا۔ کل ۲۶۴ صفحات ہیں۔

خطبات اقبال

اقبال کے مندرجہ ذیل اجلاسوں کے تین صدارتی خطبات کا مجموعہ ہے جسے رضیہ فرحت بانو نے اردو میں مرتب کیا۔

آل انڈیا مسلم لیگ کا اجلاس منعقدہ الہ آباد ☆ آل انڈیا مسلم کانفرنس منعقدہ لاہور ☆ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔ حالی پبلشنگ ہاؤس دہلی سے ۱۹۴۶ء میں شائع ہوا۔ کل صفحات ۱۱۲ ہیں۔

مقامات اقبال

سید عبدالواحد معینی نے یہ مجموعہ ترتیب دے کر ۱۹۶۴ء میں لاہور سے شائع کیا۔

انوار اقبال

اسے بشیر احمد ڈار نے مرتب کر کے اقبال اکیڈمی کراچی سے ۱۹۶۷ء میں شائع کیا۔ اس میں اقبال کی تقاریر، تبصرے، بیانات، مضامین، روئداد سفر مدراس، نادر کلام اور خطوط شامل ہیں۔ اس پر زیب النساء نے تحشیہ اور تعلیقات لکھ کر ایم۔ فل اقبالیات کی ڈگری حاصل کی۔

گفتار اقبال

اس کے مرتب محمد رفیق افضل ہیں۔ یہ مجموعہ ادارۂ تحقیقات پاکستان، دانشگاہ پنجاب لاہور نے ۱۹۶۹ء میں شائع کیا۔ اس میں اقبال کی سیاسی و سماجی زندگی کے متعلق بیانات اور مضامین شامل ہیں۔ اس کے مشمولات اخبار زمیندار اور انقلاب سے ماخوذ ہیں۔

فرمان فتح پوری

تصوف

تصوف کا لفظ قرآن و حدیث میں نہیں ملتا اور نہ اس زمانے کے ادب میں اس کا پتا چلتا ہے۔ جناب رسالتمآب ﷺ کے زمانے میں جن برگزیدہ ہستیوں کو رسول اکرم ﷺ کا فیضان صحبت نصیب ہوا وہ ''صحابہ'' کے نام سے معروف ہوئے اور وہ لوگ جو صرف صحابہ کرامؓ کے فیض صحبت سے مستفید ہوئے تابعین کہلائے اور ان سے رہنمائی کا شرف حاصل کرنے والی نسل تابع تابعین کہلائی۔

خلافت راشدہ کے بعد مذہب سے خاص شغف رکھنے والے عبادت گزاروں کے لیے زہاد اور عباد کی اصطلاحیں رائج ہوئیں۔ اوائل اسلام میں مسلمان کے لیے مثالی زندگی تقویٰ، تزکیہ نفس اور تصفیہ باطن سے عبارت تھی۔ تصوف یا صوفی کا لفظ دوسری صدی ہجری کے وسط تک رائج نہیں ہوا تھا۔ سید علی ہجویری معروف بہ داتا گنج بخش فرماتے ہیں ''صحابہ کرامؓ اور سلف صالحین کے زمانے میں یہ نام موجود نہ تھا لیکن اس کی

حقیقت ہر شخص میں جلوہ گر تھی (کشف المحجوب، ۴۹)

لفظ صوفی کے مادے کی مختلف تعبیریں کی گئی ہیں۔ اکثریت کی رائے میں یہ لفظ "صوف" (اون یا پشم) سے مشتق ہے۔ بہت سی احادیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونی لباس استعمال کیا۔ صوف کا لباس سادگی اور درویشی کی علامت تھا اور یہ لفظ ان زہاد اور دینی لوگوں کے لیے استعمال ہونے لگا تھا جنہوں نے سادگی کو دنیوی عیش و عشرت پر ترجیح دی تھی۔ خواجہ حافظ شیرازی نے اہل دل کے لیے پشمینہ پوش کا لفظ استعمال کیا ہے

برق عشق از خرمن پشمینہ پوشے سوخت سوخت
جور شاہ کامران گر بر گدائے رفت رفت

(دیوان حافظ، ردیف، ت)

یہ شعر اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ حافظ کے نزدیک صوف پشمینہ، صوفیہ کی علامت ہے۔

تصوف کا مادہ صفا بھی بتایا گیا ہے جس کے معنی پاکیزگی کے ہیں۔ ایک نظریہ کے مطابق تصوف کو اہل صفہ سے نسبت ہے۔ اہل الصفہ وہ درویش صفت زاہد تھے جو عہد رسالت میں مسجد نبوی کے شمال میں صفہ یا چبوترے پر زندگی بسر کرتے تھے۔ ان توجیہات کے علاوہ تصوف کو صوفانہ، (ایک قسم کی سبزی) صف اول، بنو صوفہ (ایک بدوی قبیلہ) اور یونانی لفظ "سوفوس" سے بھی منسوب کیا گیا ہے۔

بقول مولانا جامی لفظ صوفی سب سے پہلے ابو ہاشم عثمان بن شریک (تقریباً ۱۳۰ھ/۷۴۸ء) کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ وہ اسے لکھتے ہی ابو ہاشم الصوفی ہیں (نفحات الانس، ۳۴) اس کے بعد جابر بن حیان (تقریباً ۱۶۰ھ/۷۷۶ء) کو اس لفظ سے یاد کیا گیا ہے۔ دونوں کا تعلق کوفہ سے تھا۔

علامہ نے جب "ایران میں مابعد الطبیعیات کے ارتقا" کے موضوع پر پی ایچ۔ ڈی کا رسالہ لکھنا چاہا تو انہیں تصوف کے موضوع پر خاص طور پر تحقیق کرنی پڑی۔ چنانچہ اس کا ایک باب اسی موضوع پر ہے۔ اس میں علامہ نے تصوف کے مآخذ کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے۔ انہیں اس سلسلے میں مستشرقین مثلاً فان کریمر، ڈوزی، مرکس، براؤن اور نکلسن وغیرہ کے نظریات سے اتفاق نہیں ہے (ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا مقالہ انگریزی)

فان کریمر اور ڈوزی نے تصوف کا مآخذ ہندو مذہب کے فلسفہ ویدانت کو قرار دیا ہے۔ مرکس اور نکلسن کی رائے میں اس کا سرچشمہ نوفلاطونیت ہے۔ براؤن نے ایک زمانے میں تصوف کو ایک غیر جذباتی سامی مذہب کے خلاف آریائی ردعمل کا نام دیا تھا۔ علامہ کی رائے میں ان فضلا اور محققین نے اپنے نظریات کی تشکیل میں اس بنیادی اصول کو نظر انداز کر دیا ہے کہ کسی قوم کے ذہنی ارتقا کا مکمل ادراک صرف ان کے فکری، سیاسی اور اجتماعی حالات کے پس منظر ہی میں ممکن ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ میری رائے میں یہ نظریات ایک ایسے تشبیہی تصور کے تحت تشکیل پائے ہیں جو بنیادی طور پر غلط ہے (ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا، انگریزی مقالہ)

اس بحث کے بعد علامہ نے تصوف کے مآخذ کے بارے میں اپنے نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر اور تیسری/نویں صدی کے نصف اول کی اسلامی تاریخ کا تجزیہ اس دور کے سیاسی، اجتماعی اور فکری پس منظر میں کیا ہے کیونکہ یہ وہی زمانہ تھا جب صحیح معنوں میں تصوف کا آغاز ہو رہا تھا۔

یہ دور سیاسی اعتبار سے انتشار اور بے اطمینانی کا دور تھا۔ دوسری/آٹھویں صدی کے نصف آخر میں ایک سیاسی انقلاب کے ذریعے نہ صرف بنی امیہ (۴۱ھ/۶۶۱ء، ۱۳۲ھ/۷۴۹ء) کی حکومت کا خاتمہ ہوا بلکہ اس زمانے میں زنادقہ کا کشت و خون ہوا اور ایرانی ملاحدہ کی بغاوتوں کا سلسلہ بھی عمل میں آیا۔ تیسری/نویں صدی کے آغاز میں ہارون الرشید (۱۷۰/۷۸۶_۱۹۳/۸۰۹) کے بیٹوں امین (۱۹۳/۸۰۹_۱۹۸/۸۱۳) اور مامون (۱۹۳_۱۹۸/۸۹_۸۱۳ء) کے درمیان اقتدار کے لیے خوفناک جنگ ہوئی۔ اس کے بعد بابک خرم دین (۲۰۱/۸۱۶_۲۲۳/۸۳۸) کی پے در پے بغاوتوں نے اسلامی ادب کے زرین دور کے امن و استحکام کو ہلا کر رکھ دیا۔ مامون کے عہد حکومت کی ابتدا میں ایک اہم فکری اور اجتماعی تحریک نے قوت پکڑی جسے شعوبیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ تحریک نئے ایرانی حکمران طاہری (۲۰۵_۲۵۹/۸۲۱_۸۷۳) صفاری (۲۵۳/۸۶۷_۲۹۳/۱۰۰۳) اور سامانی (۲۰۴_۲۵۹/۸۲۱_/۹۹۹ء) خاندانوں کے قیام کے ساتھ ساتھ پروان چڑھی چنانچہ انہی اور اسی نوعیت کے دوسرے حالات کے مجموعی تاثر ہی کا نتیجہ تھا کہ زہد و اتقا پسند طبیعتوں نے مستقل انتشار اور بدامنی کے اس ماحول سے گریز کر کے ایک پر سکون

اور عافیت جو فکری نظام حیات میں پناہ لی جس نے وقت کے ساتھ ساتھ اپنے دامن میں نئی وسعتیں سمیٹ لیں۔ ان ابتدائی مسلمان زاہدوں کی زندگی اور فکر کا سامی مزاج آہستہ آہستہ ایک وسعت پذیر وحدت الوجودی نظام میں بدل گیا۔ یہ نیا مسلک زندگی ایران کی سیاسی آزادی کی نشوونما کے ساتھ ساتھ متوازی خطوط پر پروان چڑھا۔

تصوف کے فروغ کا دوسرا سبب مسلمان مفکرین کے منطقی نظام کے تشکک پسندانہ رجحانات تھے۔ ان کا اظہار ایران کے نابینا متشکک شاعر بشار بن برد (۱۶۷ھ/۷۸۳ء) کے کلام میں ہوتا ہے۔ اس نے اپنی شاعری کو آتش پرستانہ جذبات کے ساتھ سمویا اور تمام غیر ایرانی اسالیب فکر کا مذاق اڑایا۔ اس منطقی نظام کے متشککانہ مضمرات نے حقیقت جو طبائع کو کسی ایسے سرچشمہ علم و عرفان کی شدید ضرورت کا احساس دلوایا جس کی حدود تفکر سے ماوراء ہوں۔ اس خلش کا اظہار القشیری (۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء) کے مشہور رسالے میں ہوا۔ یہاں علامہ نے اس مخصوص ذہنی کیفیت کی مثال جرمن فلسفی کانٹ کی ''تنقید عقل محض (Critique of pure Reason) سے دی ہے۔ جس کے منفی نتائج نے فریدرخ ہائنرخ جیکوبی (۱۸۱۹ء) اور شلائر ماخر (۱۸۳۴ء) کو مجبور کر دیا تھا کہ وہ عقیدے کی بنیاد نصب العینی تصور کی حقیقت کے احساس پر کھڑی کریں۔ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی ایسے فرقوں کا زہد خشک بھی تصوف کے فروغ کا باعث بنا۔ اگر علما و فقہا شعائر و ظواہر دین میں محصور ہو کے رہ جائیں اور توجہ محض اوامر و نواہی تک محدود ہو جائے تو مذہب ایک بے روح قالب کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ فقہ کی یہ کڑی حقیقت پسندی اور اس پر اصرار مذہب کو اس لطیف جذبے سے محروم کر دیتا ہے جسے صوفیہ نے عشق کے نام سے یاد کیا ہے۔

علامہ کی نظر میں تصوف کے فروغ کا ایک اور سبب مذہبی مباحثوں کا رواج تھا۔ خلیفہ المامون نے ان بحثوں کی بہت حوصلہ افزائی کی۔ اشعری فرقے اور عقلیت پسندوں کے درمیان جو تلخ مناظرے اور تنازعے ہوئے، ان سے ایک طرف تو مذہب مختلف قسم کے مکاتیب فکر تک محدود ہو کر رہ گیا اور دوسری طرف ایک ایسی روح پیدا ہوئی جو بیکار اور لا حاصل قسم کے تفرقوں سے نجات چاہتی تھی۔

عباسی دور (۱۳۲-۶۵۶ھ/۷۴۹-۱۲۵۸ء) کے اوائل میں عقلیت پسندی کا جو رجحان پیدا ہوا اس نے آہستہ آہستہ مذہبی جوش و خروش کم کر دیا۔ اسی طرح اس زمانے میں اونچے طبقے میں خوشحالی اور ثروت مندی کا دور دورہ ہوا اور اس نے عیش و عشرت کی ایک ایسی فضا کو جنم دیا جس نے مذہب سے بے التفاتی کا رجحان پیدا کر دیا۔

تصوف کے فروغ کا ایک سبب اسلامی معاشرے میں مسیحیت اور رہبانیت کا وجود تھا۔ مسلمان صوفیہ کو رہبانی مسلک میں بہت دلکشی نظر آئی۔ وہ راہبوں کے مذہبی اعتقادات کی بجائے ان کے طرز زندگی سے متاثر ہوئے۔ بقول علامہ اگرچہ ان راہبوں کی دنیا سے مکمل لاتعلقی اپنے اندر بہت جاذبیت رکھتی تھی مگر یہ مسلک روح اسلامی کی مکمل نفی کرتا تھا۔

اس دور کے ماحول کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینے کے بعد علامہ فرماتے ہیں کہ تصوف اور اس کے افکار کی نشوونما کا ماخذ ہمیں مندرجہ بالا عوامل کے مجموعی تاثر میں ڈھونڈنا چاہیے۔ اگر ہم اس مخصوص ماحول کو سامنے رکھیں اور ''ہمہ اوست'' کے فلسفے سے ایرانی ذہن کی قریب قریب جبلی مناسبت کو نظر انداز نہ کر دیں تو تصوف کے آغاز و ارتقا کا پورا کرشمہ ہمارے سامنے بے نقاب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر ہم ان اہم حالات کا جائزہ لیں جو نوفلاطونیت سے پہلے موجود تھے تو ہم دیکھیں گے کہ ایسے حالات نے ایسے ہی نتائج کو جنم دیا ہے۔ اس کے بعد علامہ نے تصوف پر بدھ مذہب کے فلسفہ نروان (فنا) اور ہندومت کے فلسفہ ویدانت کا ذکر کیا ہے۔

تصوف نے سامی مذہب کے کڑے ضابطہ حیات اور ویدانت کے نظام فکر کو عشق کے ارفع تصور کے ساتھ ہم آہنگ کیا ہے۔ اسی طرح تصوف نے ایک طرف بدھ مذہب کے فلسفۂ نروان کو اپنے اندر جذب کر لیا ہے اور اس کی روشنی میں ایک نیا الہیاتی نظام تشکیل دینا چاہتا ہے۔ مگر دوسری طرف اس نے اپنا رشتہ اسلام سے بھی نہیں توڑا اور تصور کائنات کا جواز قرآن مجید میں ڈھونڈا ہے۔ اپنی زادگاہ کی طرح تصوف کے ڈانڈے ایک طرف سامی اور دوسری طرف آریائی اقوام سے ملتے ہیں۔ اس نے دونوں کے اثرات قبول کیے ہیں اور دونوں پر اپنی انفرادیت کی مہر ثبت کی ہے جو بہر حال سامی سے زیادہ آریائی ہے۔

صوفیہ اپنے مسلک کا جواز قرآن مجید سے ڈھونڈتے ہیں اور اپنے باطنی علم کا سرچشمہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ کی ذات بابرکات کو قرار دیتے ہیں۔ خود علامہ نے اپنی مذکورہ بالا کتاب میں قرآن حکیم کی ایسی آیات کا حوالہ دیا ہے جن سے اہل تصوف و عرفان اپنے نظریات کا جواز

پیش کرتے ہیں مثلاً:

"کَمَا اَرسَلنَا فِیکُم رَسُولاً مِنکُم یَتلُوا عَلَیکُم اٰیٰتِنَا وَ یُزَکِّیکُم وَ یُعَلِّمُکُم الکِتٰبَ وَ الحِکمَۃَ وَ یُعَلِّمُکُم مَالَم تَکُونُوا تَعلَمُون" (قرآن ۔ ۲: ۱۵۱) جس طرح ہم نے تم میں ایک رسول بھیجے ہیں جو تم کو ہماری آیات پڑھ پڑھ کر سناتے اور تمہیں پاک بناتے اور کتاب (قرآن) اور حکمت سکھاتے ہیں اور ایسی باتیں بتاتے ہیں جو تم پہلے نہیں جانتے تھے۔

صوفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہاں جس حکمت کا ذکر کیا گیا وہ خود جزوِ قرآن نہیں ہے۔ اس حکمت کی تعلیم خود رسول اللہ ﷺ کے مکرر ارشاد کے مطابق پہلے کئی انبیاء دے چکے تھے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر حکمت جزوِ قرآن ہے تو پھر اس آیات کریمہ میں حکمت کا لفظ زائد ہے۔

"وَ نَحنُ اَقرَبُ اِلَیہِ مِن حَبلِ الوَرِید" (قرآن: ۱۶،۵۰)

اور ہم اس کی رگ جان سے بھی اس سے زیادہ قریب ہیں

اَللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الاَرضِ (۳۵،۲۴)

اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔

علامہ اقبال کو صوفیہ کے اس دعویٰ سے کہ باطنی علم کا سرچشمہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت علیؓ تک پہنچتا ہے اتفاق نہیں ہے۔ انہوں نے اپنے تحقیقی رسالے کی تصنیف کے سلسلے میں اس کی تصدیق کی بہت کوشش کی۔ ایک خط مورخہ ۱۸ اکتوبر ۱۹۰۵ء میں خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں کہ وہ قاری شاہ سلیمان سے پوچھ کر ان کے سوالات کا جواب "معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر تفصیل سے دیں۔ سوالات یہ تھے کہ آیا وحدت الوجود" یعنی تصوف کا اصلی مسئلہ" قرآنی آیات سے ثابت ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں وہ کون کون سی آیات کا حوالہ دے سکتے ہیں اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں۔ تاریخی اعتبار سے اسلام سے تصوف کا کیا رشتہ ہے اور کیا حضرت علیؓ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی (اقبالنامہ، ج ۲، ص ۳۵۴) وہ اس سلسلے میں طویل وقفوں سے ۱۹۱۶ء تک شاہ صاحب کے ساتھ خط و کتابت کرتے رہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ان کے جواب علامہ کو مطمئن نہیں کر سکے۔ اس مسئلے پر انہوں نے اپنے رسالے میں یوں اظہار خیال کیا ہے:

"ہمارے پاس کوئی ایسی تاریخی شہادت نہیں جو ثابت کر سکے کہ جناب رسالتماب ﷺ نے واقعی حضرت علیؓ یا حضرت ابو بکرؓ کو باطنی علوم کی تعلیم دی تھی۔

مندرجہ بالا خط میں علامہ نے وحدت الوجود کا ذکر کیا ہے۔ فلسفہ وحدت الوجود اکثر صوفیہ اور صوفی شعرا کا مرغوب موضوع ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ کائنات میں حقیقت ایک ہے۔ موجودات اسی حقیقت کا پرتو ہیں اور ان کی اپنی کوئی مستقل حقیقت نہیں۔ کائنات میں ہزارہا آئینوں میں محض ایک ہی حقیقت کا عکس نظر آتا ہے۔ ہر شے حسن جاوداں کا ایک دھندلا سا عکس ہے۔ دنیائے رنگ و بو اور عالم آب و گل محض ایک واہمہ ہے۔ نیستی میں ہستی کا عکس نظر آتا ہے اور اس میں ذات مطلق کی صفات اسی طرح جھلک رہی ہیں جس طرح عکس میں اصل شے کی جھلک نظر آتی ہے۔ عکس پوری طرح آفتاب کا محتاج ہے مگر مہر درخشاں اس سے بے نیاز ہے۔ قطرہ سمندر میں فنا ہونے اور ذرہ آفتاب سے ملنے کے لیے بیتاب ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے اس نظریے کو باقاعدہ ایک مبسوط فلسفے کی شکل دی اور پھر ایرانی صوفیہ نے تصوف میں اس عنصر کو زیادہ نمایاں کیا۔ فارسی کی صوفیانہ شاعری نظریہ وحدت الوجود سے شدت سے متاثر ہوئی ہے۔ شعراء نے اسے گوناگوں انداز میں بیان کیا ہے۔

علامہ نے جس ماحول میں پرورش پائی اس پر بھی وحدت الوجود کا گہرا اثر تھا۔ ایک خط میں تحریر کرتے ہیں کہ ہمارے ہاں ابن عربی کی "فصوص الحکم" اور "فتوحات مکیہ" کا باقاعدہ مطالعہ ہوتا تھا۔ انگلستان کے قیام کے دوران میں بھی ان کا میلان اسی نظریے کی طرف تھا۔ ان کے استاد پروفیسر میک ٹیگرٹ نے "اسرار خودی" کے مطالعہ کے دوران میں انہیں ایک خط میں لکھا تھا:

"یوں لگتا ہے کہ آپ کے افکار میں ایک بڑی حد تک تبدیلی آ گئی ہے۔ جس زمانے میں فلسفہ ہمارا موضوع بحث رہا کرتا تھا، آپ یقیناً وحدت الوجود اور تصوف کی طرف زیادہ مائل تھے (اقبال آرٹ اینڈ تھاٹ ۔ ۱۴) ظاہر ہے کہ یہ تبدیلی "اسرار خودی" کی تصنیف سے پہلے مکمل طور پر واقع ہو چکی تھی۔

مولانا عبدالمجید سالک علامہ سے اپنی ایک ابتدائی ملاقات کا ذکر مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتے ہیں:

"انہوں نے بڑی شد و مد سے فرمایا کہ میں نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی "فصوص الحکم" اور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کی "حکمت

الاشراق) کوئی دس دس دفعہ بالا ستیعاب اور نہایت غور وخوض سے پڑھی ہیں۔ان بزرگوں کے علم وذوق میں کوئی کلام نہیں۔لیکن ان کتابوں کے اکثر مندرجات کو اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔کم از کم میں انہیں عقاید و تعلیمات اسلامی سے مطابقت نہیں دے سکتا (ذکر اقبال۔۱۶)

جب علامہ نے ''اسرار خودی'' میں فلسفہ خودی کو ایک مربوط اور منظم شکل میں پیش کیا تو انہوں نے تصوف کے بعض رائج الوقت تصورات کے خلاف نہایت سختی کے ساتھ اختلاف کیا اور حافظ شیرازی کے کلام کو جسے عارفوں کے حلقے میں نہایت مقبولیت حاصل تھی، مورد تنقید ٹھہرایا۔اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے لوگوں نے علامہ کے اس طرز عمل کے خلاف احتجاج کیا اور بالآخر انہیں کتاب کے دوسرے ایڈیشن سے ان اشعار کو حذف کرنا پڑا۔اس زمانے میں علامہ نے جو خطوط اکبر الہ آبادی کو لکھے ہیں: ''ان سے پتا چلتا ہے کہ انہوں نے بھی علامہ اقبال کے بہت بڑے مداح ہونے کے باوجود ان اشعار کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا تھا۔علامہ کو اس کا دلی رنج تھا اور انہوں نے حضرت اکبر الہ آبادی کے نام اپنے خطوط میں اپنا نقطہ نظر بڑی صراحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔۱۱ جون ۱۹۱۸ء کو ایک خط میں فرماتے ہیں:

''اسرار خودی'' میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا۔اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔حافظ ولی اور عارف تصور کیے گئے ہیں۔اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کر دی ہے اور میرے ریمارکس تصوف اور ولایت پر حملہ کرنے کے مرادف سمجھے گئے عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے (اقبال نامہ، ج۲،ص۵۴)

اس خط میں علامہ نے تصوف کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔یعنی عجمی تصوف اور اسلامی تصوف اور ان دونوں کو ایک دوسرے کے متضاد قرار دیا ہے۔اگر وہ عجمی تصوف کے خلاف ہیں کہ وہ طبائع میں پستی پیدا کرتا ہے تو اسلامی تصوف کے علمبردار ہیں۔

بہتر ہوگا کہ پہلے علامہ کے افکار اس تصوف کے بارے میں پیش کیے جائیں جسے وہ غیر اسلامی قرار دیتے ہیں اور جس کے لیے انہوں نے عجمی کی اصطلاح وضع کی ہے۔یہاں اس حقیقت کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ لفظ عجم یہاں ایرانیات کی بجائے ایک خاص نظام اقدار اور طرز فکر کا آئینہ دار ہے جو صحیح اسلامی اقدار اور فکر سے مختلف ہے۔

تصوف کے بارے میں اپنا نقطہ نظر واضح کرنے کے لیے حافظ محمد اسلم جیراجپوری کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرون اولی میں اس کا لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات سے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔(اقبالنامہ، ج۲،ص۱۵)

ایک دوسرے خط میں یوں فرماتے ہیں

''تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق وعمل سے تعلق رکھتا ہے۔نہایت قابل قدر ہے، کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز وگداز کی حالت طاری ہوتی ہے۔فلسفے کا حصہ محض بیکار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیم قرآنی کے مخالف۔اسی فلسفے نے متاخرین صوفیہ کی توجہ صور واشکال غیبی کے مشاہدہ کی طرف کر دی، اور ان کا نصب العین محض غیبی اشکال کا مشاہدہ بن گیا، حالانکہ اسلامی نقطہ خیال سے تزکیہ نفس کا مقصد محض ازدیاد یقین واستقامت ہے'' (مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین،۲)

ایک خط میں خودی اور تصوف کی نہایت پر معنی اور بلیغ تعریف کرتے ہوئے مسئلہ فنا وبقا پر یوں روشنی ڈالتے ہیں

''غلام قوم مادیات کو روحانیات پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے اور جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو وہ ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوت نفس اور روح انسانی کا ترفع ہو (اقبالنامہ، ج۲،ص۴۷) بہر حال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال وعواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی

اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے۔ لیکن ہندوی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں" (اقبالنامہ، ج ۲، ص ۴۶)

تصوف پر بدھ مذہب کے اثرات کا ذکر ایک اور خط میں بھی ملتا ہے جو سید سلیمان ندوی کے نام ہے۔ اس میں علامہ نے غلو فی الزہد اور مسئلہ وجود کو زیادہ تر بدھ (سمنیت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ اس کے بعد رہبانیت کی طرف تصوف کے میلان کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسلمانوں سے پہلے وسط ایشیا کی قوموں میں رہبانیت عام تھی۔ اسی خط میں علامہ نے تصوف کو ایک ایسے پودے سے تشبیہ دی ہے جس کا وجود ہی سرزمین اسلام میں اجنبی ہے (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۱، ص ۶۷۲-۶۷۳)

ویدانت، بدھ مت اور افکار عجم کے علاوہ علامہ نے تصوف پر جن دوسرے غیر اسلامی تصورات کا گہرا اثر بتایا ہے، ان میں افلاطونیت جدید کے فلسفے کو بنیادی اہمیت دی ہے۔ ایک خط مورخہ ۱۹ جنوری ۱۹۱۶ء میں اس کا تذکرہ یوں کرتے ہیں "یہی افلاطونیت جدید ہے جس کا اشارہ میں نے اپنے مضمون میں کیا ہے۔ فلسفہ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے جس کو ایک پیرو فلاطینوس (Plotinus) نے مذہب کی صورت میں پیش کیا مسلمانوں میں یہ مذہب حران کے عیسائیوں کے تراجم کے ذریعہ سے پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا ایک جزو بن گیا۔ میرے نزدیک یہ تعلیم قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفے سے اسے کوئی تعلق نہیں۔ تصوف کی عمارت اسی یونانی بیہودگی پر تعمیر کی گئی" (مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین، ۱۷)

علامہ کی نظر میں اسلام سے پہلے ایران میں وجودی فلسفے کی طرف میلان موجود تھا، مگر اسلام نے اسے وقتی طور پر دبا دیا تھا۔ تاہم موقع پاتے ہی یہ طبعی میلان ابھر آیا اور مسلمانوں میں ایک ایسے ادب کا آغاز ہوا جس کی بنیاد وحدت الوجود کے فلسفے پر تھی۔ بقول علامہ ان شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے (اقبالنامہ، ج ۱، ص ۶) اس سلسلے میں علامہ نے شیخ ابو سعید ابی الخیر کی ایک رباعی کا حوالہ دیا ہے جس میں نہایت "دلفریب اور خوبصورت طریق" سے جہاد کے فلسفے کی تردید کی گئی ہے۔ رباعی مندرجہ ذیل ہے:

غازی ز پئے شہادت اندر تگ و پوست
غافل کہ شہید عشق فاضل تر ازوست
در روز قیامت این باد کے مانند
این کشتۂ دشمن است و آن کشتۂ دوست

(مقدمہ اسرار خودی)

علامہ نے اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ تمام صوفیانہ شاعری مسلمانوں کے سیاسی انحطاط کے دور کی پیداوار ہے۔ اس سلسلے میں فرماتے ہیں: "اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی، تو پھر اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل جایا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین (اقبالنامہ ج ۱، ص ۴۴-۴۵) حقیقت یہ ہے کہ ایران میں صوفیانہ شاعری کے عروج کا دور ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں عیسوی اور آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی ہے جب ایران میں مسلمانوں کی سیاسی قوت پامال ہو چکی تھی اور نفسیاتی اور اجتماعی اعتبار سے بھی قوم کا شیرازہ بکھر چکا تھا۔ اسی زمانے میں عراقی، اوحدی کرمانی (۶۳۷ھ/۱۲۳۸ء) محمود شبستری، خواجوی کرمانی (۷۷۳ھ/۱۳۵۲ء) اور متعدد دوسرے شاعر پیدا ہوئے۔ خود خواجہ حافظ شیرازی (۱۳۷۰-۱۴۰۵ء) تاتاری عہد کے اواخر میں پیدا ہوئے اور انہوں نے ایک ایسے پر آشوب دور میں زندگی بسر کی جب ایران سیاسی اور معاشرتی انحطاط کا بری طرح شکار تھا، اور باہمی جنگ و جدال اور تیمور (۷۷۱/۱۳۷۰-۸۰۷/۱۴۰۵) کے خونریز حملوں نے رہی سہی کسر بھی نکال دی تھی۔ ان میں سے اکثر شعرا پر شیخ محی الدین ابن العربی کے فلسفہ وحدت الوجود کا گہرا اثر ہے۔

علامہ کو شکوہ تھا کہ مسلمانان ہند کے دل و دماغ پر عجمی تصوف غالب ہے۔ اس سلسلے میں وہ ایک خط میں انتہائی رنج اور ناامیدی کا اظہار کرتے ہیں اور یہاں کے مسلمانوں کی مخصوص ذہنی کیفیات و تاثرات کے پیش نظر انہیں اسلامی حقائق سے بے بہرہ سمجھتے ہیں (مکاتیب اقبال بنام

نیاز الدین، ۳۷) یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اس تصوف کے خلاف جسے وہ روح اسلامی کے منافی سمجھتے تھے، پوری قوت سے قلم اٹھایا ہے۔ اوپر ایک خط میں اقتباس دیا جا چکا ہے جس میں علامہ نے شریعت کو قلب کی گہرائیوں میں محسوس کر لینے کو طریقت کے نام سے یاد کیا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں بھی اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:

پس طریقت چیست اے والا صفات
شرع را دیدن بہ اعماق حیات
فاش میخواہی اگر اسرار دین
جز بہ اعماق ضمیر خود مبین
گر نہ بینی دین تو مجبوری است
این چنین دین از خدا مہجوری است

(پس چہ باید کرد، ۳۱/۸۲۳)

تصوف و طریقت کے سلسلے میں یہ حقیقت جاننا بہت ضروری ہے کہ علامہ نے اپنے کلام میں طریقت یا تصوف کی اس تعریف کو فقر کے نام سے یاد کیا ہے اور اس مسلک کے علمبردار کو فقیر کہا ہے۔ مگر یہ وہ فقر ہے جو اقوام کو دلگیری اور افسردگی کے بجائے جہانگیری کے آداب سکھاتا ہے۔ جس میں ضعف و ناتوانی کے بجائے قوت اور عجز و نیاز کے بجائے بے نیازی کی شان ہے۔ اس کی بے نیازی کا یہ عالم ہے کہ فقیر اپنے خرقہ کو بھی بار دوش سمجھتا ہے:

خرقہ خود بار است بر دوش فقیر
چون صبا جز بوئے گل سامان مگیر

(پس چہ باید کرد، ۹/۸۰۵)

فقر خود شناسی کا پیغامبر ہے اور فرد و ملت کو اپنی حقیقت سے آشنا ہونے کی تلقین کرتا ہے۔ علامہ نے اپنے فلسفہ زندگی کا محور و مرکز خودی و عشق کو قرار دیا ہے۔ فقر ان دونوں خصوصیات کا حامل ہے:

فقر کار خویش را سنجیدن است
بر دو حرف لا الہ پیچیدن است
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم این متاع مصطفیٰ ؐ است

(پس چہ باید کرد، ۲۰/۸۱۶)

فقر سوز و ساز و داغ و آرزو ست
فقر را در خود تپیدن آبرو ست

(مسافر، ۷۵/۸۵۱)

مرد فقیر کی زندگی خود شناسی اور ذوق و شوق سے عبارت ہے۔ اس سوز و ساز اور ذوق و شوق کا محور ذات رسالتمآب ﷺ ہے۔ فقیر لا الہ کی حقیقت سے واقف ہے اس لیے جہان چار سو میں کسی کو خاطر میں نہیں لاتا۔ لا الہ فقر کی بنیاد ہے، اور لا الہ ہی نے اسے قوت و آزادی بخشی ہے۔ وہ نان جویں پر تکیہ کرنے کے باوجود خیبر کشا ہے۔ سلطان و امیر اس کی بے نیازی کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہیں۔ اس کے فکر و عمل کا سرچشمہ قرآن عظیم ہے اور اس کے شکوہ بوریا سے تاج و تخت لرزتے ہیں۔ سلاطین کے سامنے "لا ملوک" کا نعرہ لگاتا ہے۔ کمزوروں کو جبر و قہر سے رہائی دلواتا ہے اور شکستہ پروں کو ذوق پرواز بخشتا ہے

چون بہ کمال می رسد فقر دلیل خسروی است
مسند کیقباد را در تہ بوریا طلب

(زبور عجم، ۱۱۵/۵۰۷)

اسی غزل میں فقر کے ساتھ ساتھ عشق کی قوت تسخیر کو یوں خراج عقیدت پیش کیا ہے:

عشق بہ سر کشیدن است این ہمہ کائنات را
جام جہان نما مجو دست جہان کشا طلب

(زبور عجم، ۱۰۵/۵۰۷)

فقر اقوام کی تقدیر بن کر ابھرتا ہے۔ علامہ کا عقیدہ ہے کہ جس قوم میں ایک بھی درویش موجود ہو وہ کبھی مٹ نہیں سکتی۔ اس کے بعد اپنی ملت کی آبرو کا سبب ایسے ہی بے نیاز مرد فقیر کو ٹھہراتے ہیں۔ فقر ہی سے دین کے حقائق منکشف ہوتے ہیں۔ اور فقر ہی کے استغنا و بے نیازی سے قوت و سطوت ملتی ہے:

حکمت دین دلنوازی ہائے فقر
قوت دین بے نیازی ہائے فقر

(پس چہ باید کرد، ۲۱/۸۱۷)

علامہ کو وہ فقر ہرگز قبول نہیں جو قوت سے محرومی سکھاتا ہو۔ وہ ترک دنیا کو شکست و ذلت سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ترک دنیا سے مراد اس پر تسلط حاصل کرنا ہے نہ کہ اس کے سامنے ہتھیار ڈال دینا:

اے کہ از ترک جہان گوئی ، مگو
ترک این دیر کہن تسخیر او
راکبش بودن ازو وارستن است
از مقام آب و گل برجستن است
صید مومن این جہان آب و گل
باز را گوئی کہ صید خود بہل

(پس چہ باید کرد،۲۱/۸۱۷)

اس کے بعد فرماتے ہیں،حیف ہے اس شاہین پر جو آداب شاہینی سے بے بہرہ رہا۔

وای آن شاہین کہ شاہینی نکرد

(پس چہ باد کرد،۲۲)

علامہ ترک دنیا کو کافر کا شعار سمجھتے ہیں جسے غار و کوہ میں سکون ملتا ہے۔مومن کے لیے زندگی مرگ با شکوہ میں پنہاں ہے۔وہ دنیا کو اپنی قوت آزمائی کی آماجگاہ سمجھتا ہے۔اس سے بھاگنا اس کا شیوہ نہیں۔ان کے نزدیک فقر رقص و موسیقی کا نام نہیں بلکہ عالم ہست و بود کے احتساب کا نام ہے۔جب فقر بے نقاب ہو جاتا ہے تو اس سے ماہ و مہر لرزنے لگتے ہیں۔فقر عریاں ہی سے مسلمان کا شکوہ و جلال تھا اور اس کے ذوق عریاں سے محروم ہونے ہی سے اس جلال و شکوہ کا خاتمہ ہوا:

فقر قرآن احتساب ہست و بود
نے رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مومن چیست تسخیر جہات
بندہ از تاثیر او مولا صفات
فقر چوں عریان شود زیر سپہر
از نہیب او بلرزد ماہ و مہر
فقر عریان گرمی بدر و حنین
فقر عریان بانگ تکبیر حسینؓ
فقر را تا ذوق عریانی نماند
آن جلال اندر مسلمانی نماند

(پس چہ باید کرد،۲۲/۸۱۸)

علامہ نے ایک خط میں اسلام کو فقر غیور کے نام سے یاد کیا ہے۔
فرماتے ہیں:اسلام کی حقیقت "فقر غیور" ہے اور بس۔فقر کی شان یہ ہے کہ وہ زر و سیم سے محروم ہونے کے باوجود اپنی غیرت سے دنیا کو تہ و بالا کر سکتا ہے:

اگر فقر تہیدستان غیور است
جہانے را تہ و بالا توان کرد

(ارمغان حجاز،۸۵/۲۶۷)

ایسے گدایان بے نیاز کا استغنا بادشاہوں کو لرزہ براندام کر دیتا ہے:

ہمہ ناز بی نیازی ، ہمہ ساز بے نوائی
دل شاہ لرزہ گیرد ز گدائے بے نیازے

(پیام مشرق،۱۵۰/۲۲۰)

وہ شخص جو فقر کو عملی جامہ پہناتا ہے علامہ کی نظر میں "عریاں فقیر" یا مرد حر ہے۔وہ اسے مرد حق یا مرد مومن کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں اور یہی وہ شخص ہے جسے فوق البشر کا نام بھی دیا جاتا ہے۔مرد حر اور فقر کے بارے میں علامہ نے "پس چہ باید کرد" میں جو اشعار لکھے ہیں وہ بلاغت اور فکر کے امتزاج کا شاہکار ہیں۔ہر شعر اپنی جگہ پر ایک مستقل فکر کا باب ہے اور علامہ کے افکار کی بلندی، گہرائی اور حسن بیان کی ہم آہنگی کا دلکش اور اثر آفریں نمونہ ہے۔

کتابیات

☆ جامی نورالدین عبدالرحمٰن، نفحات الانس ،کلکتہ،۱۹۵۸ء ☆ عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، لاہور،۱۹۵۵ء ☆ علی ہجویری، کشف المحجوب ،بہ تصحیح ژوکوفسکی ،لینن گراڈ،۱۹۲۶ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی ،غلام علی اینڈ سنز،لاہور،۱۹۹۰ء ☆ محمد اقبال، مکاتیب اقبال بنام محمد نیازالدین خان ☆ محمد اقبال، مکتوبات اقبال بنام نذیر نیازی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ☆ Muhammad Iqbal, Development of Metaphysics in Persia, Bazm-e-Iqbal, Lahore, 1964 ☆ Abdul Wahed, Iqbal, his Art and Thought, Lahore, 1959

عبدالشکور احسن

تضمینات

صنائع لفظی میں شامل ''صنعت تضمین'' سے اقبال کو گہری دلچسپی رہی۔ تضمین کا لفظ ''ضمن'' سے مشتق ہے جو ایک کثیر المعانی لفظ ہے (لغت نامۂ دہخدا، ص ۷۔۴۰) اس کے لغوی معنی ملانا، شامل کرنا، قبول کرانا، ضامن کرنا، پناہ میں لینا، کسی کو ضامن کرنا، بیچ میں لانا، بمعنی درمیان، اندر، ضمانت دینا، کسی شے کو دوسری چیز سے ملا دینے کا عمل، اضامن لینا، ذمہ دار ہونا، دو چند کرنا، دگنا کرنا، دہرا کرنا، تہہ کرنا، زیادہ یا افزوں کرنا اور داخل یا چسپاں کرنا، جگہ دینا، وغیرہ کے ہیں۔ (تضمینات اقبال، ص ۱۶) شاعری کی اصطلاح میں اپنے یا کسی دوسرے شاعر کے مصرعے یا شعر یا حصہ نظم کو کلام میں داخل کرنا تضمین کہلاتا ہے (المنجد، ص ۴۵۵، المعجم الوسیط ۵۴۴، غیاث اللغات ص ۲۱۱، فرہنگ عمید، ص ۳۰۱، مد القاموس، ص ۱۰۸۱) فنی مباحث پر مبنی مختلف کتب میں شعرائے فارسی و اردو کے کلام سے مثالیں دیتے ہوئے تضمین کے یہی لغوی و اصطلاحی معنی مراد لیے گئے ہیں (بدیع و قافیہ: ص ۶۳۔۶۴، حدائق البلاغۃ: ص ۲۱۹ مفتاح البلاغت: ص ۱۰۷) اگرچہ بعض مقامات پر آیت یا حدیث، دانائی کی بات یا ضرب الامثال کو شاعری میں نقل کرنے کو بھی تضمین کہہ دیا گیا مگر درحقیقت تضمین سے مراد یہی ہے کہ شاعر اپنے یا کسی دوسرے شاعر کے شعر یا مصرعے یا نظم کے حصے کو اپنے کسی شعر یا بند یا حصہ نظم میں اس طرح پیوند کرلے کہ وہ اس کے کلام کی دلکشی کا سبب بن جائے۔ ہاں یہ امر ضرور ملحوظ رکھنا چاہیے کہ تضمین شدہ کلام معروف ہو، وگرنہ تضمین نگار کو اصل شاعر کے نام کی طرف اشارہ ضرور کرنا ہوگا تاکہ اس پر سرقے کا الزام نہ لگایا جا سکے۔ (حدائق السحر فی دقائق الشعر، ص ۲۷، رسالہ صحیفہ ص ۹) فارسی اور اردو شاعری میں تضمین نگاری کی مربوط اور مستقل روایت ملتی ہے۔ فارسی میں فرخی، مسعود سعد سلمان، انوری، خاقانی، سعدی، عبید زاکانی، حافظ، جامی اور صائب جیسے شعرا کے ہاں اس صنعت کا عمدہ استعمال ملتا ہے۔ اردو شاعری میں ولی دکنی سے لے کر اقبال تک اور پھر ان کے بعد تک کے شعراء کے ہاں اس کے مختلف پہلو ابھرتے ہیں اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تضمین کا مقصد محض دوسروں کے شعر یا مصرعے نقل کرنا نہ رہا بلکہ شعراء نے اسے متنوع مقاصد کے لیے برتا مثلاً ان کے ہاں ذرا عقیدت پیش کرنے کے لیے، اساتذہ، احباب یا تلامذہ کو سراہنے کے لیے، شہرت طلبی کے لیے، کمال شعری کے اظہار کے لیے، محض شوق کی خاطر، مطلب کے ابلاغ کے لیے، شرح و تفسیر کے لیے، وسعت و گہرائی پیدا کرنے کے لیے، مہر تصدیق ثبت کرنے کے لیے یا اپنے نقطہ نظر میں دلالت پیدا کرنے کے لیے اس فن سے فائدہ اٹھانے کا رجحان ملتا ہے (تضمینات اقبال، ص ۲۸ تا ۳۲)۔

اقبال کے کلام میں تضمین نگاری کا رجحان اردو و فارسی دونوں زبانوں میں لکھے گئے مجموعوں میں ملتا ہے۔ بلاشبہ وہ ایک ایسے شاعر ہیں جن کے ہاں تضمین کی روایت تمام تر جدت کے ساتھ نظر آتی ہے اور ان کی تضمینیں ماضی و حال کی وحدت کی عمدہ مثال ہیں۔ فارسی زبان سے فطری مناسبت رکھنے کے باعث اس زبان کے شعرا کی تضمینیں زیادہ ملتی ہیں۔ کلام اقبال (اردو، فارسی) میں مختلف مقامات پر فردوسی، منوچہری، ناصر خسرو، مسعود سعد سلمان، سنائی، انوری، خاقانی، نظامی، عطار، رومی، عراقی، سعدی، امیر خسرو، بوعلی قلندر، محمود شبستری، اوحدی مراغی، حافظ، جامی، ہلالی، لطف اللہ آذر، سلطان ولد، قرۃ العین طاہرہ، قاآنی، عرفی، فیضی، نظیری، طالب آملی، کلیم کاشانی، غنی، صائب، انیسی شاملو، ملا عرشی، شوشتری، ملک قمی، رضی دانش، عمادی، تسبتی، دہقان علی شطرنجی، شورش، سرخوش، بیدل اور غالب جیسے شعرا کے اشعار اور مصرعوں کو تضمین کیا گیا ہے۔ ان شعرا کی تضمین کرتے ہوئے علامہ کی انتخاب کی صلاحیت نے ان سے صرف انھی اشعار کو کلام میں پیوند کرایا ہے جو ان کے نظریۂ شعر سے مطابقت رکھتے تھے۔ اقبال، زندگی میں دشوار پسندی، تحرک اور جرأت و ہمت کے قائل تھے۔ چنانچہ ایسے ہی اوصاف کے حامل اشعار ان کے کلام میں تضمین ہوئے ہیں۔ اس ضمن میں ان کے ہاں معروف اور غیر معروف کی بھی قید نہیں ہے بلکہ جو شعر بھی ان کے نقطۂ نظر کی تائید کرتا ہے وہ اسے اپنے کلام کا حصہ بنا ڈالتے ہیں۔ اقبال کے کلام میں بعض غیر معروف شعرا کا کلام اس بات کی توثیق کرتا ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ علامہ کے ہاں تضمین دہرا فریضہ سرانجام دیتی ہے اور اس صنعت کے استعمال سے وہ نہ

صرف اپنے کلام کی معنویت میں اضافہ کرتے ہیں بلکہ زیرِ تضمین شعر کی بھی نئی نئی جہتیں سامنے آتی ہیں۔ وہ اپنی منفرد صلاحیت سے کام لے کر زیرِ تضمین اشعار کو اتنی مہارت کے ساتھ اپنے کلام میں سموتے ہیں کہ وہ انھی کے کلام کا حصہ معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اس اعتبار سے بلاشبہ انہوں نے روایتی اندازِ تضمین میں جدت پیدا کی ہے۔

اقبال کے اردو کلام میں نہ صرف خود اپنے کلام پر تضمین کی مثالیں موجود ہیں بلکہ انہوں نے اردو اور فارسی زبان کے بے مثل شعر پاروں کو اپنے کلام کا حصہ بنایا ہے۔ بانگ درا، بال جبریل، ضرب کلیم، اور ارمغان حجاز، (اردو) میں تضمین نگاری کے مختلف پہلو ابھر کر سامنے آئے ہیں۔ ''بانگ درا'' میں اقبال نے رومی، سعدی، حافظ، عرفی، فیضی، نظیری، کلیم، غنی کاشمیری، صائب، انیسی شاملو، ملا عرشی، شوشتری، ملک قمی، عمادی، رضی دانش، غالب، ذوق، اور امیر مینائی، کے علاوہ بعض مقامات پر خود اپنے اشعار اور مصرعوں کو کمال خوبی سے تضمین کیا ہے۔ (تضمینات اقبال، ص ۲۷)۔ ''بانگ درا'' کی جن نظموں میں اقبال نے فنِ تضمین پر مہارت کا اظہار کیا ہے ان میں ''گلِ پژمردہ''، ''تصویرِ درد''، ''نالۂ فراق''، ''عبدالقادر کے نام''، ''تضمین بر شعر انیسی شاملو''، ''فلسفۂ غم''، ''شکوہ''، ''نصیحت''، ''خطاب بہ جوانانِ اسلام''، ''شمع و شاعر''، ''تعلیم اور اس کے نتائج''، ''قرب سلطان''، ''میں اور تو''، ''تضمین بر شعر ابو طالب''، ''شبلی و حالی''، ''ارتقا، تہذیب حاضر''، ''(تضمین بر شعر فیضی)''، ''عرفی''، ''ایک خط کے جواب میں''، ''کفر و اسلام''، ''مسلمان اور تعلیم جدید''، ''تضمین بر شعر صائب''، ''فردوس میں ایک مکالمہ''، ''مذہب''، ''تضمین بر شعر مرزا بیدل''، ''اسیری''، ''دریوزہ خلافت''، ''خضر راہ'' اور ''طلوع اسلام'' شامل ہیں۔

''بال جبریل'' میں سب سے زیادہ اشعار اقبال کے پیر و مرشد مولانا روم کے تضمین ہوئے ہیں۔ ان کے علاوہ فردوسی، مسعود سعد سلمان، سنائی، انوری، سعدی، حافظ، قاآنی، صائب، ذوق، غالب، اور شیفتہ کے اشعار اور مصرعوں پر تضمینیں ملتی ہیں۔ اس مجموعے میں حصہ اول اور دوم کی غزلیات، ''ذوق و شوق''، ''ساقی نامہ''، ''پیر و مرید''، ''فلسفہ و مذہب''، ''یورپ سے ایک خط''، ''نپولین کے مزار پر''، ''مسولینی''، ''تاتاری کا خواب''، ''خودی اور شیخ مکتب سے''، کے زیرِ عنوان لکھی گئی نظموں اور ''بال جبریل'' کی اکتیسویں دو بیتی میں صنعت تضمین کے استعمال سے وسعت معنوی کا اہتمام کیا گیا ہے۔ خاص طور پر نظم ''پیر و مرید'' میں تضمین کی نئی شکل، تضمین مکالمہ پیکر، ملتی ہے۔ اس نظم میں رومی کے ۲۷ اشعار اور ایک مصرعے کو فکری مسائل کی توضیح کے لیے مستعار لیا گیا ہے۔ اقبال نے اس نظم میں رومی کے بعض اشعار میں تصرف کیا ہے جبکہ زیادہ تر اشعار بعینہٖ تضمین کر دیے ہیں۔ ان تضمین شدہ اشعار سے نہ صرف رومی اور اقبال کی فکری مماثلت کا اندازہ ہوتا ہے بلکہ اس امر پر حیرت بھی ہوتی ہے کہ مولانا کی ضخیم مثنوی کے چھے کے چھے دفتر اقبال کے زیرِ مطالعہ رہے۔ اقبال کی تخلیقی جودت کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ دوسرے شاعر کے کلام کے پیوند لگانے کے باوجود نظم بھرپور فکری تسلسل اور کمال درجے کی روانی لیے ہوئے ہے اور کسی مرحلے پر یہ گمان نہیں ہوتا کہ اقبال نے تضمین شدہ کلام کو صنعت گری یا اظہار مشاقی کے لیے مستعار لیا ہے۔ مزید برآں جن شعروں میں تصرف کیا گیا ہے اس سے بھی مفہوم کی وسعت مطلوب ہے۔

''ضرب کلیم'' کی منظومات ''ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام''، ''ہندی مسلمان''، ''زمانہ حاضر کا انسان''، ''جاوید سے''، ''خاقانی''، ''مرزا بیدل''، اور ''شعر عجم'' میں اقبال نے خاقانی، نظامی، قاآنی، طالب آملی، اور میرزا بیدل کے اشعار و مصاریع کو تضمین کرنے کے علاوہ خود اپنے مصرعوں کو بھی پیوندِ کلام کیا ہے۔

''ارمغان حجاز'' (اردو) میں سعدی، جامی، ہلالی، قاآنی، اور نسبتی تھانیسری کے اشعار اور مصرعے ''ابلیس کی مجلس شوریٰ''، ''بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو''، ''مسعود مرحوم'' اور ''ملازادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض''، جیسی اہم نظموں میں کمال مہارت سے سموئے گئے ہیں۔ اقبال نے بنیادی طور پر اس تضمین شدہ کلام سے معنی آفرینی کا کام لیا ہے۔

کلام اقبال (فارسی) میں ''اسرار خودی''، ''رموز بے خودی''، ''پیام مشرق''، ''زبور عجم''، ''جاوید نامہ''، ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق مع مسافر'' اور ''ارمغان حجاز'' (فارسی) کی دو بیتیوں میں منوچہری، ناصر خسرو، عطار، رومی، عراقی، سعدی، امیر خسرو، بوعلی قلندر، محمود شبستری، حافظ، جامی، لطف اللہ، بیگ آذر، قرۃ العین طاہرہ، قاآنی، عرفی، نظیری، غنی،

دہقان علی شطرنجی، شورش، سرخوش، غالب اور عمرو بن عدی کے کلام کو تضمین کر کے اقبال نے ترسیل معنی کا فریضہ انجام دیا ہے۔ ''اسرار خودی'' کے حکایاتی اسلوب میں تضمین سے دلکشی پیدا ہوئی ہے اور اس مجموعے کے مختلف عنوانات'' تمہید'' دربیان اینکہ خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد'' '' دربیان اینکہ چون خودی از عشق و محبت محکم می گردد قوائے ظاہریہ و مخفیہ نظام عالم را مسخر می سازد'' '' حکایت درین معنی کہ مسئلہ نفی خودی از مخترعات اقوام مغلوبہ بنی نوع انسان است کہ بایں طریق مخفی اخلاق اقوام غالبہ را ضعیف می سازند'' '' درشرح اسرار اسمائے علی مرتضیٰ'' '' حکایت نوجوانے از مرو کہ پیش حضرت سید مخدوم علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ، آمدہ از ستم اعدا فریاد کرد'' '' حکایت شیخ و برہمن و مکالمہ گنگا و ہمالہ'' درمعنی ایں کہ تسلسل حیات ملیہ از محکم گرفتن روایات مخصوصہ ملیہ می باشد'' '' اندرز میر نجات نقشبند المعروف بہ بابائے صحرائی کہ برائے مسلمانان ہندوستان رقم فرمودہ است'' '' اور آخری حصے'' دعا'' میں علامہ نے رومی، بوعلی قلندر، حافظ، جامی، اور غالب کے زیر تضمین اشعار اور مصرعوں کو کلام کی رونق، عذوبت اور دلالت میں اضافے کے لیے بخوبی تضمین کیا ہے (تضمینات اقبال، ص ۱۴۲۔۱۵۳)

'' رموز بے خودی'' کے مختلف عناوین'' پیش کش بحضور ملت اسلامیہ'' '' درمعنی ربط فرد و ملت'' '' حکایت سلطان مراد و معمار'' '' درمعنی مساوات اسلامیہ'' '' درمعنی ایں کہ حسن سیرت ملیہ از تأدب بآداب محمدیہ است'' '' درمعنی ایں کہ توسیع حیات ملیہ از تسخیر قوائے نظام عالم است''، '' خلاصہ مطالب مثنوی'' '' لم یلد ولم یولد'' اور '' عرض حال مصنف بحضور رحمۃ للعالمین ﷺ'' کے تحت اقبال نے رومی، سعدی، بوعلی قلندر، اور مرزا غالب کے کلام کو ترسیل معنی کے لیے مستعار لیا ہے (تضمینات اقبال، ص ۱۵۳۔۱۶۱)۔

'' پیام مشرق'' کے چاروں حصوں'' لالہ طور'' '' افکار'' '' مئے باقی'' اور '' نقش فرنگ''، میں اقبال نے رومی، عراقی، سعدی، حافظ، جامی، عرفی، نظیری، غالب، دہقان علی شطرنجی، شورش اور سرخوش کے اشعار اور مصرعوں کو تضمین کر کے اپنی فکر کو متنوع اسلوب میں بیان کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلے حصے، لالہ طور، کی بیالیسویں اور ایک سو اکتالیسویں دو بیتی میں اقبال نے بابا طاہر عریاں کا انداز اپناتے ہوئے عراقی اور عرفی کے شعروں سے استفادہ کیا ہے۔ دوسرے حصے'' افکار'' کی منظومات'' قطرۂ آب'' '' طیارہ'' اور'' خطاب بہ مصطفیٰ کمال پاشا ایدہ اللہ'' میں سعدی اور نظیری کے اشعار کی وسعت سے فلسفیانہ افکار کی پیش کش مؤثر طور پر کی ہے۔ تیسرے حصے'' مئے باقی'' کی غزلیات میں علامہ نے رمز وایمائیت کے پردے میں بڑے بڑے فلسفیانہ حقائق پیش کرتے ہوئے اس حصے کی چھٹی، سترھویں، بتیسویں، پینتیسویں اور چھتیسویں غزل میں حافظ، جامی اور نظیری کے اشعار اور مصرعوں سے استفادہ کیا ہے۔ جبکہ چوتھے حصے'' نقش فرنگ'' کی منظومات'' پیام'' '' جلال و ہیگل'' '' محاورہ مابین حکیم فرانسوی اگسٹس کومٹ و مزدور'' '' ہیگل، جدل و گوئٹے'' '' شعرا اور خطاب بہ انگلستان'' میں اقبال نے رومی، سعدی، غالب، دہقان علی، شورش اور سرخوش کے کلام کو نئے معنوی حوالوں کے ساتھ تضمین کیا ہے۔ پرانے خاکوں میں نئے رنگ بھرنا، اقبال کی تضمین کا منفرد اور بیش بہا پہلو ہے۔ وہ روایتی کلاسیکی موضوعات پر مبنی اشعار و مصاریع کو اس خوبی سے حصہ کلام بناتے ہیں کہ وہ نئے معنی دینے لگتے ہیں بلکہ ایسی تضمینات دیکھ کر عقل حیران رہ جاتی ہے کہ یوں بھی ممکن تھا۔'' پیام مشرق'' کی یہ تضمینات واضح طور پر اس خصوصیت کا پتا دیتی ہیں۔ اقبال خواہ رومی، عراقی، سعدی، حافظ، جامی، عرفی، نظیری، اور غالب جیسے معروف شعرا کے کلام کو معنوی جہتوں میں اضافے کے لیے استعمال کریں یا دہقان علی شطرنجی، شورش، اور سرخوش جیسے نسبتاً کم معروف شاعروں کے مصرعوں کو حصہ کلام بنائیں، یہ خوبی بہر طور ان کے ہاں قائم رہتی ہے۔'' زبور عجم'' کے حصہ اول اور دوم کی غزلیات (حصہ اول کی بائیسویں، حصہ دوم کی انتالیسویں اور ساٹھویں) اس مجموعے میں شامل شیخ محمود شبستری کی مشہور تصنیف'' گلشن راز'' کے جواب میں لکھی گئی مختصر مثنوی '' گلشن راز جدید'' اور دوسری مختصر مثنوی'' بندگی نامہ'' میں تضمین کی ندرت کا اعجاز دکھایا ہے۔ غزلیات میں امیر خسرو، یزید ابن معاویہ، عرفی، اور نظیری کے اشعار اور مصرعے تضمین ہوئے ہیں۔'' گلشن راز جدید'' کی تمہید کے اشعار میں اقبال نے شبستری ہی کی مثنوی کے ایک شعر کو توضیح معنی کے لیے تضمین کیا ہے جبکہ'' بندگی نامہ'' میں'' دربیان فنون لطیفہ غلاماں'' کے تحت '' موسیقی'' کے زیر عنوان رومی کے دو شعر توضیحی انداز میں تضمین کیے ہیں اور

اسی مثنوی میں "در فن تعمیر مردان آزاد" کے عنوان کے تحت عشق و محبت کی اہمیت اور وسعت پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا ہی کے ایک مصرعے کو بخوبی تضمین کیا ہے۔ اس مجموعے میں بیشتر مقامات پر ان کی فکر، رومی کی فکر کے ساتھ مل کر عمدہ شعر پارے تخلیق کرتی نظر آتی ہے۔ (تضمینات اقبال، ص ۱۷۶۔۱۸۲) "جاوید نامہ" میں عالم تخیل میں انجام پانے والی سیر افلاک میں علامہ نے "زندہ رود" اور "مرشد رومی" کے کرداروں کے ذریعے فلک قمر، فلک عطارد، فلک زہرہ، فلک مریخ، فلک مشتری، فلک زحل، اور آنسوئے افلاک کی سیاحت کا حال بیان کیا ہے۔ انھوں نے حکیم ناصر خسرو، رومی، قرۃ العین طاہرہ، غنی کاشمیری، اور غالب کے اشعار تضمین کرنے کے ساتھ ساتھ بعض مقامات پر صراحت کے لیے اپنی پوری پوری غزلیں نقل کر دی ہیں۔ "جاوید نامہ" میں ان شعرا کے کلام کی تضمینیں "تمہید آسمانی"، "نغمہ ملائک"، "تمہید زمینی"، "توبہ آوردن زن رقاصۂ عشوہ فروش"، "نوحہ روح ابوجہل در حرم کعبہ"، "اشتراکیت و ملوکیت"، "پیغام بابا افغانی بالمت روسیہ"، "نغمہ بعل"، "نوائے حلاج"، "نوائے غالب"، "نوائے طاہرہ زندہ رود مشکلات"، "خود را پیش او واح بزرگ میگوید"، "نمودار شدن خواجۂ اہل فراق"، "ابلیس"، "زیارت امیر کبیر حضرت سید علی ہمدانی و ملا طاہر غنی کشمیری"، "نمودار شدن روح ناصر خسرو علوی و غزلے مستانہ سرائیدہ غائب می شود"، "افتادن تجلی جلال اور خطاب بہ جاوید" (سخنی بہ نژاد نو) کے زیر عنوان ملتی ہیں۔ ان تضمینات کا مطالعہ کریں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس مجموعے میں اتنے اہم مسائل کی طرف توجہ دلانا مقصود تھا کہ انداز بیان کا ثقیل ہو جانا فطری بات تھی لیکن اقبال نے گاہے گاہے خود اپنے کلام کے ساتھ ساتھ پیشرو شعرا کی شعری اقالیم سے اشعار و مصاریع تضمین کر کے معنوی دلکشی بڑھا دی ہے۔ یوں یہ تضمینیں شعریت، ڈرامائیت، اور مکالماتی حسن میں اضافے کا سبب بنی ہیں۔ بغور دیکھا جائے تو یہاں تضمین کی نادر صورت "تضمین مکالمہ پیکر" تخصیص کے ساتھ ملتی ہے (تضمینات اقبال، ص ۱۸۲۔۲۰۱) "پس چہ باید کرد ای اقوام شرق" مع مسافر، میں دینی، ملی اور سیاسی نظریات کی ترسیل کرتے ہوئے علامہ نے عطار، رومی، سعدی اور حافظ کے علاوہ خود اپنے اشعار بھی تضمین کیے ہیں۔ اس مجموعے میں اقبال کی یہ تضمینات ان کی پہلی مثنوی "پس چہ باید کرد" میں "تمہید"، "فقر"، "در اسرار شریعت"، "حرفے چند با امت عربیہ" اور "در حضور رسالت مآب ﷺ" اور دوسری مثنوی "مسافر" میں "خطاب بہ اقوام سرحد بر مزار شہنشاہ بابر خلد آشیانی"، "مناجات مرد شوریدہ در ویرانہ غزنی" اور "خطاب بہ پادشاہ اسلام اعلیٰ حضرت ظاہر شاہ ایدہ اللہ بنصرہ" کے زیر عنوان ترسیل معنی میں معاون نظر آتی ہیں۔ ارمغان حجاز کے پانچوں حصوں، حضور حق، حضور رسالت ﷺ، حضور ملت، حضور عالم انسانی، اور بہ یاران طریق کی دو بیتیوں میں فن تضمین سے استفادے کا رجحان ملتا ہے۔ عالم تخیل میں انجام پانے والے سفر حجاز کے متعلق لکھی گئی ان دو بیتیوں میں علامہ نے منوچہری، عراقی، سعدی، نظامی، امیر خسرو، لطف اللہ بیگ آذر اور عمرو بن عدی کے کلام کو اپنی بے مثل فکر کے ابلاغ میں معاون ٹھہرایا ہے اور دو بیتی کی صنف میں فن تضمین پر اپنی قادر الکلامی کا اظہار کیا ہے۔ کلام اقبال سے تضمین کی متذکرہ صورتوں کے حوالے سے چند تضمینات اصل اشعار کے ساتھ ملاحظہ ہوں جن سے علامہ کے انداز تضمین کی تفہیم بھی ہوتی ہے اور تضمین شدہ اشعار و مصاریع بھی نئے جداگانہ ابعاد و معانی کے ساتھ سامنے آتے ہیں:

اقبال:

محفل رامش گری برہم زدم
زخمہ بر تار رگ عالم زدم

غالب:

زخمہ بر تار رگ جاں می زنم
کس چہ داند تا چہ دستاں می زنم

(تضمین مصرع یا تابید، ایداع و رفو)

امت او مثل او نور حق است
ہستی ما از وجودش مشتق است
"نور حق را کس نجوید زاد و بود
خلعت حق را چہ حاجت تار و پود" (رومی)

(تضمین شعر یا استعانہ و استعانت)

اقبال:

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارا

''غنی روز سیاہ پیر کنعاں را تماشا کن
کہ نور دیدہ اش روشن کند چشم زلیخا را''

غنی:

غنی روز سیاہ پیر کنعاں را تماشا کن
کہ روشن کرد نور دیدہ اش چشم زلیخا را
(تضمین بہ تصرف)

اقبال:

میکدے میں ایک دن اک رند زیرک نے کہا
ہے ہمارے شہر کا والی گدائے بے حیا!
مانگنے والا گدا ہے، صدقہ مانگے یا خراج
کوئی مانے یا نہ مانے، میر و سلطاں سب گدا

انوری:

آن شنید ستی؟ کہ روزی زیرکی با ابلہی
گفت کین والی شہر ما گدای بی حیاست
چون گدایی چیز دیگر نیست جز خواہندگی
ہر کہ خواہد، گر سلیمانست و گر قارون گداست
(تضمین مترجم یا تضمین خیال)

اقبال: (سوال)

ہے نگاہ خاوراں مسحور غرب
حور جنت سے ہے خوشتر حور غرب

رومی: (جواب)

ظاہر نقرہ گر اسپید است و نو
دست و جامہ ہم سیہ گردد ازو
(تضمین مکالمہ پیکر)

اقبال:

عشق ناپید و خرد می گزدش صورت مار
عقل کو تابع فرمان نظر کر نہ سکا

عشق ناپید و خرد می گزدش صورت مار
گرچہ در کاسۂ زر لعل روانے دارد
(تضمین بر شعر خود)

کلام اقبال (اردو، فارسی) یہ تمام تضمینات اس امر پر شاہد ہیں کہ اقبال کو اس صنعت شعری کے امکانات کا مکمل ادراک تھا اور انھوں نے متنوع اسالیب سخن اور شعری ہیئتوں میں تضمین کے نمونے فراہم کیے ہیں۔ فن تضمین اپنی تمام تر رعنائیوں کے ساتھ ان کے کلام میں نظر آتا ہے اور ان کا مقصد محض مشاقی سخن نہیں بلکہ معنی کی وضاحت و صراحت ہے۔ اقبال نے تضمین کے سلسلے میں تقریباً فارسی کے تمام اسالیب کے شعرا کے شعر تضمین کیے مگر ان کا کمال خاص یہی ہے کہ وہ کسی سبک میں جذب نہیں ہوئے بلکہ ہر جگہ ''سبک اقبال'' منفرد اور برتر دکھائی دیتا ہے۔

کتابیات

اقبال کا فن: گوپی چند نارنگ (مرتب) دہلی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۳ء☆المعجم الوسیط: مجمع اللغتہ العربیہ، قاہرہ، طبع دوم، ۱۳۹۲ھ، ج۔۱☆المعجم فی معاییر اشعار العجم: سیروس شیما (مرتب) انتشارات فردوس، تہران، چاپخانہ رامین، طبع اول، ۱۳۷۴ھ۔☆المنجد (عربی۔عربی) المطبعۃ الکاثولیکیۃ، بیروت، ۱۹۵۶ء☆بحر الفصاحت: نجم الغنی (مولف) لکھنو، کیسری داس سیٹھ، سپرنٹنڈنٹ منشی نولکشور، ۱۹۲۶ء۔☆بدیع وقافیہ: محمد خزائلی و حسن سادات ناصری (مولفین) ایران: موسسہ مطبوعاتی امیر کبیر، س۔ن۔☆تضمینات اقبال: بصیرہ عنبرین، لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۰۲ء☆حدائق البلاغۃ: شمس الدین فقیر (مترجم) کانپور، مطبع نامی منشی نولکشور، نومبر ۱۸۸۷ء☆حدائق السحر فی دقائق الشعر: رشید الدین وطواط محمد عمری کاتب بلخی (مولف) تہران: کتاب خانہ سنائی و طہوری ۱۳۶۲ھ۔☆صحیفہ: تضمین کے روپ (مضمون) ناظر حسن زیدی، لاہور: جنوری ۱۹۶۵ء، شمارہ ۳۰۔☆غیاث اللغات: غیاث الدین رامپوری، (مولف) تہران، موسسۂ، انتشارات امیر کبیر، ۱۹۸۴ء☆فرہنگ آنند راج: محمد پادشاہ (مولف) تہران،

کتابفروشی خیام،س،ن،ج ۲۔☆ فرہنگ علمی : کتاب خانہ محمد حسن علی،۱۳۴۳ھ☆ البلاغت ،عبدالواسع جعفری (مرتب) الہ آباد،مطبع انوار احمد س۔ن۔☆لغت نامہ دھخدا: علی اکبر دھخدا (مولف) زیر نظر دکتر محمد معین، شمارہ مسلسل ۱۰۲، شمارہ حرف (ت)۔ج ۱۵ ☆ E.W.Lane.Islamic book Centre, Lahore:1978, Vol:5 ☆مفتاح البلاغت:لاہور: کارپردازان کارخانہ پیسہ اخبار،۱۹۲۱ء۔

بصیرہ عنبرین

تعلیم

تصور توحید محض خدا کو ایک ماننے پر منحصر نہیں بلکہ علامہ اس کی تجرید کرتے ہوئے اسے زندگی کے مختلف پہلوؤں میں پھیلاتے ہیں۔ انسانی ذہن کے حوالے سے یہ ایک وژن (Vision) ہے اور وحدت فکر پر منتج ہوتا ہے۔ (The Reconstruction of Religious Thought,117) سماجی حوالے سے ملت کی وحدت، تمدنی وحدت، دین اور دنیا کی وحدت، علم اور عمل کی وحدت اور زندگی کے دوسرے دوائر میں یکجہتی کی جستجو کا نام ہے۔ تعلیمی میدان میں یہ شخصیت کی وحدت، وحدت فکر کی جملہ اشکال یا اقبال کی زبان میں خودی کی نشوونما پر منحصر ہے۔ یہ سارا عمل تضاد کا مقابلہ کر کے وحدت کی تلاش کا عمل ہے۔

تعلیم میں وحدت کا تصور یہ ہے کہ تعلیم سے دوئی کو خارج کیا جائے۔ نصاب میں وحدت کی بحالی، نصاب کو اکائی میں تبدیل کرنے کا عمل بھی ہے اور فرد کی نشوونما میں فرد کی خودی اور اجتماعی خودی کے درمیان وحدت کی تلاش بھی۔ یہ وحدت آزادی کی حدود کے تعین پر منحصر ہے۔ حریت فکر و عمل کی طرف پیش قدمی، آزادی اور مادر پدر آزادی کے درمیان فرق، اور تقلید اور آزادی میں توازن قائم کرنے کی جستجو کے بغیر نظام تعلیم گمراہی کا سبب ہے۔ اس اعتبار سے اسلام کا نظام اخلاق ایک زندہ حقیقت بن کر سامنے آتا ہے۔

شخصی آزادی، معاشرے کا عمل دخل، انسان اور خدا کا رشتہ، رسالت کا تصور، بندے کا خدا سے رشتہ، بندے کا بندے سے رشتہ اور معاشرتی ارتکاز، وہ پیمانہ ہے جس میں فرد کی روحانی نشوونما کے ساتھ ساتھ اس کی اخلاقی تربیت بھی معاشرے ہی کے فرائض میں شامل ہے۔ یہ طریق کار دین کے ساتھ دنیا کی بحالی اور زندگی میں اعلیٰ مقاصد کے لیے لگن پیدا کرنے کا عمل ہے۔ اس لحاظ سے یہ ایک سماجی عمل بھی ہے۔

تعلیم کا نصب العین ایک ایسے مرد حر، مرد مومن اور انسان کامل کی تلاش ہے جو معاشرے میں حقائق حیات کی روشنی میں اسلام کی تعبیر نو کا اہل ہو۔ تعلیم کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ معاشرہ ایسے فرد کو جنم دے۔ لازم ہے کہ سماج، تعلیم و تربیت کا ایک ایسا نظام وضع کرے جس میں فرد، وحدت فکر سے ہم کنار ہو کر معاشرتی ضرورت کو پورا کر سکے اور ماضی کو رد کیے بغیر، حال کا رشتہ آئندہ کے امکانات کے ساتھ جوڑ سکے۔

(۲)

اقبال کا تصور تعلیم پانچ بنیادی نتائج پر مشتمل ہے:

۱۔ علم کے ساتھ عمل اور تعلیم کے ساتھ تربیت ضروری ہے۔ تعلیم کوئی معنی نہیں رکھتی جب تک تربیت اس کا لازمی حصہ نہ ہو۔ تربیت انسان کو معاشرے کا حصہ ہونے کا شعور عطا کرتی ہے اور اسے کردار کی پختگی دیتی ہے۔ علم اسے روشنی دیتا اور عمل اس کی اطلاقی صورت کو متعین کرتا ہے۔ علامہ علم و عمل دونوں کو تعلیمی سطح پر مربوط قرار دیتے ہیں۔ علم کے بغیر عمل ایک دو دھاری تلوار ہے۔

۲۔ علامہ اقبال کے نزدیک خودی کے تین مراحل ہیں۔ اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی۔ آخری درجہ مرد حر، مومن یا مرد قلندر کا ہے۔ یہی علامہ کا آئیڈیل انسان ہے۔ تعلیم کا مقصد تربیت کے ذریعے اس آئیڈیل کی تشکیل اور تعمیر ہے لیکن یہ فرد خلا میں سانس نہیں لیتا بلکہ معاشرے کا حصہ بھی ہے۔

۳۔ فرد معاشرے کا حصہ ہونے کی حیثیت سے دوگونہ اہمیت رکھتا ہے۔ وہ معاشرے کو متاثر کرتا ہے اور معاشرہ بھی اس پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اچھا معاشرہ اچھے افراد پیدا کرے گا۔ علامہ اقبال اشترا کی تصور تاریخ کے قائل نہیں جس میں افراد اپنے آس پاس کی قوتوں کا کھلونا ہیں۔ ان کی رائے میں پختہ کردار کا انسان معاشرے کی شکل و صورت بدل بھی سکتا ہے۔ ہیگل نوف والے تصور تاریخ کو علامہ اقبال نے قبول نہیں کیا بلکہ وہ تو فکری طور پر اس حد تک آگے نکل جاتے ہیں کہ ان کی رائے میں ہر دور

ایک نہ ایک مرد مومن سے رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ یہ مرد مومن ہر معاشرے میں انقلابی تبدیلیاں لاتا ہے۔ مرد مومن کی تشکیل اقبال کے تصور تعلیم کا منتہائے مقصود ہے۔

مرد مومن کی تلاش میں مختلف ادوار میں مختلف عظیم شخصیتیں علامہ کے لیے پرکشش رہیں۔ ماضی کی اسلامی نشأۃ ثانیہ کے لیے برسر پیکار شخصیتیں اقبال کے لیے عجیب طرح کے جذباتی لگاؤ کا باعث بنی ہیں۔ اورنگ زیب عالم گیر، ٹیپو سلطان ایسی شخصیتیں ہیں جن سے اقبال متاثر رہے ہیں۔ عصر حاضر میں ان کی مثالی شخصیات میں جمال الدین افغانی اور قائداعظم محمد علی جناح سرفہرست ہیں۔ کیونکہ ان کا تعلق مسلم نشأۃ ثانیہ کے سیاسی عمل سے تھا جبکہ ماضی میں متعدد علمی شخصیات سے تھا۔

۴۔ فکری یک جہتی یا وحدت فکر کے عمل کو انسانی زندگی کے دوسرے پہلوؤں پر حاوی کرنا ضروری ہے۔ توحید کے تصور کو سماجی زندگی میں متشکل کرنے کی یہی صورت ہے۔ اس اعتبار سے فرد میں فکری یک جہتی اسی وقت ممکن ہے جب جوش عمل رگوں میں سرایت کر گیا ہو۔ فکری یک جہتی جب تک متضاد قوتوں کو ایک لڑی میں نہ پروئے، حصول مقصد ممکن نہیں۔ اقبال کا آئیڈیل انسان جلال اور جمال کے درمیان ربط کا متقاضی ہے۔ وہ دین اور دنیا کے درمیان ربط پیدا کرتا ہے اور دنیا کو دین کے تابع رکھتا ہے۔ وہ اس کائنات میں خدا کا خلیفہ ہے اور اس لحاظ سے خیر کو شر پر حاوی رکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک معاشرتی زندگی میں یہ توازن، فکری وحدت کا پیش خیمہ ہے۔ مرد مومن اسی طرح کی صفات سے تشکیل پا کر اپنے نصب العین کی طرف سرگرم سفر ہے۔

یہ عمل خلا میں تکمیل نہیں پاتا۔ انسان اس دنیا کا باشندہ بھی ہے۔ اس کے اردگرد مادی زندگی کی وسعتیں بھی ہیں۔ وہ سماجی، اقتصادی اور تہذیبی قوتوں سے متعلق ہے۔ اس لحاظ سے وہ مسلسل جدوجہد میں مصروف ہے۔ انسان مادیت اور روحانیت کے درمیان ایک سے زیادہ رشتے دریافت کرتا ہے۔ سماجی، اقتصادی اور تہذیبی قوتیں ایک حقیقت ہیں۔ انسان حقائق سے دوچار ہے۔ ان حقائق کو تسخیر کائنات میں استعمال کرنا ضروری ہے۔

۵۔ فرد کی تربیت سماجی عوامل کی دخل اندازی کے حوالے سے ہمیں پانچویں نکتے تک لے آتی ہے۔ فرد کی تربیت میں معاشرے کا کیا دخل ہے؟ فرد کس طرح معاشرے کو اعلیٰ اقدار کے لیے استعمال کر سکتا ہے؟ یہ وہ سوال ہیں جو اقبال کو مسلسل سوچنے پر مجبور کرتے ہیں۔ اسی کے گرد ان کا سارا فلسفیانہ نظام تشکیل پاتا ہے۔ وہ زندگی کو ترک کر کے گوشہ نشینی کے قائل نہیں بلکہ وہ نظام تعلیم جہاں ترک دنیا پر زور ہو، علامہ کے نزدیک زہر قاتل ہے۔ وہ تو اپنے تعلیمی نظام میں اس عنصر کے سب سے زیادہ خلاف ہیں، اسی لیے روایتی تصوف کو انہوں نے رد کر دیا کہ اس میں ترک دنیا پر زور تھا۔ علامہ کے نزدیک معاشرے کا مقصد اعلیٰ اقدار کا تحفظ، اسلامی معاشرے کی تشکیل اور اس کی مدد سے وسیع تر انسانی معاشرے کی دریافت ہے۔ انہوں نے نکلسن کے نام اپنے خط میں اس اعتراض کے جواب میں ان کی شاعری عالم گیر نہیں بلکہ اسلام کے ذکر کی بنا پر محدود ہے، فرمایا

مسٹر ڈکنسن (Dickinson) نے آگے چل کر میرے فلسفے کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ اپنی حیثیت کے اعتبار سے عالمگیر ہے لیکن باعتبار اطلاق وانطباق، مخصوص ومحدود۔ ایک حیثیت سے ان کا ارشاد صحیح ہے۔ انسانیت کا نصب العین شعر اور فلسفے میں عالمگیر حیثیت سے پیش کیا گیا ہے لیکن اگر اسے مؤثر نصب العین بنانا اور عملی زندگی میں بروئے کار لانا چاہیں تو آپ شاعروں اور فلسفیوں کو اپنا مخاطب اولین نہیں ٹھہرائیں گے اور ایک ایسی مخصوص سوسائٹی تک اپنا دائرہ مخاطبت محدود کر دیں گے جو ایک مستقل عقیدہ اور معین راہ عمل رکھتی ہو لیکن اپنے عملی نمونے اور ترغیب وتبلیغ سے ہمیشہ اپنا دائرہ وسیع کرتی چلی جائے۔ میرے نزدیک اس قسم کی سوسائٹی اسلام ہے"۔ (اقبال نامہ، ج ا، ص ۴۶۷۔۴۶۸)

علامہ کی رائے میں اسلام ہی وہ مذہب ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ایک مکمل ضابطہ حیات ہے۔ چنانچہ آل احمد سرور کے نام ۱۲ مارچ ۱۹۳۷ء کو تحریر فرماتے ہیں: "میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانہ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔ (اقبال نامہ، ج ۲، ص ۳۱۴)

علامہ کے ہاں نظام تعلیم میں اسلام کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ مسلم سوسائٹی کا جو نقشہ علامہ اقبال نے پیش کیا، اس کا پورا خاکہ اسلام

ہی کی تعلیمات پر مبنی ہے۔ وہ مذہبی تعلیم کی اہمیت کو فراموش نہیں کرتے بلکہ اسے نظامِ تعلیم میں ایک مرکزی حیثیت دینا چاہتے ہیں۔ ۷ جنوری ۱۹۲۹ء کو علامہ نے ''سوراجیہ'' کے نمائندہ خصوصی سے ملاقات کے دوران میں فرمایا: ''میں اس امر کی ضرورت بڑی شدت سے محسوس کر رہا ہوں کہ ہماری درس گاہوں میں مذہبی تعلیم بھی ہونی چاہیے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ میں بحیثیت ایک ہندوستانی کے مذہب کو سوراج پر مقدم خیال کرتا ہوں۔ ذاتی طور پر مجھے ایسے سوراج سے کوئی واسطہ نہ ہوگا جو مذہب سے بے نیاز ہو۔ یورپ میں تعلیم کا خالصتاً دنیوی طریق بڑے تباہی آمیز نتائج پیدا کرنے کا موجب ہوا ہے۔ میں نہیں چاہتا کہ میرا ملک بھی ان تلخ تجربات سے دوچار ہو۔ یہ امر صاف ظاہر ہے کہ باشندگان ایشیا یورپ کے خالص مادی رویے کو بھی فراموش نہیں کر سکتے۔ ہمارے سامنے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ روحانی اور مادی امور کو کس طرح ایک جگہ جمع کیا جائے۔ (گفتار اقبال، ص ۲۲۴، حاشیہ)

ان کے ذہن میں ایک ایسے معاشرے کا تصور ہے جس میں انسانیت کا احترام بنیادی قدر ہوگی اور نوع انسانی کی فلاح و بہبود اس کا مطمح نظر ہوگا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''جب تک تمام دنیا کی علمی قوتیں اپنی توجہ کو احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں، یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی رہے گی۔ کیا ہم نے نہیں دیکھا کہ ہسپانیہ کے باشندے ایک نسل، ایک زبان، ایک مذہب اور ایک قوم رکھنے کے باوجود محض اقتصادی مسائل کے اختلاف پر ایک دوسرے کا گلا کاٹ رہے ہیں اور اپنے ہاتھوں اپنے تمدن کا نام و نشان مٹا رہے ہیں۔ اس ایک واقعے سے صاف ظاہر ہے کہ قومی وحدت بھی ہرگز قائم و دائم نہیں۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے، جو رنگ و نسل و زبان سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے حصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا، اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندہ معنی نہ ہوں گے'' (حرف اقبال، ۲۴۷)۔

(۳)

علامہ کے بنیادی تصورات تک رسائی کے لیے دو اقتباس اہم ہیں: ایک قدیم اور جدید کے حوالے سے، اور دوسرا دین اسلام اور عام انسانی زندگی کے درمیان رابطہ کے حوالے سے، فرماتے ہیں:

''میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں ''قدیم'' ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ ''جدید'' بلکہ میرا ذاتی میلان قدیم کی طرف ہے۔ مگر دیکھتا ہوں کہ اسلامی ممالک میں عوام اور تعلیم یافتہ لوگ، دونوں طبقے علوم اسلامیہ سے بے خبر ہیں۔ اس بے خبری سے آپ کی اصطلاح میں یورپ کے ''معنوی استیلا'' کا اندیشہ ہے، جس کا سد باب ضروری ہے (اقبال نامہ، ج ۱، ص ۱۴۸)

غلام قوم مادیت کو روحانیت پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے اور جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو وہ ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوت نفس اور روح کا ترفع ہو۔ دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے، نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے۔ ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی، قانون الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں۔ دوسری صورت میں قانون الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے'' (اقبال نامہ، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲)

آخر میں دو مزید اقتباس علامہ کی فکر کی جہت کو متعین کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ ۳ مارچ ۱۹۲۷ء کو سائنس اور مذہب کے حوالے سے فرمایا:

''مذہب، فلسفہ، طبیعیات اور دیگر علوم و فنون سب کے سب مختلف راستے ہیں جو ایک ہی منزل مقصود پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ مذہب اور سائنس کے تصادم کا خیال اسلامی نہیں کیونکہ سائنس یعنی علوم جدیدہ اور فنون حاضرہ کے باب کھولنے والے تو مسلمان ہی ہیں اور اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور قیاسات

پر رکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی۔ اور یہی بات علوم جدیدہ کی پیدائش کا موجب ہوئی۔ مسلمانوں میں فرقہ معتزلہ اور دیگر فرقوں کے درمیان جو تنازعہ پیدا ہوا تھا، وہ اس قسم کا نہ تھا جو یورپ کے روشن دماغ علما اور تاریک خیال پادریوں کے درمیان پیدا ہوا، بلکہ وہ تو ایک علمی بحث تھی جس کا موضوع محض یہ تھا کہ آیا ہمیں الہامی کلام ربانی کو عقل انسانی کے معیار پر پرکھنے کا حق حاصل ہے یا نہیں'' (گفتار اقبال، ص ۲۳)

اپریل ۱۹۲۷ء میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس کے موقع پر علامہ نے ''اسلامی کلچر کی روح'' کے موضوع پر جو کچھ فرمایا، وہ جدید طرز فکر کے سلسلے میں بہت اہم ہے۔ فرماتے ہیں:

اشیاء کی حقیقت انسان سے پوشیدہ ہے۔ ہر انسان کے دل میں ایک ہوس ہے۔ ہر شخص کی یہ خواہش ہے کہ اسے نظام عالم کی حقیقت معلوم ہو جائے۔ یہود کا سوال ''لَن نُّؤمِنَ حَتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَہرَۃً'' (۲:۵۵) (ہم خدا پر اس وقت تک ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ اسے عیاناً نہ دیکھ لیں) اسی ہوس کا نتیجہ تھا۔ خود موسیٰ کلیم اللہ نے بھی، رَبِّ أَرِنِی أَنظُرْ إِلَیکَ کی درخواست کی تھی (۷:۱۴۳) غرض مشاہدے کی ہوس عالمگیر ہے۔ میں نے اس خیال کو دو ایک اشعار میں سمجھایا ہے:

خرد گفت او بچشم اندر نگنجد
نگاہ شوق در امید و بیم است
نمی گردد کہن افسانہ طور
کہ در ہر دل تمنائے کلیم است

موسیٰ علیہ السلام کی کہانی پرانی نہیں، آج بھی ہر شخص رب ارنی کہہ رہا ہے۔ حقیقت کا مشاہدہ دو طرح سے ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ نے فرمایا:
وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمعَ وَ الاَبصَارَ وَ الاَفئِدَۃَ لَعَلَّکُم تَشکُرُون (۱۶۔۷۸)

اس آیت میں حصول علم کے ذریعوں کی طرف اشارہ ہے۔ ایک ذریعہ تو سمع و بصر ہے اور دوسرا ذریعہ انسان کا قلب ہے، یعنی یہ نہ ہو کہ سمع و بصر کو چھوڑ کر کلی طور پر قلب کی طرف متوجہ ہو جاؤ اور ایسا بھی نہ ہو کہ قلب سے غافل ہو کر یورپ والوں کی طرح بالکل سمع و بصر کے ہو رہو۔ مسلمانوں نے اپنی توجہات قلب پر مرتکز کر دیں اور سمع و بصر سے پورا کام نہ لیا بلکہ ساری ایشیائی تہذیب کا خاصہ یہی ہے۔

اقبال کا تصور تعلیم۔عصری صورت حال

تعلیم کے اطلاقی پہلوؤں سے چند اہم سوال ہمارے سامنے آتے ہیں

☆۔ نصابات کس طرح ترتیب دیے جائیں
☆۔ مغربی علوم اکثر ترقی کے نشانات ہیں تو انہیں قبول کرنا کس حد تک ضروری ہے یعنی مغربی علوم سے استفادے کا عمل کیا ہونا چاہیے۔
☆۔ نصاب کا متن کس مواد پر مشتمل ہونا چاہیے۔
☆۔ سائنسی ترقی اور مذہب ایک دوسرے کے خلاف جاتے ہیں یا ایک دوسرے کے مددگار ہیں؟
☆۔ سائنسی علوم اور دیگر جدید علوم کی معاشرے میں کیا اہمیت ہے۔
☆۔ مرد اور عورت کی تعلیم میں کیا فرق ہے اور آزادی نسواں وغیرہ کے مسائل کیا ہیں۔
☆۔ ذریعہ تعلیم کون سی زبان ہونی چاہیے۔ ان سوالات کو یک جا کر کے چار اہم امور پر گفتگو محصور ہو سکتی ہے۔

* نصاب سازی کا طریق کار اور متعلقہ مسائل
* تعلیم نسواں اور دیگر امور
* قدیم و جدید علوم، عقل و عشق اور سائنس و مذہب
* ذریعہ تعیلم کا مسئلہ

ان سوالوں کا جواب دینے سے پہلے تمہیداً دو باتوں کا ذکر ضروری ہے۔ اول یہ کہ علامہ اقبال سماجی زندگی کو اہمیت دیتے تھے اور روحانی اقدار کو اس لیے استعمال بھی کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے انہوں نے سماجی علوم کو بنیادی اہمیت دی ہے۔ خصوصاً تاریخ کو ایک ایسا مضمون قرار دیا جو حال اور مستقبل سے مربوط اور زندگی کی سمت متعین کرنے میں کارگر ہے۔ ان کی نظر میں مسلمانوں کے لیے تاریخ کا مطالعہ ملی شناخت کا ناگزیر حصہ ہے۔ اسی حوالے سے انہوں نے جملہ مضامین کی درجہ بندی کی ہے۔

قرون وسطیٰ میں تعلیم ریاست کی ذمہ داری نہ تھی بلکہ مسجدیں مرکزی اہمیت رکھتی تھیں اور جملہ علوم وفنون کی نشو و نما دینی علوم کے توسط سے ہوتی تھی۔ مطالعہ قرآن کو مرکزی اہمیت حاصل تھی۔ علوم حدیث اور دوسرے جملہ علوم اسی بنیادی کتاب کے گرد اپنا مقام متعین کرتے تھے۔

افراد اداروں سے زیادہ اہم تھے۔ یہ نظام برطانوی دور کے مقابلے میں زیادہ آزاد اور حکومتی اثرات سے پاک تھا۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ برصغیر پاک و ہند میں سرسید کی تحریک سے تعلیمی نظام میں بنیادی تبدیلی آئی۔ معاشرتی زندگی نئے دور میں داخل ہوگئی۔ پرانا جاگیردارانہ طبقہ زوال پذیر ہو کر مرکزی اہمیت کھو بیٹھا۔ اس کی جگہ ایک نئے ابھرنے والے متوسط طبقے نے لینی شروع کر دی۔ آئندہ سو سال تک یہی متوسط طبقہ جدید تعلیم کا نقیب رہا۔

پرانا نظام تعلیم مسجدوں اور دینی اداروں میں سمٹ کر رہ گیا۔ اب مسلمانوں کی معاشرتی زندگی دو دائروں میں بٹ گئی۔ ایک دائرہ جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کا تھا جو مغرب کے ترقی یافتہ مغربی علوم سے استفادہ کرتے ہوئے سماجی زندگی میں سرگرم کار تھے۔ دوسرا طبقہ دینی عالموں کا تھا جو پرانے نصابات پڑھاتے تھے اور مغربی علوم سے ناآشنا تھے۔ اس طبقے کی آواز عوام میں جاری و ساری رہی۔ عملاً مسلمان انہی دو طبقوں میں تقسیم ہو کر رہ گئے۔ یہ الگ الگ دنیاؤں کے باشندے تھے اور ایک دوسرے سے بالکل ناواقف۔ نئے علوم اور نئی سائنسی ترقیات کے زیر سایہ متوسط طبقے نے مسلمانوں کی عمومی رہنمائی کا فریضہ اپنے ہاتھ میں لے لیا اور مسلم معاشرے میں بنیادی تبدیلیوں کے ذریعے اسے فعال بنایا۔

علامہ اقبال خود ابتدائی چند برس قدیم طرز کے مدرسوں میں پڑھتے رہے۔ پھر انگریزی تعلیم کی طرف آ گئے۔ انہیں دونوں نظاموں کی خامیوں اور خوبیوں کا ذاتی تجربہ تھا۔ تاہم ان کی سوچ میں مغرب سے آنے والے علوم کا حصہ زیادہ تھا۔ انہوں نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ دونوں دائروں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے۔ مغربی نوجوانوں کو مذہبی اور دینی تعلیم سے آشنا کیا جائے اور علماء کے طبقے کو جدید علوم سے آگاہ کر کے فعال بنایا جائے۔

عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ علامہ اقبال، علمائے دین کے خلاف تھے۔ یہ صحیح نہیں۔ انہوں نے علمائے دین کا ہمیشہ احترام کیا اور ان کی اہمیت کو ہمیشہ تسلیم کیا۔ محفل میلاد النبی والے مقالے میں یہ کہا کہ تعلیم سے زیادہ اس قوم کو تربیت کی ضرورت ہے اور ملی اعتبار سے یہ تربیت علماء کے ہاتھ میں ہے۔ اکبری الحاد کے خلاف جو آواز برصغیر میں اٹھائی گئی اور مغلیہ عہد میں اسلام عام مسلمانوں میں برقرار اور بحال رہا تو یہ کارنامہ بھی علماء ہی نے ادا کیا تھا۔ سیرت رسول اللہ ﷺ اور علم حدیث کے ذریعے یہ عظیم کارنامہ انجام دیا گیا۔

یہ ہماری بدنصیبی ہے کہ اسی طبقے میں علمائے سوء بھی شامل ہو گئے ہیں جنہیں علامہ نے ''ملا'' کہا ہے اور ان کی بھرپور مخالفت کی ہے۔ مغربی تعلیم یافتہ نوجوانوں میں الحاد کی جو لہر چل رہی تھی، علامہ اس کے بھی سب سے بڑے مخالف تھے۔ انہوں نے ''ملا'' اور ''مسٹر'' دونوں کو رد کیا۔ ان کا آئیڈیل مسلمان تو وہ ہے جو مغربی علوم سے استفادہ کرتا ہے اور دین کی رسی بھی مضبوطی سے پکڑتا ہے۔ اقبال ایک طرف تو دینی مدرسوں کو جدید علوم سے آراستہ کرنا چاہتے ہیں اور حکومت کے تسلط سے آزاد تعلیم کے حامی ہیں اور دوسری طرف متوازی سرکاری تعلیمی نظام کو بھی مذہبی تعلیم سے آشنا کر کے مسلمان کرنا چاہتے ہیں۔

دین کی تعلیم سرکاری مدارس میں ممکن نہ تھی لیکن ملحقہ کالجوں اور مدارس میں (جو انجمنیں اور ادارے چلا رہے تھے) دینی تعلیم کو شامل کرنے کی مہم علامہ اقبال نے شروع کی۔ انجمن حمایت اسلام کی قائم درس گاہوں میں یہ کوشش کی گئی۔ حتی کہ ۱۹۱۸ء میں ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں ہندوستان میں ایک الگ مذہبی یونیورسٹی کا تصور بھی دیا۔ فرماتے ہیں:

''ایک قلیل البضاعت مسلمان جو سینے میں ایک درد بھرا اسلامی دل رکھتا ہو، میری رائے میں قوم کے لیے بمقابلہ اس بیشتر تنخواہ پانے والے آزاد خیال گریجویٹ کے، زیادہ سرمایۂ نازش ہے، جس کی نظروں میں اسلام اصول زندگی نہیں بلکہ محض ایک آلہ جلب منفعت ہے، جس کے ذریعے سے بڑے بڑے سرکاری عہدے زیادہ تعداد میں حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ میری ان باتوں سے یہ خیال نہ کیا جائے کہ میں مغربی تہذیب کا مخالف ہوں۔ اسلامی تاریخ کے ہر مبصر کو لامحالہ اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہمارے عقلی اور ادراکی گہوارے کو جھلانے کی خدمت مغرب ہی نے انجام دی ہے۔ فلسفیانہ تخیل کی سرزمین میں ہم شاید ابھی تک بجائے عربی اور ایرانی ہونے کے، زیادہ تر یونانی نظر آ رہے ہیں۔ بایں ہمہ اس سے کسی کو انکار نہ ہوگا کہ خود ہماری خالص اسلامی تہذیب اپنی مثال آپ ہے اور تعلیم کا کوئی جدید اسلامی نظام متعلمین کی قومیت پر حرف لائے بغیر اس کو نظر انداز نہیں کرسکتا۔ اسلامی یونیورسٹی کے خیال کا ہمارے دل میں پیدا ہونا حقیقت میں ہماری قومی ہستی کے حق میں ایک مبارک علامت ہے۔ جب ہم اپنی قوم کی نوعیت پر نظر ڈالتے ہیں تو

اس قسم کے دارالعلم کی ضرورت میں شک وشبہے کی مطلق گنجائش نہیں رہتی، بشرطیکہ یہ دارالعلم ٹھیٹھ اسلامی اصول پر چلایا جائے۔ کوئی قوم اس رشتے کو یک بیک نہیں توڑ سکتی جو اسے اس کے ایام گذشتہ سے جوڑے ہوئے ہے اور مسلمانوں کے لیے تو اس تعلق کو چھوڑ دینا اور بھی محال ہے، جن کی مجموعی روایات ان کی قومیت کی جان ہیں۔ مسلمانوں کو بے شک علوم جدیدہ کی تیز رفتار کے قدم بہ قدم چلنا چاہیے، لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی تہذیب کا رنگ خالص ہو اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتا جب تک کہ ایک ایسی یونیورسٹی موجود نہ ہو جسے ہم اپنی قومی تعلیم کا مرکز قرار دے سکیں۔ ہم کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ہماری قوم کے نوجوانوں کی تعلیمی اٹھان اسلامی نہیں ہے تو ہم اپنی قومیت کے پودے کو آب حیات سے نہیں سینچ رہے ہیں اور اپنی جماعت میں پکے مسلمان کا اضافہ نہیں کر رہے ہیں، بلکہ ایسا نیا گروہ پیدا کر رہے ہیں جو بوجہ کسی اکتنازی یا اتحادی مرکز کے نہ ہونے کے، اپنی شخصیت کو کسی دن کھو بیٹھے گا اور گردوپیش کی ان قوموں میں سے کسی ایک قوم میں ضم ہو جائے گا جس میں اس کی بہ نسبت زیادہ قوت ہوگی۔

لیکن ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قائم ہونا ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اپنی خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ اخلاق اور مذہب کے اصول وفروع کی تلقین کے لیے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے لٹریچر اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہیے۔ الندوہ، علی گڑھ کالج، مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں، اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بند ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلم ہونا چاہیے جہاں افراد قوم، نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشوونما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ تیار کیا جا سکے جس میں زمانہ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا چاہیے۔ پس یہ امر قطعی طور پر ضروری ہے کہ ایک نیا مثالی دارالعلم قائم کیا جائے جس کی مسند نشین اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم وجدید کی آمیزش عجب دل کش انداز سے ہوئی ہو۔ اس قسم کی تصویر مثالی کھینچنا آسان کام نہیں ہے۔ اس کے لیے اعلی تخیل، زمانے کے رجحانات کا لطیف احساس اور مسلمانوں کی تاریخ اور مذہب کے مفہوم کی صحیح تعبیر لازمی ہے (مقالات اقبال، ۱۳۲-۱۳۶)

علامہ تعلیمی نظام میں دوطرفہ اصلاح کر کے اور اسے مربوط کر کے ایک جامع نظام تعلیم وضع کرنے کا شدید احساس رکھتے تھے۔ ہمارا معاشرتی دورخاپن ہی ہماری جملہ خرابیوں کا اصل سبب ہے اور علامہ اقبال اسی کو دور کرنا چاہتے تھے۔

علامہ اقبال کے تصورات کو موجودہ دور پر منطبق کرتے ہوئے ہمیں ان معاشرتی حقائق کو پیش نظر رکھنا ہوگا جو ہماری سماجی زندگی میں ظہور پذیر ہو چکے ہیں۔ سیاہ وسفید کا مالک دولت مند طبقہ مغربی تعلیم اور مغربی طرز بودوباش کا دلدادہ ہے، جس میں اخلاقی قدروں کی کوئی اہمیت نہیں۔ غریب طبقہ تعلیم سے پوری طرح بہرہ ور نہیں اور معاشرتی تضاد کا شکار ہے۔ اس لیے لازمی تعلیم کے وہ قوانین عملاً رائج نہیں ہو سکے جن کی بنا پر تعلیم ہر آدمی کا پیدائشی حق قرار پاتی ہے۔ تعلیم خواص کا حق ہو گئی ہے اور اس کے لیے خواص کے الگ ادارے بھی قائم ہیں۔ معاشرے میں بے اطمینانی بڑھ گئی ہے جس کا علاج تعلیمی سطح پر بھی مطلوب ہے۔

(۳)

علامہ اقبال جبری تعلیم کے حامی تھے۔ ۱۸ فروری ۱۹۱۲ء کو حبیبیہ ہال، لاہور میں مسٹر گوکھلے کی تجویز کی تائید میں جو جلسہ ہوا، اس کی صدارت علامہ اقبال نے فرمائی تھی۔ یہ ایک لحاظ سے لازمی تعلیم پر تیسرا جلسہ تھا۔ لازمی تعلیم کے بل کا لفظ ''لازمی'' زیر بحث تھا۔ علامہ اقبال اس لازمی تعلیم کے حامی ہیں۔ ان کی رائے میں مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آشنا کرنے کے لیے لازمی تعلیم ضروری ہے۔ اس قانون کا براہ راست اثر سرکاری طور پر چلنے والے اداروں کے علاوہ مسلمانوں کے ان اداروں پر پڑتا تھا جو انجمن حمایت اسلام اور بعض دوسری جماعتیں ملک کے طول و عرض میں چلا رہی تھیں۔ علامہ اس حق میں تھے کہ لازمی پرائمری تعلیم کو لازمی طور پر رائج کیا جائے۔ فرماتے ہیں:

''اسلام میں لازمی تعلیم موجود ہے۔ مسلمانوں کو حکم ہے کہ اپنے بچوں کو لازمی نماز پڑھائیں۔ بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اس لازمی تعلیم کے قانون کی حد میں لڑکیاں بھی آجائیں گی۔ مگر ہم چاہیں تو اس شق کو

قانون سے نکلوانے کی کوشش کرسکتے ہیں''۔ (گفتار اقبال، ص ۴)

علامہ جب پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے ممبر ہوئے، اس زمانے میں انہوں نے پنجاب میں لازمی تعلیم کو عملاً نافذ کرنے پر شدت سے اصرار کیا۔ اس کی تفصیلات علامہ کی پنجاب کونسل کی تقاریر میں موجود ہیں۔ لازمی تعلیم کے قانون کی منظوری کے بعد اسے مؤثر طور پر نافذ کرنے کی طرف توجہ نہیں دی گئی تھی۔ اس لیے علامہ نے لازمی تعلیم کا سوال شدومد سے اٹھایا تھا۔

(۴)

اب ہم نصابات کے اطلاقی پہلوؤں پر گفتگو کرتے ہیں۔ علامہ نے ابن خلدون کی طرح تعلیمی ادوار کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

* بچوں کی تعلیم و تربیت ☆ پرائمری سے میٹرک تک کا دور ☆ ثانوی اور اعلیٰ تعلیم ☆ تحقیق تعلیم کی تکمیل کے بعد علامہ خود استاد رہے۔ کالج کی سطح تک تدریس کا انہیں براہ راست تجربہ ہوا۔ وہ ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء کو اورینٹل کالج لاہور میں تدریس کے فرائض انجام دینے لگے اور درسی کتب کی تدوین بھی کرتے رہے۔ تاریخ، فلسفہ، سیاست مدن کی تعلیم ان کے فرائض میں شامل تھی۔ ان کی اس زمانے کی تصانیف میں علم الاقتصاد بھی ہے جو علامہ کا پہلا تحریری کارنامہ تھا۔ ۱۹۰۵ء تک وہ گورنمنٹ کالج لاہور کے استاد رہے اور انگریزی ادب و شاعری، فلسفہ اور تاریخ کے مضامین سے بھی متعلق رہے۔ پھر ۱۹۱۸ء میں کچھ عرصہ اسلامیہ کالج میں فلسفے کی تدریس بھی کی۔ جب وکالت شروع کی تو اس زمانے میں بھی نصاب سازی میں یونیورسٹی کے مختلف مضامین میں ان کی شرکت بدستور رہی۔ عربی، فارسی اور تاریخ یہ وہ میدان تھے جن میں علامہ اقبال کی براہ راست دلچسپیاں رہیں۔ (اقبال ایک تحقیقی مطالعہ، ۸۵، ۱۴۵، ۳۱۹تا۳۱۹)۔

بچوں کی تعلیم و تربیت کے عنوان سے رسالہ مخزن جنوری ۱۹۰۲ء میں انہوں نے ایک مضمون لکھا اور پرانے طریقہ تعلیم پر اعتراض کیا (مقالات اقبال، ۱تا۹) کہ اس میں بچوں کے قوائے عقلیہ اور واہمہ کے مدارج نمو کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ اس نظام کو سخت مضر قرار دیتے ہوئے بچوں کی تعلیم و تربیت کے لیے بعض بنیادی نکات بیان کیے ہیں۔ اس مضمون میں انہوں نے تعلیم کو تربیت سے الگ نہیں کیا اور پورا زور اس بات پر صرف کیا ہے کہ تربیت کو اولین اہمیت حاصل ہے۔ پھر طریقہ تعلیم کے علمی اصول بیان کرتے ہوئے ''آغاز عالم طفلی'' کو زیر بحث لاتے ہیں۔ بچوں کی ''اضطراری حرکت کے میلان'' کو پیش نظر رکھتے ہوئے انہوں نے قوی کی حرکات کو تعلیمی فائدے کے لیے استعمال کی ترغیب دی۔ مثلاً اینٹوں کے گھر بنانا، لڑی میں منکے پرونا، گانا وغیرہ کے ذریعے بچے کی نشوونما پر زور دیا۔ وہ ''زائد اعصابی قوت'' کو (جو رونے اور بے جا شور کرنے میں صرف ہوتی ہے) باقاعدہ تصویر یا راگ میں منتقل کرنے پر زور دیتے ہیں۔ نیز جو قوت ''ضرر رساں اشیاء کو چھونے اور چیزوں کو ادھر ادھر پھینکنے میں صرف ہوتی تھی، اسے (انہوں نے) گھر بنانے میں صرف کرنے کا مشورہ دیا ہے۔

بچے کی نفسیات کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ بچہ مسلسل توجہ نہیں کر سکتا۔ اس لیے ان کا مشورہ ہے کہ ''سبق طویل نہ ہوں، چھوٹے چھوٹے حصوں میں منقسم ہوں۔ ہر سبق میں ایک خاص مشترک بات ہو تاکہ ایک خاص مقام پر توجہ لگانے کی عادت بھی ترقی کرتی جائے۔''

بچوں کی قوت مشاہدہ کے حوالے سے انہوں نے زور دیا ہے کہ ''پانچوں حسیں تین مہینے کے بچے میں بیدار ہونے لگتی ہیں۔ سبق پڑھاتے ہوئے جس شے کا بتایا جائے، بچے کے ہاتھ میں دی جائے، مشاہدہ سے بصر کی تربیت ہوتی ہے۔ چھونے سے لمس کی اور گفتگو یا راگ سے سامعت کی۔ لمس اور بصر کے استعمال سے اشیاء کا ادراک پیدا ہوگا۔''

بچے کو صورت سے چل کر رنگ کی طرف لے جانا بھی ضروری ہے۔ شوخ رنگ بچوں کو پسند ہیں (اس لیے) رنگین تصویریں بچے کے لیے درسی کتابوں میں ضروری ہیں۔ بچے دوسروں کی نقل کرتے ہیں اس سے بھی فائدہ اٹھانے کی ضرورت ہے۔ استاد اپنی مثال بچے کے سامنے پیش کرے تاکہ اس کے ہر فعل کی نقل کرنے کی تحریک ہو۔ اس کے علاوہ بچے کی قوت واہمہ تشکیل پاتی رہے۔

اخلاقی تربیت پر بھی علامہ خاص طور پر توجہ دلاتے ہیں۔ ہمدردی کے متعلق عمدہ عمدہ کہانیاں سنانا اور یاد کروانا، حیوانوں کے متعلق سبق دیتے ہوئے اچھا سلوک کرنے کی مثال پیش کرنا۔ قوت متمیزہ کی ترقی کے لیے شے اور شکل کا الگ الگ تصور دیا جائے۔ مثلاً گیند کا دوسری پہلو دار شے سے مقابلہ کر کے اس کے باریک باریک اختلافات واضح کیے جائیں۔ بچے کے قوائے عقلیہ یعنی تصدیق اور استدلال کمزور ہوتے ہیں۔ اس سے ایسے تصورات کے علم کی توقع نہیں رکھنی

چاہیے جس کے ضمنی مدرکات کا علم ہی اس کو نہیں، مثلاً ایک برس کے بچے کو حُبِ وطن کا مجرد تصور یا خدا کی صفات کا تصور ذہن نشین نہیں ہوسکتا۔ یہ قوی وقت کے ساتھ ساتھ ترقی کرتے ہیں۔

اخلاقی محرکات سے بچہ عموماً کوئی اثر نہیں لیتا۔ اس اثر کو عملی زندگی کے دائرے میں ظاہر کرنا اعلیٰ درجے کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہے۔ اس لیے بچے میں اخلاقی تحریکوں سے متاثر ہونے کی قابلیت پیدا کرنی چاہیے۔ نفس ناطقہ قواء کا ایک مجموعہ نہیں ہے بلکہ یہ اپنی ذات میں ایک واحد غیر منقسم شے ہے۔ ہر ایک قوت کی نشوونما ہر دوسری قوت کے نشوونما پر منحصر ہے۔ جس طرح جسمانی اعضا بڑھتے ہیں، اسی طرح نفس ناطقہ کے تمام قوی بھی بڑھتے ہیں۔ ادراک، تخیل، تاثر اور مشیت وغیرہ ہر قوت کو تحریک دینے کی ضرورت بہرحال رہتی ہے۔

علامہ نے ابتدائی تعلیم و تربیت کے لیے اس مضمون میں جو سانچہ مہیا کیا ہے، اس میں نفسیات کے علم سے فائدہ اٹھایا ہے۔ کنڈرگارٹن کے تصورات ان کے ہاں شاید جرمنی کی رہائش کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس نظام میں اخلاقی پہلو انہوں نے خود سے شامل کیا ہے کیونکہ وہ اخلاقی اور دینی تربیت کو لازمہ تعلیم جانتے تھے۔ ان کی رائے میں:

''مذہب قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے جو حیات ملی کے مختلف پہلوؤں کے لیے بیش بہاترین سرمائے کی حیثیت رکھتا ہے۔ بہ حیثیت مجموعی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم و تربیت میں مذہب کا عنصر حذف کر دیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس بے لگام انسانیت کا کیا حشر ہوگا۔ (اقبال نامہ،۲۹۲)۔

ایک اور اہم نکتے پر علامہ نے خاص توجہ کی۔ وہ ''مادری زبان'' کے وسیلے سے تعلیم و تعلم کا طریقہ ہے۔ علامہ نے ''مادری زبان'' کی ترکیب ۱۹۰۲ء میں استعمال کی تھی۔ آگے چل کر ساری زندگی ''مادری'' کا لفظ استعمال نہیں کیا، کیونکہ اس کا رشتہ قومیت کے مغربی تصور سے وابستہ ہو جاتا تھا۔ ان کے لسانی تصور میں زبانیں محض استعمال کی چیز ہیں، پوجا کی نہیں۔ وہ مغربی زبانوں کو اپنے ملک میں ذریعہ تعلیم بنانے کے حق میں نہیں، کیونکہ نفسیاتی طور پر اپنی زبان کے وسیلے سے جو گرفت مطالب پر ہوتی ہے وہ غیر زبان میں ممکن ہی نہیں۔

(۵)

۱۹۰۲ء سے لے کر ۱۹۱۲ء تک علامہ کی سوچ میں کچھ بنیادی تبدیلیاں آئیں۔ قومیت کے مغربی تصور کو انہوں نے بالکل خیر باد کہہ دیا اور اس کی جگہ ملت کا تصور اختیار کر لیا۔ اس زمانے میں شخصیت کی تعمیر کے حوالے سے خودی کا تصور اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ ان کی توجہ کا مرکز ہوگیا۔ اس کا اظہار انہوں نے اپنے مضامین اور مکاتیب میں جا بجا کیا ہے۔ یہ وہ دور ہے جب وہ درسی کتابوں کی تدوین میں بھی مصروف ہوئے لیکن اس وقت ہندوستان میں درسی کتابیں پڑھنے والے ہندو اور سکھ اور دیگر مذاہب کے لوگ بھی تھے، اس لیے ان میں وہ اپنے عقائد کو پوری طرح پیش نہیں کر پائے۔

اردو میں جو سلسلہ ادبیہ کے عنوان سے سلسلہ کتب دستیاب ہے اور پانچویں، چھٹی، ساتویں اور آٹھویں جماعتوں کے لیے درسی کتاب کے طور پر تیار ہوا، وہ البتہ ان کی عملی شرکت کا غماز ہے۔ اس میں حکیم احمد شجاع شریک مصنف تھے۔ ان کتابوں میں ہندو طلبہ بھی پیش نظر ہیں۔ یدہسٹر، راجہ ہریش چندر، راجا مایاداس، سنجوگتا، رام چندر جی کا بن باس، رام شاستر، دروپدی، دادا بھائی نوروجی، والمیک وغیرہ پر اسباق اور نظمیں ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال نے عام اخلاقی مسائل، قناعت، موعظہ حسنہ، اخلاقی جرأت، ایمان کا فیصلہ، خدمت خدا و خلق، عزت اور مسلمان بادشاہوں اور شہزادیوں، شیر شاہ سوری، بابر، شاہ جہان، تاج محل اور اکبر کے حالات اور حب الوطنی کے تصورات بھی شامل کیے ہیں۔ مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کی جھلکیوں کے علاوہ ''میرا وطن'' بھی شامل ہے۔ تصور وطنیت میں یہ غور طلب ہے کہ اس میں دھرتی پوجا کا درس نہیں دیا گیا۔

ہر کتاب میں ایک دیباچہ بھی ہے جس میں مؤلفین نے اپنے طریقہ کی وضاحت کی ہے۔ اردو کی مروجہ درسی کتابوں میں (انہیں) نفس مضمون، انداز تحریر اور طریقہ انتخاب کے حوالے سے زمانہ حال کے مطالبات پورے ہوتے نظر نہیں آتے۔ پرانے اساتذہ فن کے مقابلے میں زمانہ حال کے انشا پردازوں اور شاعروں کے مضامین نظم و نثر کی شمولیت ایک اہم تبدیلی تھی۔

(۶)

علامہ نے نویں دسویں کے لیے آئینہ عجم بھی ترتیب دی جس کا سال اشاعت بقول ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ۱۹۲۶ء اور بقول عبدالجبار

شاکر ۱۹۲۷ء ہے۔ ڈاکٹر ملک حسن اختر کی تحقیق کے مطابق یہ کتاب پہلی بار ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی اور یہی اطلاع درست ہے۔

مدت سے علامہ کا ارادہ تھا کہ فارسی نصاب ترتیب دیا جائے۔ اس میں دوہرے مقاصد تھے۔ فارسی زبان کو بطور ایک زندہ زبان کے پڑھانا اور قدیم علمی سرمائے کی بازیافت اور ادبی روایات کا استحکام۔ پروفیسر محمد اکبر منیر سے علامہ نے خاص طور پر فرمائش کی کہ وہ ان کے لیے ایران کے جدید شعراء اور نثر نگاروں کی بعض کتابیں لائیں۔ فرماتے ہیں:

''عرصے سے میرا ارادہ ایک انٹرنس کورس فارسی ترتیب دینے کا ہے۔ جدید فارسی نظم و نثر کے کچھ عمدہ اور آسان نمونے مل جائیں تو یہاں کے طلبہ کے لیے نہایت مفید ہوگا۔ اگر آپ کو چند ایسی کتب نظم و نثر مل جائیں تو میرے لیے خرید کر لیجیے، نظمیں مشہور اساتذہ حال کی ہوں اور سلیس اور آسان طرز جدید پر لکھی گئی ہوں تو زیادہ مناسب ہے۔ پولیٹیکل نظموں کی ضرورت نہیں...... غرض کہ آپ یہاں انٹرنس کے طلبہ کی ضروریات کو بخوبی سمجھتے ہیں۔ میرا مقصود یہ ہے کہ فارسی کے ذریعے سے بھی جدید خیالات واحساسات طلبائے ہند تک پہنچیں۔ انگریزی کورسوں میں مضامین کا تنوع نہایت دلچسپ ہوتا ہے۔ انتخاب میں وہ بھی زیر نظر رہے۔ (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۲، ص ۳۲۲، مکتوب مورخہ ۳۰ جنوری ۱۹۲۲ء) نظموں میں انہوں نے مناظروں والے اقتباسات کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ یا پھر ایسی نظموں کو جن میں منظر کشی پر زور دیا ہے۔ نصاب میں علامہ نے دو نظمیں اپنی بھی شامل کیں جن میں درس عمل دیا گیا تھا۔ سعدی، انوری، فردوسی، اور عماد کا کلام بھی ہے جس میں اخلاقی مضامین توجہ طلب ہیں۔ عصر حاضر کے شاعروں میں وہ اپنے علاوہ ایک آدھ کو ہی شامل کر پائے ہیں۔ سبب شاید یہ ہے کہ ہندوستان میں انہیں جدید شعرا کا کلام دستیاب نہیں تھا۔

(۷)

تعلیم کی اعلیٰ سطحوں کی بات کرتے ہوئے علامہ کے تصورات کے بارے میں دو پہلوؤں پر غور ضروری ہے: ایک تو یہ کہ قرآن حکیم سے (تعلیم کے حوالے سے) کیا بنیادی فکر ظاہر ہوتی ہے؟ دوسرے یہ کہ مسلمانوں کی سماجی تاریخ میں مختلف علوم کی کیا اہمیت رہی ہے؟

اس حوالے سے سورہ آل عمران کی آیات ۹۰، ۹۱ پر غور کرنا ضروری ہے۔ علامہ اقبال نے ان آیات مبارکہ پر غور کیا اور بتایا کہ قرآن پاک نے انسان کے داخلی تجربے کو علم میں نمایاں جگہ دی ہے اور علم کو عمل کا پابند کیا ہے۔ دوسرے بعض آیات کریمہ میں علم کے ذرائع کی طرف بھی اشارہ ہے، یعنی مظاہر قدرت اور تاریخ کا مطالعہ۔ قرآن پاک، حقائق کے بارے میں مظاہر فطرت میں اشارات کی موجودگی کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ مسلمانوں کا یہ فرض قرار دیا گیا ہے کہ وہ ان ''نشانیوں'' پر غور کریں اور ان مطالب کی مدد سے زندگی کی حقیقتوں میں پوشیدہ معانی کا مطالعہ کریں۔ مادی حقائق پر غور، مسلمانوں کے فکر کا لازمی عنصر ہے۔ تاریخ کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے قوموں کے ماضی کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ ماضی کی مدد سے حال و مستقبل کو سنوارنے کا لائحہ عمل وضع کیا جاسکتا ہے۔ مطالعہ تاریخ سے حیات و کائنات کو کل کے طور پر دیکھنے کا شعور ملتا ہے اور انسان اور اک اشیاء کے ذریعے روحانی و وجدانی حقائق تک رسائی پاتا ہے۔

مذہب کو مرکزی اہمیت حاصل ہے جس کے بغیر زندگی کا کوئی شعبہ بھی صحیح نتائج کے استخراج میں معاون نہیں ہوسکتا، کیونکہ مذہب کا تعلق زندگی کے مختلف شعبوں کے باہمی ربط سے ہے۔ مادی زندگی پوری حقیقت کی نمائندگی نہیں کرتی، نہ روحانی زندگی مادی زندگی سے الگ ہو کر حقائق کی شناخت کر سکتی ہے۔ اس لیے کائنات کے مادی پہلو بھی قابل توجہ ہیں اور سائنسی علوم بھی اہم ہیں۔ سائنس حقائق اشیاء تک رسائی کا ایک وسیلہ ہے۔ سائنس علم کی ایک قابل اعتماد شاخ ہے۔ اس سے حقائق کی خارجی طور پر تصدیق ممکن ہے۔ اس سے آیندہ کے بارے میں پیش گوئی ہوسکتی ہے اور واقعات پر اختیار بھی مل سکتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ سائنس حقائق کی پہچان کا واحد ذریعہ نہیں۔ یہ حقیقت کا ایک حصہ ہے، پوری حقیقت نہیں۔ دوسرا حصہ مذہب سے حاصل ہوگا اور دونوں کے ملاپ سے حقیقت ایک کل کی صورت پاتی ہے۔

سائنسی علوم، سماجی علوم، ادبیات، فنون لطیفہ اور فلسفیانہ علوم، کوئی بھی قائم بالذات نہیں اور اکیلے اکیلے رموز حیات کا انکشاف نہیں کرتے بلکہ جملہ علوم وفنون حقائق کی تہ تک پہنچنے کے وہ مختلف راستے ہیں جو سماجی زندگی کے تسلسل میں اپنا آپ ظاہر کرتے ہیں۔

قرآن پاک ہماری تعلیم کا بنیادی رکن ہے۔ مسلمانوں کی سماجی تاریخ کے دھارے میں نصاب تعلیم کو مرکزی اہمیت حاصل تھی۔ مکتبی تعلیم سے لے کر اعلیٰ تعلیم تک مطالعہ قرآن کی خاطر دیگر علوم کو ترقی ملی۔

علوم وفنون کی درجہ بندی بھی اس حوالے سے ہوئی۔صرف ونحو، علم حدیث، علم فقہ، علم تجوید، علم تفسیر اور دوسرے علوم مفیدہ مثلاً ریاضی، الجبرا، جیومیٹری، فلکیات، کیمیا، سماجی علوم میں جغرافیہ، تاریخ، سوانح اور طب اسی مرکزی نقطے کے گرد گھومتے رہے۔فنون لطیفہ میں خطاطی، مصوری، کوزہ گری اور فن تعمیر بھی قومی اور فوجی ضرورتوں کے تحت ترقی کرتے رہے۔ کھیلوں میں نیزہ بازی، شاہ سواری وغیرہ فوجی ورزشیں بھی ضرورت کے تحت ترقی پاتی رہیں۔صنعت اور فنون حرب بھی اسی مرکز سے متعلق رہے اور اس مذہبی نسبت سے حلال وحرام کے پابند ہوئے۔

تعلیم کا دائرہ تلاش خیر اور انسان کو انسان بنانے پر مبنی تھا۔ روحانی اور اخلاقی قدروں کا مرکزی درجہ تھا اور جس شاخ علم یا شاخ فن کی زد اخلاقی اقدار پر پڑتی تھی، وہ ترجیحات میں آخری سطح پر چلے جاتے تھے، یا زیادہ منفی ہونے کی صورت میں انہیں بالکل ترک کر دیا جاتا تھا۔سماجی ترقی کے ساتھ ساتھ جیسے جیسے زندگی پیچیدہ ہوتی گئی، ان علوم کی تفصیلات بھی واضح ہوتی گئیں۔خصوصاً جب عالم اسلام کو یونانی فلسفہ سے سابقہ پڑا تو تصادم کی کیفیت رونما ہوئی۔مسلمانوں نے اول یونانی فلسفے کو تمام و کمال ہضم کرنے کی کوشش کی، پھر امتزاجی عمل کے ذریعے رد وقبول شروع ہوا۔کچھ عرصے کے بعد یونانی فلسفے کے منفی پہلو رد ہو گئے۔مابعد الطبیعیاتی مسائل اہم ہوئے تو منطق استقرائی اور منطق استخراجی سے کام لے کر یونانی افکار کی تردید علم کلام کے ذریعے کی گئی۔ یونانی افکار اور مسلمانوں کے افکار میں یہ کش مکش نئے علوم کی بعض نئی شاخوں کا باعث بنی۔اسلامی افکار کی نئی تعبیر وتشریح ہوئی اور نظام تعلیم میں معقولات کو جگہ دی گئی۔اس کی تہ میں اسلامی فکری وحدت برقرار رکھ کر یونانی علوم کے سیکولرزم کو ترک کر دیا گیا۔تاویل، تشریح، امتزاج اور دفاع کی کئی شکلوں نے جنم لیا۔اس عمل میں تعلیم کے انسانی پہلو ابھرے۔آزادی فکر کی اس روش نے علوم وفنون کی ترقی کے لیے نئی راہ ہموار کی۔

(۸)

علامہ اقبال کی رائے میں تاریخ، قوموں کا ذہن ہوتی ہے۔اگر کوئی قوم اپنا حافظہ بھلا دے تو وہ مردہ ہو جاتی ہے۔اس لیے ان کے خیال میں کالج کی سطح پر (کم از کم ایف۔اے تک) تاریخ کو لازمی مضمون کی حیثیت حاصل ہونی چاہیے۔

تاریخ کی اہمیت علامہ نے مثنوی اسرار ورموز میں کھل کر بیان کی ہے اور اسے مسلمانوں کے جملہ علوم میں سب سے زیادہ ضروری قرار دیا ہے۔ان کی رائے میں حال کا ماضی سے گہرا رشتہ ہے۔ماضی، حال اور مستقبل ایک وحدت ہیں۔حیات لازوال کا حصول ماضی، حال اور مستقبل کو یکجا کر کے ہی ممکن ہے۔زندگی میں ماضی کے تجربات کی تکرار نہیں ہوتی لیکن خود آگاہی کے لیے ضروری ہے کہ انسان ماضی کے شعور سے فائدہ اٹھائے۔یہی تاریخ کے مضمون کا مدعا ہے۔

علامہ نے انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں اس بات پر خاص طور پر زور دیا کہ تاریخ کا مطالعہ مسلمان طالب علموں کے لیے لازمی ہو۔ان کا مطالبہ یہ بھی تھا کہ انجمن حمایت اسلام تاریخ کے لیے اعلیٰ سطح کی ریسرچ کا ادارہ بھی قائم کرے۔

۱۹۳۲ء میں علامہ نے اسی مضمون کی خاطر نصابی جھگڑے میں بھرپور شرکت کی۔پروفیسر جے ایف بروس تاریخ کے استاد بنے تو انہوں نے پنجاب یونیورسٹی کی ہندو اکثریت کے پیش نظر سینٹ میں یہ تجویز پیش کی کہ تاریخ اسلام بی۔اے پاس کورس سے خارج کر دی جائے۔یہ تجویز ایک ووٹ کی اکثریت سے منظور بھی ہو گئی۔مسلمانان پنجاب نے مزاحمت کے لیے کئی جلسے کیے۔علامہ اقبال نے ۱۱ جون ۱۹۳۲ء کو موچی دروازے کے باہر جلسے کی صدارت کرتے ہوئے یہ بتایا کہ غالباً ۱۹۲۳ء کو تاریخ اسلام، بی۔اے کے نصاب میں شامل کی گئی۔ان کی یہ رائے صحیح ہے کہ ۱۹۲۳ء میں یونیورسٹی نے اس مضمون کا فیصلہ کیا۔لیکن ہر فیصلہ چونکہ دو سال بعد امتحان کا حصہ بنتا ہے، اس لیے ۱۹۲۵ء کے امتحان کے لیے یہ مضمون داخل نصاب ہوا تھا۔(پنجاب یونیورسٹی کیلنڈر، ۱۹۲۵، ص ۳۲۴)۔

اس سے پہلے تاریخ اسلام، نصاب کا حصہ نہ تھی۔۱۹۲۲ء میں بی۔اے پاس کورس میں تاریخ ہند کا پہلا پرچہ تو لازمی تھا، دوسرے پرچے میں تین مضمونوں میں سے ایک لیا جا سکتا تھا، تاریخ انگلستان، تاریخ یورپ یا تاریخ یونان وروما میں سے ایک دور۔اسی طرح آنرز میں پہلا پرچہ تاریخ ہند کا ابتدائی دور لازمی تھا۔دوسرے پرچے میں سیاسیات یا تاریخ یا جغرافیہ میں سے ایک لیا جا سکتا تھا(ایضاً ۱۹۲۲، ص ۱۷۶)۔

یہی صورت حال کم وبیش اگلے برسوں میں بھی تھی، اس فرق کے ساتھ کہ کبھی پاس کورس کے دوسرے پرچے میں کبھی تاریخ یونان اور

کبھی تاریخ روم ادل بدل کر رکھے جاتے تھے (یونیورسٹی کیلنڈر، ۱۹۲۲ـ۲۳، ص ۳۱۳) اسی طرح آنرز میں جغرافیے کا کوئی سا موضوع لازمی تھا (ایضاً، ص ۳۱۵)۔ ۱۹۲۵ء میں جب تاریخ اسلام داخل نصاب ہوئی تو اس کا عنوان تھا "تاریخ اسلام کا عمومی خاکہ" اس میں رسول پاک ﷺ کے زمانے سے لے کر خلفائے عباسی کے دور عروج تک کا زمانہ شامل تھا۔ دوسرے پاس کورس میں دوسرے پرچے کا آپشنل تاریخ انگلستان یا تاریخ یورپ یا تاریخ روم یا تاریخ یونان نصاب کا حصہ قرار پایا تھا (ایضاً، ص ۳۲۲)۔

یہ صورت حال دو لحاظ سے غور طلب ہے: ایک تو یہ کہ تاریخ اسلام چار مضامین کے آپشنل حصے میں تھی، یعنی تاریخ کے طالب علم چار حصوں میں بٹ جاتے تھے۔ اس طرح طلبہ کی تھوڑی تعداد تاریخ اسلام پڑھتی ہوگی یعنی مسلمان بھی سارے یہ مضمون نہ لیتے ہوں گے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت اس کے برعکس ہوگئی تھی۔ ۱۹۳۲ء تک یہ آپشن سب سے زیادہ مقبول ہوگئی ہوگی اور باقی ملکوں کی تواریخ پس منظر میں چلی گئیں ورنہ پاس کورس کے نصاب سے خارج کرنے کا کوئی مسئلہ نہ ہوتا۔ علامہ اقبال نے بھی پاس کورس میں طلبا کی زیادہ تعداد کے تاریخ اسلام لینے کا تذکرہ کیا ہے اور اسی کو خارج کرنے کا سبب قرار دیا ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ "عقل انسانی جب شرارت پر آجائے تو وہ اپنے اندرونی جذبات ومحرکات سے کام لے کر اپنے مقصد کی تکمیل پر متوجہ ہو جاتی ہے" (گفتار اقبال، ص ۱۵۳)۔ دوسری بات یہ ہے کہ غالباً پروفیسر بروس کو اسلام کا ابتدائی دور کھٹک رہا تھا اور عباسی دور یا منگولوں کے بعد کا دور اس لحاظ سے بے ضرر تھا۔

علامہ اقبال نے پروفیسر بروس کے اس دعوے کو غلط قرار دیا ہے کہ "ہندوستان کے لوگوں کو صرف تاریخ ہند پڑھنی چاہیے۔" ان کے بیان کے مطابق "یہ دعویٰ غلط ہے کہ کسی قوم کی تاریخ کو اس قوم کی تاریخ نہ سمجھا جائے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ، اجتماعی حیثیت سے انسانی روح کی ایک حرکت ہے، روح انسانی کا کوئی ماحول نہیں بلکہ تمام عالم اس کا ماحول ہے۔ اگر اسے کسی قوم کی ملکیت سمجھا جائے تو یہ تنگ نظری کا ثبوت ہے (ایضاً، ۱۵۳)۔

علامہ کا یہ استدلال شاید اس بنا پر ہے کہ قرآن میں دیگر اقوام کے حالات بھی بیان ہوئے اور ان کے عروج وزوال کا پس منظر بیان کیا گیا ہے۔ علامہ غالباً تاریخ اسلام ہی نہیں دیگر ممالک کی تاریخ بھی پڑھانے کے قائل تھے لیکن ان کے ہاں اولین حیثیت تاریخ اسلام ہی کو حاصل تھی۔

مسلمانان ہند کی مخالفت کے نتیجے میں تاریخ اسلام، بی۔اے پاس کورس کے پرچے میں بدستور آپشنل رہی، بلکہ یونیورسٹی کیلنڈر ۱۹۲۸ـ۲۹ء سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنرز کے نصاب میں بھی تاریخ اسلام شامل تھی یعنی ۱۹۲۵ء ہی سے ایم۔اے کے نصاب میں ایک آپشنل پرچہ عباسی دور کی اسلامی تاریخ کا بھی تھا۔

ایک بات اور غور طلب ہے کہ اسلامی تاریخ کے لیے صرف وہ نصابی کتب داخل نصاب تھیں جو مستشرقین نے لکھیں اور جن کی مخالفت علامہ نے ہمیشہ اس بنا پر کی تھی کہ مستشرقین اپنی مرضی کے نتائج نکالتے ہیں۔

علامہ نے یہ کوشش بھی کی کہ مسلمان اپنے طور پر تاریخ میں اعلیٰ تحقیق کے لیے اپنے ادارے قائم کریں۔ انجمن حمایت اسلام کے علاوہ علامہ دوسری قدیم وجدید درس گاہوں میں بھی تاریخ اسلام کو شامل نصاب کر کے اسے مسلمانوں کی تعلیم کا ضروری حصہ بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ مسلم انسٹی ٹیوٹ کے اسی جلسہ میں انہوں نے مشورہ دیا:

"اسلامی ممالک کی مجموعی آبادی ہندوستان کے مسلمانوں کے قریباً مساوی ہوگی۔ پھر کیا یہ ضروری نہیں کہ ہم اس شعبے کی تدوین وتحقیق اور ترتیب وتنظیم پر متوجہ ہوں۔ انجمن حمایت اسلام کو چاہیے کہ ایسے ادارے کا افتتاح کرے جہاں تاریخ اسلامی کی تعلیم کا بہترین بندوبست ہو۔ لیکن انجمن تنہا اس کام کو انجام نہ دے سکے گی بلکہ آپ لوگوں کی امداد کی ضرورت ہے۔ کچھ عرصے سے انجمن مسلمانوں کے مفاد سے غافل اور ان کے جذبات سے ناآشنا ہے اور بعض غرض مند ہاتھوں میں ایک کھلونا بنی ہوئی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ آزاد طبع اصحاب کو خدمت کا موقع دیا جائے تاکہ کسی کو کوئی شکایت نہ رہے" (گفتار اقبال، ص ۱۵۴)۔ اسی اجلاس میں متفقہ طور پر قرارداد منظور کی گئی جو یہ تھی:

"مسلمانان لاہور کا یہ جلسہ ہندوستان کی تمام جدید وقدیم اسلامی درس گاہوں، مثلاً مدرسہ عالیہ دیوبند اور سہارن پور ولکھنو وغیرہ کو تاریخ اسلامی کی تعلیم وترویج کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے مروجہ نصاب میں ترمیم کی جائے اور تاریخ اسلامی کو مسلمانوں کی تعلیم کا جزو لاینفک قرار دیا جائے (گفتار اقبال، ۱۵۴)۔ علامہ اقبال الگ اسلامی یونیورسٹی کا تصور بھی پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"مجھے اندیشہ ہے کہ میں آپ کے مسلم دینیات کے مجوزہ نصاب سے اتفاق نہیں کرسکتا۔ میرے نزدیک قدیم طرز پر مسلم دینیات کا شعبہ قائم کرنا بالکل بے سود ہے۔ اگر اس سے آپ کا یہ مقصد نہیں ہے کہ سوسائٹی کی زیادہ قدامت پسند جماعت کی تالیف قلب مدنظر رہے۔ جہاں تک روحانیت کا تعلق ہے، کہا جا سکتا ہے کہ قدیم تر دینیات فرسودہ خیالات کی حامل ہے اور جہاں تک تعلیمی حیثیت کا تعلق ہے جدید مسائل کے طلوع اور قدیم مسائل کی طرح نو کے مقابلے میں اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں (ایضاً، ۳۱۵)

(۱۰)

عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ علامہ عورتوں کی تعلیم اور حقوق کے سلسلے میں تنگ نظر تھے۔ اس کی تردید علامہ کی وہ تقریر کرتی ہے جو انہوں نے مسلم خواتین کے سپاس نامے کے جواب میں کی تھی۔ اس سے کئی برس پہلے انہوں نے حقوق نسواں، پردے کا مسئلہ، تعدد ازواج اور عورتوں کی تعلیم پر خاص طور پر زور دیا تھا۔

آزادی نسواں کو علامہ یورپ کی طرح "مادر پدر آزادی" بنانا نہیں چاہتے۔ ان کی رائے میں عورت کے لیے اخلاقی پابندیوں کا برقرار رہنا ضروری ہے۔ اس کے ساتھ اصلاح تمدن اور تعلیم عام کی ضرورت پر انہوں نے ہمیشہ زور دیا اور زندگی میں انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض تمدنی ضرورتوں کو اہم قرار دے کر شریعت اسلامی کے ان حصوں کو حذف کرنے پر زور دیا جو قدیم تمدنی زندگی کی وجہ سے مسلمانوں میں در آئے تھے۔ ان کی رائے میں:

"مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص نہیں ہے، بلکہ قرآن شریف اور حدیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہاء نے وقتاً فوقتاً کیا، ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل ہیں مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔ (مقالات اقبال، ۲۲۴)۔

عورتوں کی تعلیم کے لیے ان کا آئیڈیل حضرت فاطمۃ الزہرا ہیں۔ علامہ کی رائے میں، کامل عورت بننا ہو تو آپ کو حضرت فاطمۃ الزہرا کی زندگی پر غور کرنا چاہیے اور ان کے نقش قدم پر چلنے کی سعی کرنی چاہیے

(گفتار اقبال، ۸۳، مقالہ شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ، ۷ جنوری ۱۹۲۹ء کو انجمن خواتین اسلام کے سپاس نامہ کے جواب میں) امت مسلمہ میں عورت کی تعلیم اس لیے ضروری ہے کہ مرد کی تعلیم فرد واحد کی تعلیم ہے اور عورت کی تعلیم پورے معاشرے کی تعلیم ہے۔ علامہ عورت کی اعلیٰ تعلیم کے حصول کے حامی ہیں لیکن فرائض کی علیحدگی کی وجہ سے عورتوں اور مردوں کی تعلیم الگ الگ اور مضامین کی درجہ بندی مختلف چاہتے ہیں۔ عورتوں کی تعلیم کے لیے علامہ نے جداگانہ نصاب کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"قومی ہستی کی مسلسل بقا کے لیے یہ بات نہایت ضروری ہے کہ ہم اپنی عورتوں کو ابتدا میں ٹھیٹھ مذہبی تعلیم دیں۔ جب وہ مذہبی تعلیم سے فارغ ہو چکیں تو انہیں اسلامی تاریخ، علم تدبیر خانہ داری اور علم اصول حفظ صحت پڑھایا جائے (مقالات اقبال، ۱۲۸)۔

علامہ کی نظر میں عورت کا اولین فرض اولاد کی تربیت ہے، اس لیے امومت کے فرائض خوش اسلوبی سے انجام دینے کے لیے اور گھر بار کی دیکھ بھال کے لیے وہ عورتوں کی تعلیم کا خاص اہتمام چاہتے ہیں۔ اس نصاب تعلیم میں بقول اقبال "وہ مضامین جو ان کی نسائیت کی نفی کرنے یا اسلام کی حلقہ بگوشی سے انہیں آزاد کرانے والے ہیں، بہ احتیاط ان کے نصاب تعلیم سے خارج کر دینے چاہئیں (ایضاً، ۱۳۸)۔

مسلمان لڑکیوں کے تعلیمی نصاب میں وہ جغرافیے کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں، لڑکیوں کے لیے جو اسلامیہ سکول اس وقت وجود میں ہیں یا آئندہ بنائے جائیں، ان میں...... جغرافیہ کی ترویج نہایت ضروری ہے۔ (اقبال نامہ، ج ۱ ص ۲۶۲، مکتوب مورخہ ۱۱ اپریل ۱۹۱۳ء)

ان نصابی ضرورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے وہ الگ یونیورسٹی کے قیام کی تجویز بھی پیش کرتے ہیں۔ انہوں نے انجمن حمایت اسلام کا صدر منتخب ہونے پر ایک مفصل بیان دیا۔ فرماتے ہیں:

"دوسرا امر جو آپ کی فوری توجہ کا محتاج ہے، وہ مسلمان لڑکیوں کی تعلیم ہے۔ آپ کو معلوم ہے کہ مسلمانوں کا متوسط طبقہ اب کافی بیدار ہو چکا ہے اور اس بات کا مطالبہ کر رہا ہے کہ ان کی اولاد کی صحیح اسلامی اصول کے مطابق تعلیم و تربیت کی جائے۔ میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ

انجمن حمایت اسلام فی الحال مسلمان لڑکیوں کی تعلیم کے لیے اپنا نصاب تجویز کرے اور مجوزہ نصاب کے مطابق ان کا سالانہ امتحان لے کر خود ہی سندات تقسیم کرے۔ جہاں تک لڑکیوں کی تعلیم کا تعلق ہے فی الحال آپ صرف ایک امتحان لینے والے ادارے کے طور پر کام شروع کر دیں اور رفتہ رفتہ اس ادارے کو مسلمان عورتوں کی ایک آزاد یونیورسٹی کی صورت میں منتقل کر دیں بلکہ آپ کا مجوزہ انڈسٹریل گرلز سکول بھی اسی یونیورسٹی کی ایک شاخ قرار پائے (مقالات اقبال،۲۱۴)

(۱۱)

درس و تدریس میں ذریعہ تعلیم کا مسئلہ بھی علامہ کی توجہ کا مرکز رہا۔ اس موضوع کے ذریعے ہم علامہ کے تصورات کے آخری حصے پر آجاتے ہیں۔ زبان کے بارے میں علامہ کا موقف بہت واضح تھا۔ فرماتے ہیں:

''زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے بلکہ اظہار مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں۔ زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مردہ ہو جاتی ہے'' (اقبال نامہ، ج۱،ص ۵۶،مکتوب ۱۹ اگست ۱۹۲۳ء) بابائے اردو مولوی عبدالحق کے نام ۹ ستمبر ۱۹۳۷ء کو فرماتے ہیں

''اردو زبان کے تحفظ کے لیے جو کوششیں آپ کر رہے ہیں، ان کے لیے مسلمانوں کی آئندہ نسلیں آپ کی شکر گزار ہوں گی۔ (اقبال نامہ، جلد۲،ص ۸۵)۔

۲۷ ستمبر ۱۹۳۷ء کو انہی کے نام لکھتے ہیں:

''یقین جانیے کہ اس اہم معاملے (اردو) میں کلیتہً آپ کے ساتھ ہوں۔ اگرچہ میں اردو زبان کی بہ حیثیت زبان خدمت کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا تاہم میری لسانی عصبیت، دینی عصبیت سے کسی طرح کم نہیں ہے (ایضاً، ج۲،ص ۷۸۔۷۹)

اردو زبان مسلمانوں کے ملی تشخص اور سیاسی نصب العین کا لازمی جزو بن کر ابھری تھی، اس لیے علامہ اس کی حمایت میں اس شدت کے ساتھ کمر بستہ رہے۔ انہوں نے اس معاملے کو ایک حیاتیاتی عنصر (Biological factor) کے طور پر اختیار کیا۔ وہ اسے عصبیت کے نام سے یاد کرتے ہیں اور اظہار کا وسیلہ قرار دیتے ہیں۔ مسلمانوں کی سماجی تاریخ کے حوالے سے یہ حقیقت واضح ہے کہ عربی مسلمانوں کے لیے مذہبی زبان کے طور پر اہمیت رکھتی ہے۔ تمدنی سطح پر فارسی نے ثقافتی عمل کی تشکیل میں نمایاں حصہ لیا۔ قرون وسطیٰ میں عالم اسلام کی سرکاری اور درباری زبان فارسی ہی تھی۔ اسے ثقافتی سطح پر برتری مل چکی تھی۔ عربی کو پہلا اور فارسی کو دوسرا درجہ ملا تھا۔ مسلمان جس جس ملک میں گئے وہاں کی زبان کو انہوں نے تیسرا درجہ دیا تھا۔ چوتھے نمبر پر مقامی بولیوں کو جگہ دی گئی۔ سماجی قوتوں کے عمل میں زبانوں کی یہ درجہ بندی ہر اسلامی ملک میں برابر قائم رہی۔

علامہ نے برصغیر میں مسلمانوں کے لیے اردو کو اختیار کرنے کی دعوت دی تو یہ اسی تمدنی عنصر کی وجہ سے ہے جہاں زبان کسی ''مادری پدری'' تعصب سے آلودہ نہیں تھی۔ اردو زبان، برصغیر کے مسلمانوں کے لیے اظہار کا ایک فطری وسیلہ تھی۔ برصغیر میں صدیوں کے لسانی عمل میں فارسی کی ثقافتی برتری مسلسل رہی کہ اسے سرکاری اور درباری تحفظ حاصل تھا۔ لیکن مقامی زبانوں کی ترقی کے عمل سے سماجی زندگی میں اردو نے اپنا دائرہ سرکاری سرپرستی کے بغیر ہی وسیع کر لیا اور دوسری بولیوں پر فوقیت حاصل کی۔ آخرار دو عملاً اظہار کا ناگزیر علمی و ادبی وسیلہ بن گئی اور مسلمانوں کی ہزار سال کی تمدنی سرگذشت میں شامل ہوئی۔ اردو کی یہ ترقی پذیری کسی لسانی تعصب کا سبب نہیں تھی۔ پورے برصغیر میں عربی اور فارسی کے بعد اردو کا تیسرا درجہ تسلیم کیا گیا۔ دوسری ابھرنے والی مقامی زبانوں نے مقامی ضروریات تک اپنے آپ کو محدود رکھا۔ ان زبانوں کے اردو سے ٹکراؤ کا کوئی واقعہ ۱۹۵۷ء تک عالم اسلام کی تاریخ میں نہیں ملتا۔

کتابیات

ابوالحسن ندوی، **اقبال اور عصری نظام تعلیم**، نقوش اقبال، ترجمہ شمس تبریز خان ادارۂ مصنفین پاکستان، اقبال کا نظریہ تعلیم، گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۴ء ☆ ادارہ تعلیم و تحقیق، **اقبال کے تعلیمی نظریات**، (مقالہ تحقیق) ☆ اسعد گیلانی، **تعلیمی نظریات، علامہ اقبال اور دار السلام کی تعلیمی**

سکیم ،مطبوعہ اقبال شناسی ،سیارہ ڈائجسٹ ،بزم اقبال ،لاہور، ۱۹۸۹ء ☆اشرف۔اے۔بی ،اقبال کا نظریہ تعلیم ،مطبوعہ در غالب اور اقبال ،بیکن بکس ،گلگشت ،ملتان ، ۱۹۸۸ء☆انعام الحق کوثر ،تعلیم علامہ اقبال کی نظر میں ، اقبالیات کے چند خوشے ،قریشی پبلشرز، کوئٹہ، ۱۹۸۸ء☆بختیار حسین صدیقی ،اقبال بحیثیت مفکر تعلیم ،اقبال اکادمی پاکستان ،لاہور، ۱۹۸۸ء☆پنجاب یونیورسٹی لاہور ،پنجاب یونیورسٹی کیلنڈر ،لاہور ۱۹۳۲ء، ۱۹۳۵ء☆خادم علی جاوید ،مرتب ،اقبال کا نظریہ تعلیم ،النور پرنٹرز ،پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۱ء☆جلیل نقوی ،اقبال کا نظریہ تعلیم ،مطبوعہ ،مطالعہ اقبال ،علمی کتاب خانہ ،لاہور☆حسن اختر ملک، تصور تعلیم ، مطبوعہ در اطراف اقبال ،مکتبہ میری لائبریری ،لاہور، ۱۹۸۳ء☆زاہد فاروق ملک ،اقبال کا فلسفہ تعلیم ،مطبوعہ در اقبال کا فکر و فلسفہ ،لاہور، ۱۹۸۶ء☆عائشہ بلقیس عمر ،اقبال کا فلسفہ تعلیم ،مطبوعہ در حکمت اقبال ،مرتبہ غلام دستگیر نامی ،حیدر آباد (دکن)، ۱۹۳۵ء☆عبداللہ ،سید ،اقبال کے تعلیمی تصورات ،طیف اقبال ،لاہور اکیڈمی ،لاہور، ۱۹۶۵ء☆عبداللہ چغتائی ،اقبال کا نظریہ تعلیم (مشاہدات کی روشنی میں) مطبوعہ در ”یاد اقبال“ مرتبہ غلام حسین ذوالفقار ، سنگ میل پبلی کیشنز ، لاہور☆عطاء اللہ ،اقبال نامہ ،جلد اول و دوم ،محمد اشرف، لاہور☆فرمان فتحپوری ،اقبال بحیثیت مفکر تعلیم ،مطبوعہ اقبال کا نظریہ تعلیم مرتبہ خادم علی جاوید ، لاہور، ۱۹۹۱ء☆فرمان فتحپوری ، اقبال کا تصور تعلیم ،اقبال سب کے لیے ،اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۷۸ء☆ محمد احمد صدیقی ،اقبال بحیثیت ماہر تعلیم ، اقبال کے تعلیمی نظریات ،آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، ۱۹۶۵ء☆محمد اقبال ،کلیات اقبال ،غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء☆محمد اقبال ،مقالات اقبال ،مرتبہ عبدالواحد معینی و محمد عبداللہ قریشی ،آئینہ ادب ،لاہور، ۱۹۸۸ء☆محمد حبیب الدین احمد ،علامہ اقبال کا نظریہ تعلیم ،القمر انٹر پرائزز ،لاہور، ☆محمد رفیق افضل ،مرتب گفتار اقبال ،ادارہ تحقیقات پاکستان ،دانشگاہ پنجاب ،لاہور، ۱۹۷۷ء☆محمد ریاض ،اقبال کے تعلیمی نظریات ،گلوب پبلشرز، لاہور☆مظفر حسین برنی ،کلیات مکاتیب اقبال ،اردو اکادمی ،دہلی☆منہاج الدین ،ایس۔ایم ،اقبال کا فلسفہ تعلیم ،مطبوعہ افکار و تصورات اقبال ،کاروان ادب ،ملتان، ۱۹۸۵ء☆نسرین اختر ،اقبال اور تعلیم نسواں ،مطبوعہ در ”اقبال اور وجود زن ، لاہور ، ۱۹۷۸ء☆وحید قریشی ،تعلیم کے بنیادی مباحث ،انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی سٹڈیز ، اسلام آباد، ۱۹۹۸ء

☆Muhammad Tufail, Iqbal's Philosophy and Education,Bazm-i- Iqbal,Lahore.1966. ☆Sayyedain K.G.Iqbal's Educational Philosophy,M.Ashraf, 7th edition, Lahore,1971

وحید قریشی

تعمیر۔فن

یہ حقیقت ہے کہ انسان پرانی اسلامی عمارت کو دیکھ کر خواہ اس کا مصرف کچھ بھی ہو، ایک کیفیت محسوس کرتا ہے اور اس عمارت کے محاسن بیان کرنے لگتا ہے، خواہ اس عمارت کے فن کو سمجھے یا نہ سمجھے۔ اس کے ذہن میں اس وقت دو سوال پیدا ہوتے ہیں کہ یہ عمارت کیا ہے کب تعمیر ہوئی ہے۔ یہی وجہ ہے علامہ اقبال نے مرقع چغتائی کے دیباچہ میں کہا ہے: ”میرا خیال ہے کہ جہاں تک اسلام کی تاریخ تمدن کا سوال ہے بہ استثنائے فن تعمیر دیگر فنون لطیفہ، موسیقی، مصوری بلکہ ایک حد تک شاعری کو بھی ہنوز پیدا ہونا ہے“

آپ نے مثنوی ”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ میں فرمایا ہے کہ فن تعمیر رسول اللہ ﷺ کی تجلیات میں سے ایک تجلی ہے اور یہ اشعار بعنوان ”حرفے چند با امت عربیہ“ کے تحت ہیں:

حسن عالم سوز الحمرا و تاج
آنکہ از قدوسیاں گیرد خراج
این ہمہ یک لحظہ از اوقات اوست
یک تجلی از تجلیات اوست

ظاہرش این جلوہ ہائے دلفروز
باطنش از عارفاں پنہاں ہنوز
حمد بے حد مر رسولؐ پاک را
آں کہ ایماں داد مشت خاک را
(پس چہ باید کرد،۴۰/۸۳۶)

ہر قوم کی اقدار اور خصوصیات کا عکس اس کے فن تعمیر سے واضح ہوتا ہے۔علامہ اقبال نے ان اشعار میں دو مشہور اسلامی عمارتوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ایک تو ''الحمرا'' ہے جو اندلس کے شہر غرناطہ میں ہے۔اسے ہم ایک طرح سے لال قلعہ یا لال محل کا لقب دے سکتے ہیں جو ۶۲۹ھ میں پایہ تکمیل کو پہنچا۔اس کی بنیاد محمد بن الاحمر نے رکھی تھی۔دوسری عمارت ''تاج محل'' ہے جو ہندوستان میں بمقام آگرہ واقع ہے یہ عظیم الشان مقبرہ ممتاز محل زوجہ شاہجہاں بادشاہ کا ہے۔ جو ۱۰۴۱۔۱۰۵۷ھ کے مابین تعمیر ہوا۔مقبرہ کی عمارت میں تمام امور جو انسانی دل ودماغ کو آزاد ظاہر کرتے ہیں ملحوظ رکھے گئے ہیں اور اس میں خاص کر موزونیت تمام اطراف میں عیاں ہے۔ یہاں تک کہ عمارت میں مناظر و مرایا قائم رکھنے کی وجہ سے تاج محل کی عمارت کے مشرق میں مسجد کا پورا نقشہ مغرب کی مسجد کے مطابق ہے۔سوائے اس کے کہ مشرق کی سمت محراب مسجد نہیں ہے۔آج تک ہر ماہر نے اس کی تعریف کی ہے۔علامہ نے تاج محل کے متعلق فرمایا:''

یک نظر آں گوہر نابے نگر
تاج را در زیر مہتابے نگر
مرمرش ز آب رواں گروندہ تر
یک دم آنجا از ابد پائندہ تر
عشق مرداں سر خود را گفتہ است
سنگ را با نوک مژگاں سفتہ است
عشق مرداں پاک و رنگیں چوں بہشت
می کشاید نغمہ ہا از سنگ و خشت
عشق مرداں نقد خوباں را عیار
حسن را ہم پردہ درہم پردہ دار

ہمت او آنسوے گردوں گذشت
از جہان چند و چوں بیروں گذشت
زانکہ در گفتن نیاید آنچہ دید
از ضمیر خود نقابے برکشید
(بندگی نامہ،۵۸۶)

اور اس طویل نظم کو آپ نے اس شعر پر ختم کیا ہے:

ہر دو را درکارہا آمیخت عشق
عالمے در عالمے انگیخت عشق
(بندگی نامہ،۵۸۷/۱۹۵)

اقبال کے نزدیک یہ ہر دو عمارتیں ایسی ہیں جن میں جلوۂ دل افروزی ہے۔یہ جلوہ ابھی تک عارف لوگوں کی نظر سے پنہاں ہے۔ بہر حال ان عمارتوں میں جو مغرب اور مشرق میں اہل اسلام کی عمارتیں شمار ہوتی ہیں اور ان پر ہزار ہا تحریریں و نظمیں اور کتابیں بھی ہر زبان میں لکھی جا چکی ہیں۔مگر ایک امر جو قابل بیان ہے وہ یہ ہے کہ آزاد مسلمانوں کی بنائی ہوئی ہیں اور اپنی امتیازی خصوصیات کی وجہ سے مشہور ہیں۔اسی ضمن میں اقبال نے بندگی نامہ میں بھی ''در فن تعمیر مردان آزاد'' کے زیر عنوان یوں فرمایا ہے۔

یک زماں با رفتگاں صحبت گزیں
صنعت آزاد مرداں ہم ببیں
خیز و کار ایبک و سوری نگر
وانما چشمے اگر داری جگر
سنگہا با سنگہا پیوستہ اند
روزگارے را بہ آنے بستہ اند
دیدن او پختہ تر سازد ترا
در جہان دیگر اندازد ترا
(بندگی نامہ،۵۸۵/۱۹۳)

دوسرے شعر میں ہندوستان میں دو اسلامی طرزوں یا عمارتوں کے سلسلے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ایک تو مسجد قوۃ الاسلام دہلی ہے جسے قطب الدین ایبک نے ۵۹۴ھ میں بعہد سلطان معز الدین تعمیر کیا تھا۔یہ صحیح معنوں میں پہلی عمارت تھی جو مسلمانوں کے ہندوستان میں حکمران

ہونے پر تعمیر ہوئی اور اس کے بعد بعہد شیر شاہ سوری ۹۴۶ھ-۹۵۲ھ ہندوستان میں عمارات اسلامی کا نیا دور شروع ہوا۔ ان ہر دو طرزوں نے فن تعمیر میں ایک خاص امتیاز پیدا کیا یعنی عمارت میں سنگ سرخ کی سلیں استعمال کی ہیں جسے اقبال نے کہا ہے "سنگہا با سنگہا پیوستہ اند"

یہ ایک حقیقت ہے کہ ان عمارتوں میں اول عمارت مسجد قوۃ الاسلام ہے۔ اتفاق سے یہ مسجد اب بھی دہلی میں موجود ہے اور دیکھنے والوں پر ایک ہیبت طاری کر دیتی ہے۔ علاء الدین خلجی نے ۷۰۹ھ میں اس میں مزید توسیع کرنے کا منصوبہ بھی بنایا تھا۔ پروفیسر حمید احمد خان کی زبانی یہ روایت ہے کہ اقبال نے اس مسجد قوۃ الاسلام کو جب پہلی بار دیکھا تو ان پر جو کیفیت طاری ہوئی اس کو یوں بیان کیا۔ "مغرب کا وقت تھا۔ میرا جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کروں۔ لیکن مسجد کی قوت وجلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ فعل ایک جسارت سے کم نہ معلوم ہوتا تھا۔ مسجد کا وقار مجھ پر اس طرح چھا گیا کہ میرے دل میں یہ احساس تھا کہ میں اس مسجد میں نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں (ملفوظات اقبال، ۱۲۸)

اس واقعہ کو خود اقبال نے اپنی کتاب ضرب کلیم میں مسجد قوۃ الاسلام کے عنوان کے تحت اس طرح نظم کیا ہے:

ہے مرے سینۂ بے نور میں اب کیا باقی
لاالٰہ مردہ و افسردہ و بے ذوق نمود
چشم فطرت بھی نہ پہچان سکے گی مجھ کو
کہ ایازی سے دگرگوں ہے مقام محمود
کیوں مسلماں نہ خجل ہو تری سنگینی سے
کہ غلامی سے ہوا مثل زجاج اس کا وجود
ہے تری شان کے شایاں اسی مومن کی نماز
جس کی تکبیر میں ہو معرکہ بود و نبود
اب کہاں میرے نفس میں وہ حرارت وہ گداز
بے تب و تاب دروں میری صلوٰۃ اور درود
ہے مری بانگ اذاں میں نہ بلندی نہ شکوہ
کیا گوارا ہے تجھے ایسے مسلماں کا سجود

(ضرب کلیم، ۱۰۵/۵۶۷)

سجدہ گاہ کیست ایں از من مپرس
بے خبر رو داد جاں از تن مپرس
در من آں نیروے الا اللہ نیست
سجدہ ام شایان این در گاہ نیست

(بندگی نامہ، ۱۹۳)

اس طرح سوری عہد کی دو مسجدیں ہم بطور مثال پیش کرتے ہیں یعنی دہلی کے پرانے قلعہ میں یہ مسجد شیر شاہ نے ۹۴۸ھ میں شمالی دیوار کے متصل بنوائی تھی۔ یہ تمام سنگ سرخ کی بنی ہوئی ہے اور کہیں کہیں بغرض خوش نمائی سنگ مرمر بھی لگایا گیا ہے۔ قرآن کی آیات خط نسخ اور ثلث و کوفی میں محرابوں پر کندہ ہیں۔ اس عہد کی دوسری مسجد لاہور میں مقبرہ جہانگیر سے متصل سرائے میں ہے جو شیر شاہ سوری کے عہد میں ۹۵۴ھ میں تعمیر ہوئی تھی۔ دونوں کے گنبدوں کی بناوٹ دیکھنے کے قابل ہے۔ بعض لکھنے والوں نے اس طرز کو "پٹھان" طرز سے بھی تعبیر کیا ہے۔

اس طویل نظم کو آپ نے اس شعر پر ختم کیا ہے

ہر دو را در کارہا آمیخت عشق
عالمے در عالمے انگیخت عشق

(بندگی نامہ، ۱۹۵/۵۸۷)

علامہ اقبال نے خود اندلس جا کر مشاہدہ کیا اور مسجد قرطبہ میں بیٹھ کر دعا مانگی اور مسجد قرطبہ پر طویل نظم لکھی اور آزاد مرداں کے فن تعمیر کو بیان کیا ہے۔ آپ جب لندن سے اندلس تشریف لے گئے اور پھر وہاں سے آپ واپس لاہور تشریف لائے تو ہم نے آپ سے علاوہ ان نظموں کے جو آپ نے وہاں کے متعلق تحریر فرمائی تھیں، دیگر حالات بھی دریافت کیے۔ آپ کا یہ غیر معمولی سفر لندن سے اندلس تک مشاہدات پر مبنی تھا۔ آپ اندلس بھی تشریف لے گئے۔ لندن سے ایک عورت جو اسپینی زبان جانتی تھی بطور گائیڈ آپ کے ہمراہ تھی اور آپ قرطبہ کی جامع مسجد میں بھی تشریف لے گئے تھے۔ آپ نے مسجد قرطبہ پر نظم بھی لکھی جو اس طرح شروع ہوتی ہے:

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات

سلسلۂ روز و شب تار حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
(بال جبریل،۹۳/۳۸۵)

اس سے قبل آپ نے مسجد قرطبہ میں بیٹھ کر ایک ''دعا'' بھی کہی جو بال جبریل میں طبع ہو چکی ہے۔آپ نے مسجد کے متعلق فرمایا کہ یہ مسجد جمالیاتی اعتبار سے دنیا کی نادر ترین عمارتوں میں سے ہے۔جب یہ عیسائی راہبوں کے قبضہ میں آئی تو انہوں نے آیات قرآنی پر جو سنہری حروف میں مسجد کی دیواروں اور محرابوں پر لکھی ہوئی تھیں، پلستر کرا دیا۔آج پانچ چھ سو سال کے بعد جب وہ پلستر محکمہ آثار قدیمہ کے حکم سے اکھاڑا گیا تو وہی نقوش اپنی پرانی شان میں دنیا کے سامنے آ گئے۔اگر پلستر نہ ہوتا تو یہ نقوش غالباً بالکل محو ہو جاتے۔''ان نقوش کو دیکھ کر جو لذت قرآن اور اسلام کے مفہوم کے متعلق محسوس کی وہ کہیں بھی حاصل نہیں ہو سکتی''۔(جواہر ریزے)

علامہ اقبال نے جو خط محمد اکرام کو لکھا،اس کے الفاظ یہ تھے:

''مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت تک پہنچا دیا جو مجھے پہلے کبھی نصیب نہ ہوئی تھی'' (اقبالنامہ،جلد دوم،۳۲۱۔۳۲۲)۔

قرطبہ کی جامع مسجد کی ابتدا دراصل قرطبہ پر تسلط کے بعد ہوئی جب امیر عبدالرحمٰن بن معاویہ بن ہشام اندلس میں ۱۳۸ھ میں بادشاہ ہوئے اور قرطبہ کو پایہ تخت قرار دیا۔اس زمانے کے بعد مسجد میں برابر توسیع ہوتی رہی۔اس مسجد کی تعمیر کے لیے دمشق سے ایک ماہر فن بھی آیا تھا جس نے اس کا اصل نقشہ تیار کیا تھا۔۱۷۲ھ میں عبدالرحمٰن کے فرزند نے تعمیر کو جاری رکھا اور جغرافیائی اعتبار سے قرطبہ کا قبلہ رخ مائل بہ مشرق ہے۔مسجد کا بڑا مینار برائے اذان یہیں قائم کیا گیا۔مسجد کے لیے وضو خانہ مسجد کے باہر بوجہ سہولت پانی کے قائم کیا گیا۔اس طرح مسجد کی عہد بعہد تعمیر میں اضافہ ہوتا رہا۔یہ مسجد ساتویں صدی ہجری کے نصف تک بنتی رہی اور اس میں اضافے ہوتے رہے اور بے شمار ماہرین اور محققین نے اس کے متعلق لکھا ہے۔طول میں ۶۳۰ فٹ ہے اور عرض میں ۴۴۰ فٹ ہے یعنی یہ ایک مستطیل ہے اور دو تہائی حصہ قبلہ سمت کے دالانوں میں اور ایک تہائی حصہ صحن کے تین اطراف میں دالان اور مینار پر مشتمل ہے (اندلس کا تاریخی جغرافیہ،۴۹۰) یہ حقیقت ہے کہ اس مسجد پر بے شمار ماہرین مشرق و مغرب نے لکھا ہے مگر جس طرح فرنچ مورخ لی بون نے اپنی کتاب ''تمدن عرب'' میں لکھا ہے،ایسا بہت کم لوگوں نے لکھا ہے۔ان کے علاوہ علامہ نے اپنے احساسات کا اظہار اپنے اشعار میں کیا ہے۔خاص کر آپ نے اپنے کلام میں ہسپانیہ کے عنوان کے تحت اپنے جذبات کا اظہار یوں فرمایا ہے:

روشن تھیں ستاروں کی طرح ان کی سنانیں
خیمے تھے کبھی جن کے ترے کوہ و کمر میں
(بال جبریل،۱۰۴/۳۹۶)

یہ مشاہدات اور تاثرات ہیں جو آپ نے ''فن تعمیر آزاد مرداں'' کے متعلق اظہار فرمائے ہیں اور اس کے مقابل فن تعمیر غلاماں کے متعلق یہی کہنا کافی ہے کہ نہ اس میں مناظر و مرایا ہیں نہ توازن ہے اور نہ حسن ہے جو انسان کے لیے دلفریب ہو۔یعنی غلامی میں جو آرٹ پیدا ہوتا ہے اس میں نہ قوت ہوتی ہے نہ جذبہ:

در غلامی عشق و مذہب را فراق
انگبین زندگانی بدمذاق
نزد آں کرمے کہ از گل بر نخاست
مہر و ماہ و گنبد گرداں کجاست
(بندگی نامہ،۱۹۱/۵۸۳)

میرا خیال ہے کہ علامہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس طرح فن تعمیر کے مطالعہ کی طرف توجہ دلائی ہے اور آزاد لوگوں کے پیدا کیے ہوئے فن کے نمونے آج دنیا میں اپنی شان و شوکت کی وجہ سے ضرب المثل ہیں اور تاریخ ناز کرتی ہے۔

کتابیات

محمود نظامی،ابواللیث صدیقی (مرتب) ملفوظات اقبال ،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۱۹۷۷ء☆رفیع الدین ہاشمی، تعمیر و فن ،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور،۱۹۹۳ء☆عبدالحمید،خواجہ، اقبال کے چند جواہر ریزے ،۱۹۴۳ء☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو ،غلام علی اینڈ سنز،لاہور،۱۹۷۳ء☆محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی ،غلام علی اینڈ سنز،لاہور،۱۹۷۳ء☆محمد

اقبال، اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ عطاء اللہ، شیخ محمد اشرف لاہور☆محمد عنایت اللہ، اندلس کا تاریخی جغرافیہ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء

عبداللہ چغتائی

تقلید

تقلید کے عمومی معنی پیروی کرنا ہے۔ اگر اچھے کاموں کی یا کسی نیک بزرگ کی پیروی کی جائے تو معیوب نہیں۔ اصطلاحی معنوں میں بے سوچے سمجھے آباء واجداد کے غیر معقول رسوم ورواج یا کسی فقیہ کے اقوال و احکام کی پیروی کرنا مراد ہے۔ جہل وتعصب کی وجہ سے کورانہ تقلید قابل تعریف نہیں۔ جب کفار کو آیات خداوندی سنا کر اطاعت واتباع کے لیے کہا جاتا تو وہ کہتے، ہم اپنے آباء واجداد کے عقاید واعمال کی پیروی نہیں چھوڑیں گے۔ خواہ وہ بے علم اور ہدایت یافتہ نہیں تھے۔ (قرآن ۲۰، ۲۰) ایسی روش سے انسان عقل ومنطق اور فہم وتدبر سے کام لینا چھوڑ دیتا ہے۔ اس کا مطالعہ محدود رہ جاتا ہے۔ وہ حقایق دریافت کرنے اور نئی چیزوں کی جستجو اور تحقیق سے محروم رہ جاتا ہے۔ اقبال نے اس کو یوں بیان کیا ہے:

آئین نو سے ڈرنا طرز کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں
(کلیات اقبال اردو، ۱۷۴)

علامہ اقبال علم وشعور کے مدعی تھے، حق وصداقت کے داعی تھے۔ جستجو اور تحقیق کی تاکید کرتے تھے۔ وہ مسلمانوں میں غیر اسلامی رسوم وروایات کی تقلید دیکھتے تھے تو ان کی روح کانپ اٹھتی تھی۔ (جاوید نامہ، ۶۷۰/۸۳) وہ ہندوستان میں تقلید اور زوال تحقیق پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں (ضرب کلیم، ۴۸۴/۲۲) ان کی بڑی آرزو تھی کاش نیک فطرت انسان اندھا دھند تقلید کی قید سے آزاد ہوتا۔ اگر تقلید اچھا طریق کار ہوتا تو پیغمبر ﷺ اپنے اجداد کی راہ پر چلتے (پیام مشرق، ۳۹۲/۲۲۲)

علامہ اقبال صرف مذہبیات میں تقلید کی مذمت نہیں کرتے بلکہ علوم وفنون میں بھی تقلید کو قابل تعریف نہیں سمجھتے۔ کیونکہ اس طرح ہنر، صنعت وحرفت میں جدت وندرت پیدا نہیں ہوتی۔ غیر اقوام کی تہذیب و تمدن کی کورانہ تقلید سے غلامی کی خو پیدا ہوتی ہے۔ اقبال اپنے آپ پر بھروسا کرنے کی نصیحت کرتے ہیں۔

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش
براہ دیگران رفتن عذاب است
گر از دست تو کار نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است
(پیام مشرق، ۲۲۹/۵۹)

علامہ اقبال تقلید کو کتنا برا سمجھتے تھے وہ ان کے مندرجہ ذیل شعر سے واضح ہے۔

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈ، خضر کا سودا بھی چھوڑ دے
(بانگ درا، ۱۰۷)

اس سلسلے میں ان کا ایک اور شعر بھی بڑا اہم ہے

کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ
(بال جبریل، ۷۶)

حلاج کی زبانی کہلاتے ہیں:

چاک کن پیراہن تقلید را
تا بیاموزی ازو توحید را
(جاوید نامہ، ۷۲۱/۱۳۳)

علامہ اقبال نے تقلید کی ایک استثنائی صورت بتائی ہے یعنی جب قوم زوال وانحطاط میں گرفتار ہو تو اس حالت میں اس سے اجتہاد کی توقع رکھنا عبث ہے۔ جب زندگی کا شیرازہ بکھر جاتا ہے تو ملت تقلید میں ہی استحکام چاہتی ہے۔ آباء کے رستے پر چلنا ہی اس کے لیے انضباط ملت کا سبب بنتا ہے۔ (رموز بیخودی، ۱۲۴) انحطاط کے زمانے میں اجتہاد کرنا قوم کا شیرازہ بکھیرنا ہے (رموز بیخودی، ۱۲۵)۔ انہوں نے مثنوی رموز بیخودی میں بعنوان "در معنی ایں کہ در زمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولی تراست" ۲۸

اشعار کہے ہیں جس میں واضح کیا ہے کہ:

اجتہاد اندر زمان انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط
(کلیات اقبال فارسی، ۱۲۵)

کیونکہ دور غلامی میں اجتہاد حکمرانوں کی ہوائے نفس کی تعبیر و تفسیر کا ذریعہ بن جاتا ہے اور وہ بنیادی تعلیمات سے انحراف کی طرف چلا جاتا ہے۔

کتابیات

سعید احمد رفیق، اقبال کا نظریہ اخلاق، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، س۔ن ☆عبدالرحمٰن طارق، جوہر اقبال، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور۔ ۱۹۹۰ء ☆نصیر احمد ناصر، اقبال اور جمالیات، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۹۴

ظہور الدین احمد

تلمیحات

علامہ اقبال کی شاعری میں جہاں اعلیٰ درجے کے حکیمانہ افکار اور فلسفیانہ خیالات بیان ہوئے ہیں، وہاں یہ شاعری جملہ صنائع و بدائع اور دیگر شعری محاسن سے بھی آراستہ ہے۔ اقبال کے کلام میں صنعت تلمیح کا خاص اہتمام ملتا ہے۔ صنعت تلمیح سے مراد کلام میں کسی فرضی یا تاریخی واقعے، قرآنی آیت، حدیث مبارکہ یا کسی مشہور قول یا شعر کی طرف اشارہ کرنا کے ہیں۔ بعض ناقدین نے موسیقی، ریاضی اور علم نجوم وغیرہ کی اصطلاحات کو بھی تلمیح کے دائرے میں شامل کیا ہے۔ مثلاً مولوی محمد نجم الغنی کے نزدیک صنعت تلمیح کی تعریف یہ ہے کہ ''شاعر اپنے کلام میں کسی مسئلہ مشہورہ یا کسی قصے یا مثل شائع یا اصطلاح نجوم وغیرہ کسی ایسی بات کی طرف اشارہ کرے جس کے بغیر معلوم ہوئے اور بے سمجھے اس کلام کا مطلب اچھی طرح سمجھ میں نہ آئے'' (بحر الفصاحت، جلد دوم، ۱۱۱۳) اقبال کے ہاں تمیحات کا ایک طویل سلسلہ موجود ہے چنانچہ اگر عابد علی عابد کی بیان کردہ ''تلمیحات اقبال'' کو شمار کیا جائے تو ہمیں بانگ درا میں ۱۰۰، ضرب کلیم میں ۵۳، ارمغان حجاز (اردو) میں ۱۹، بال جبریل میں ۵۲، زبور عجم میں ۱۳۵، پیام مشرق میں ۷۵، جاوید نامہ میں ۹۸، پس چہ باید کرد میں ۱۴، ارمغان حجاز (فارسی) میں ۱۵، مثنوی مسافر میں ۲۳، اسرار خودی میں ۵۱ اور رموز بے خودی میں ۴۷ کے قریب تلمیحات ملتی ہیں۔ یہ کثیر تعداد اقبال کے وسیع تلمیحی نظام کو ظاہر کرتی ہیں۔ اردو کے کسی دوسرے شاعر کے ہاں بلکہ پوری اردو شاعری میں مجموعی طور پر اتنی بڑی تعداد میں تلمیحات موجود نہیں۔ اقبال کی تلمیحات میں تنوع اور رنگارنگی ہے۔ انہیں مختلف اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے مثلاً تلمیحات قرآنی، تلمیحات حدیث، فلسفیانہ تلمیحات، سیاسی تلمیحات اور ان کے علاوہ اقبال کے کلام میں شعرائے مشرق و مغرب اور بعض دیگر خاص شخصیات کے تذکرے بھی تلمیح کی ذیل میں آئیں گے (اکبر حسین قریشی، مطالعہ تلمیحات و اشارات اقبال) ذیل میں ان قسموں کو شعری مثالوں سے واضح کیا جا رہا ہے۔

قرآنی تلمیح:

نگاہ عشق و مستی میں وہی اول، وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یٰسیں، وہی طٰہٰ
(بال جبریل، کلیات اقبال، اردو، ۳۱۷)

تلمیح حدیث:

از حدیث مصطفیٰ داری نصیب
دین حق اندر جہاں آمد غریب
(جاوید نامہ، کلیات اقبال، فارسی، ۶۶۵)

فلسفیانہ تلمیح

رہ گئی رسم اذاں، روح بلالی نہ رہی
فلسفہ رہ گیا، تلقین غزالی نہ رہی
(بانگ درا، کلیات اقبال، اردو، ۲۰۳)

تاریخی تلمیح:

تاریخ کہہ رہی ہے کہ رومی کے سامنے
دعویٰ کیا جو پورس و دارا نے خام تھا
(بانگ درا، کلیات اقبال، اردو، ۲۴۱)

سیاسی تلمیح

جمہور کے ابلیس ہیں ارباب سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہ افلاک

(بال جبریل،کلیات اقبال،اردو،٣٥٣)

شاعر کا ذکر:

اٹھ گئے ساقی جو تھے، میخانہ خالی رہ گیا
یادگار بزم دہلی ایک حالی رہ گیا

(بانگ درا،کلیات اقبال،اردو،٩٠)

خاص شخصیت کا ذکر:

کیسی پتے کی بات جگندر نے کل کہی
موٹر ہے ذوالفقار علی خاں کا کیا خموش

(بانگ درا،کلیات اقبال،اردو،١٧٨)

اقبال کی تلمیحات ''کھوئے ہوؤں کی جستجو'' کا ایک انداز ہے اوران کی ماضی سے دلچسپی اور اسلاف سے وابستگی کو ظاہر کرتی ہے۔ ان سے اقبال کے زمانی شعور اور مطالعے کی وسعت کا بھی انداز ہوتا ہے۔ اقبال نے تلمیح کو ''صنعت برائے صنعت'' کے طور پر نہیں برتا اور نہ ہی اسے محض قدرت کلام کے اظہار کا وسیلہ بنایا ہے۔ اردو کے دیگر شاعروں کے برعکس اقبال نے تلمیح کو مقصدیت، معنی آفرینی اور خیال انگیزی کے لیے استعمال کیا ہے۔'' اقبال کی تلمیحات واشارات کو دیکھنے کے بعد ایک ہی رائے قائم کرنی پڑتی ہے اور وہ یہ کہ ان کا ایک پیغام ہے، ایک نصب العین ہے۔ اس پیغام اور اسی نصب العین کو پہنچانے اور عام کرنے کے لیے وہ تاریخ عالم کی بعض شخصیات اور تحریکوں کا ذکر کرتے ہیں۔ ان شخصیات اور تحریکوں میں ہر قسم کی شخصیات اور تحریکیں شامل ہیں----- سیاسی بھی، تاریخی بھی، اخلاقی بھی، ادبی بھی، مذہبی بھی اور فلسفیانہ بھی۔ جہاں اور جس سے ان کے نصب العین کی تائید ہوتی ہے، اس کو لے لیتے ہیں اور اپنے خون جگر کی آمیزش سے ان کے حسن اور افادیت میں اضافہ کر دیتے ہیں۔'' (مطالعہ تلمیحات واشارات اقبال، ٥٦٨)۔ اقبال نے تخلیقی اور فنکارانہ انداز میں صنعت تلمیح کو اپنے پیغام کی اشاعت کا ذریعہ بنایا ہے۔

کتابیات

☆اکبر حسین قریشی، ڈاکٹر، مطالعہ تلمیحات و اشارات اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، ١٩٨٦ء☆عابد علی عابد، سید، تلمیحات اقبال، بزم اقبال، لاہور، ١٩٨٥ء☆محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو/ فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ١٩٩٠ء☆نجم الغنی، مولوی محمد، بحر الفصاحت، جلد دوم، مقبول اکیڈمی، لاہور، ١٩٨٩ء

وحید الرحمٰن خان

تنہائی

اقبال کے پہلے دور کی نظموں میں ''ایک آرزو'' ایسی نظم ہے جس کا مزاج اور جس کی افتاد طبع بین طور پر اقبال کی اس شاعری کے مزاج اور آہنگ سے مختلف ہے۔ جس نے انسان کو زندگی سے نبرد آزما ہونے اور اس کی آگ میں جل کر اپنی ذات کو کندن بنانے کا سبق سکھایا ہے۔ اس نظم میں ہم اقبال کو ایک ایسے افسردہ دل اور غمگین انسان کے روپ میں دیکھتے ہیں جس کے لیے محفل سازی اور انجمن آرائی میں ذرا بھی لطف اور کیف باقی نہیں، شورشوں اور ہنگاموں سے بھاگ کر وہ سکوت ورخاموشی کی آغوش میں پناہ لینے کا آرزومند ہے۔ اسے عزلت کے وہ شب و روز عزیز ہیں جن میں اس کا دل فکر اور غم کے کانٹوں کی خلش سے محفوظ اور آزاد ہو۔ اقبال نے اپنی اس آرزو کا اظہار جس سادگی و دلسوزی سے کیا ہے اس کے ایک ایک لفظ میں درد کی کسک اور تڑپ ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ بات دل کی گہرائیوں سے نکلی ہے۔

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یا رب
کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو
شورش سے بھاگتا ہوں دل ڈھونڈتا ہے میرا
ایسا سکوت جس پر تقریر بھی فدا ہو

(بانگ درا،٣٦)

''ایک آرزو'' کا مطالعہ ہمارے دل میں کئی سوال پیدا کرتا ہے شاعر کے دل میں کس غم کے کانٹے کی کھٹک ہے جس نے اسے زندگی کی شورشوں سے بھاگ کر عزلت میں زندگی بسر کرنے پر مائل کیا ہے؟ کیا زندگی سے فرار کی خواہش کسی شکست خوردگی کے احساس کا نتیجہ ہے؟ کیا محفلوں اور انجمنوں سے اس کا اکتا جانا آدم بیزاری کی بنا پر ہے؟ اور سب سے آخر میں یہ کہ کیا دامن کوہ میں پناہ لینے کی خواہش میں محض تخیل کی پیدا

کی ہوئی خودفریبی کے بجائے کسی ایسے ارادے کو بھی دخل ہے جو عمل کی صورت اختیار کرنا چاہتا ہے؟ دوسرے اور تیسرے سوال کا جواب خود نظم کے اندر موجود ہے۔ شکست خوردہ انسان کے دل میں اس جوش، اس ولولے اور اس امنگ کا پیدا ہونا ممکن نہیں کہ وہ اپنے نالوں کو اتنا بلند ہوتا ہوا دیکھ سکے کہ ان کی صدا تاروں کے قافلے کے لیے صدائے درا بن جائے اور اس میں امید اور آرزو کی یہ چنگاری روشن ہو کہ اس کے نالوں میں سوتے ہوؤں کو جگانے کی قوت پیدا ہو جائے۔ انسان کی خدمت کی لگن کا عکس نظم کے دوسرے شعروں میں بھی جلوہ فگن ہے۔

پہلے سوال کے جواب کی جستجو کی جائے تو خود اس نظم میں اس کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ ملتا ہے۔ تمام انسانوں کے لیے جو دردمندی اور ان کے کام آنے کی جو خواہش شاعر کے دل میں ہے اس نے اضطراری طور پر نظم کے مختلف شعروں میں جگہ پائی ہے اور اس لیے یہ سوچنے کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ وہ انسان کی صحبت سے گریزاں ہے۔ لیکن ان انسانوں میں سے کچھ ضرور ایسے ہیں جن کے طرز عمل سے اسے دکھ پہنچا ہے اور اسی طرز عمل نے اسے ان سے ترک تعلق پر آمادہ اور مائل کیا ہے۔ چونکہ معاشرتی زندگی میں رہ کر ان سے لاتعلق ہو جانا ممکن نہیں اس لیے تخیل نے اسے عزلت وخلوت کی راہ دکھائی ہے، لیکن عزلت وخلوت کی اس زندگی میں بھی وہ دل کو اس تلخی کے اثر سے آزاد نہیں کر سکا جو انسانوں کے اس مخصوص گروہ کے رویے کی پیدا کی ہوئی ہے۔ یہ تلخی خواہ کنایے کے انداز میں سہی اس مصرعے میں صاف جھلکتی نظر آتی ہے:

کانوں پہ ہو نہ میرے دیر و حرم کا احساں
روزن ہی جھونپڑی کا مجھکو سحر نما ہو

(کلیات اقبال اردو، ۴۷)

یہاں دیر وحرم کے پردے میں شکایت شیخ وبرہمن سے کی گئی ہے جنھوں نے دنیا کی محفلوں اور انجمنوں میں، مہر ومحبت کی وہ فضا قائم نہیں رہنے دی جس میں انسانیت پروان چڑھتی ہے۔ اس تاویل کی تائید اقبال کی اسی دور کی کہی ہوئی دوسری نظموں سے ہوتی ہے۔

خفتگان خاک سے استفسار میں اقبال نے خفتگان کنج تنہائی سے کچھ سوال ایسے کئے ہیں جن کے جواب کی جستجو میں انسان صدہا برس سے سرگرداں ہے۔ کچھ سوال ایسے ہیں جو خود ہماری تہذیبی، معاشرتی، اخلاقی اور ادبی زندگی کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور کچھ ایسے جن کا تعلق اقبال کے مخصوص فکری رجحانات سے ہے۔ لیکن مابعد الطبیعیاتی اور حکیمانہ نوعیت کے عمیق اور سنجیدہ سوالوں کے درمیان میں دو ایک سوال ایسے بھی آگئے ہیں جن کا تعلق اقبال کے قریبی ماحول سے ہے اور وہ سوال وہی ہیں جن کی طرف کہیں مبہم اور کہیں واضح اشارے ہمیں اس دور کی دوسری نظموں میں ملتے ہیں۔ وہ سوال ان دو شعروں میں پوچھے گئے ہیں:

واں بھی انسان اپنی اصلیت سے بیگانے ہیں کیا؟
امتیاز ملت و آئیں کے دیوانے ہیں کیا؟
آہ! وہ کشور بھی تاریکی سے کیا معمور ہے؟
یا محبت کی تجلی سے سراپا نور ہے؟

(بانگ درا، ۳۹)

''ایک آرزو'' کے مطالعے کے بعد دل میں پیدا ہونے والے سوالوں میں سے ایک سوال کا جواب ابھی باقی ہے یعنی یہ کہ دامن کوہ کے سکوت میں پناہ لینے کی خواہش محض ایک شاعرانہ ترنگ کا نتیجہ ہے یا اس میں ارادے کو عملی صورت دینے کی نیت کو بھی کوئی دخل ہے؟ اس سوال کا جواب بھی ''بانگ درا'' کے دور اول کی نظموں کے جستہ جستہ شعروں میں مل جاتا ہے۔ یہ جستہ جستہ شعر کسی نہ کسی انداز میں چند حقیقتیں ہمارے سامنے لاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ شاعر کے موجودہ ماحول میں اس کے لیے گھبراہٹ، پریشانی اور افسردگی کے مختلف اسباب موجود ہیں۔ یہ گھبراہٹ پریشانی اور افسردگی ان کے دل میں اس ماحول سے گریزاں ہونے کی خواہش کو جنم دیتی ہے اور گریزاں ہو کر اگر اسے کہیں سکوں ملتا ہے تو آغوش فطرت میں۔

''رخصت اے بزم جہاں'' کا تصور ایمرسن سے ماخوذ ہے، لیکن اقبال کا اس تصور کو اپنانا اور اسے اپنے مخصوص شاعرانہ اسلوب کے سانچے میں ڈھالنا اس بات کا غماز ہے کہ انگریزی کی نظم میں انہیں اپنے احساس کا عکس نظر آیا اور اپنے دل کی دھڑکن سنائی دی ہے۔ اس نظم کے جو جستہ جستہ شعر پیش کیے گئے ہیں ان میں سے زیادہ تر اسی کیفیت کے ترجمان ہیں جو ''ایک آرزو'' کے پورے پیکر میں سمائی ہوئی ہے۔

''بانگِ درا'' کی مختلف نظموں کے حوالے سے میں نے اقبال کی خلوت پسندی اور عزلت گزینی کی جس آرزو کا تجزیہ کیا اس میں بہت سی چیزیں سامنے آئیں۔ خلوت پسندی اور عزلت گزینی کی مخصوص نوعیت، اس آرزو کی تخلیق کے اسباب وعوامل، ان اسباب وعوامل کے پیچھے چھپے ہوئے جمالیاتی، جذباتی اور فکری عناصر اور ان عناصر کی تشکیل وتعمیر میں اقبال کے ذاتی رجحانات اور مناظر فطرت کی رنگینیوں کی باہمی رفاقت۔ لیکن یہ بات اس تجزیے میں جاری وساری ہے کہ اقبال کی عزلت گزینی تنہائی کے احساس کی پروردہ ہرگز نہیں۔ عزلت پسندی کے اور خواہ کتنے ہی اسباب ہوں، احساس تنہائی اس کا سبب نہیں، اس لیے کہ مظاہر فطرت کے قرب نے غم، افسردگی اور مایوسی کے عالم میں تنہائی کا احساس پیدا نہیں ہونے دیا اور ''بانگ درا'' کی نظموں سے الگ ہٹ کر، خصوصاً فارسی کی نظموں میں، اسی احساس کی خلش سب سے نمایاں ہے۔ اس نقطہ نظر سے فارسی نظموں کا مطالعہ کیا جائے تو پڑھنے والے کے ذہن پر سحر زدگی اور طلسم کشائی کی کیفیت طاری ہوتی ہے لیکن اس کی ایک ہلکی سی جھلک ''بانگ درا'' کے دور اول کے بعض مصرعوں میں بھی نظر آجاتی ہے۔ ''نالۂ فراق'' کے دو شعر ہیں:

کشتۂ عزلت ہوں، آبادی میں گھبراتا ہوں میں
شہر سے سودا کی شدت میں نکل جاتا ہوں میں
یاد ایام سلفؑ سے دل کو تڑپاتا ہوں میں
بہر تسکین تیری جانب دوڑتا آتا ہوں میں

(بانگ درا، ۷۷)

یہ پہلی نظم ہے جس میں اقبال نے کسی دوست کی جدائی کے غم میں آبادی کو چھوڑ کر تنہائی کی آغوش میں پناہ لی ہے، یا یوں کہیے کہ آبادی میں رہتے ہوئے بھی خود کو تنہا محسوس کیا ہے۔ گو یہ بات صاف لفظوں میں نہیں کہی گئی لیکن اس نظم کے فوراً بعد ''بانگ درا'' میں ایک نظم ہے ''چاند'' جس میں بزم میں رہتے ہوئے بھی تنہا ہونے کے احساس والی بات زیادہ صاف لفظوں میں کہہ دی گئی ہے:

انجمن ہے ایک میری بھی جہاں رہتا ہوں میں
بزم میں اپنی اگر یکتا ہے تو، تنہا ہوں میں

(بانگ درا، ۷۹)

''بانگ درا'' کے دوسرے دور کی شاعری اقبال کے قیام یورپ کے زمانے اور اس قیام کے پیدا کیے ہوئے تأثرات کی شاعری ہے اور اس دور میں بھی شاعر نے مظاہر فطرت کے ساتھ ذہنی رفاقت کا رشتہ قائم رکھا ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ اس دور کی نظموں میں غم کے ذکر میں اضطراب کی وہ خلش نہیں جو پہلے دور میں ہے۔ اس لیے یہاں غم کی صدا، ایک صدائے خاموش ہے، بالکل اسی طرح جیسے منظر کے حسن وجمال میں سے ابھرنے اور فضا پر چھا جانے والے نغموں کی سریلی لے دھیمی بھی ہے۔ شب غم کی تنہائی میں شاعر کو انجم کی ہم نشینی میسر ہے اور قدرت نے اس کے دل کے ساتھ ہم نفسی کا رشتہ استوار کیا ہے۔ اس احساس میں کتنا سکون ہے، کتنی لذت ہے اور کتنا سرور وانبساط، اس کا اندازہ اس دور کی دو چھوٹی چھوٹی نظموں ''ایک شام'' اور ''تنہائی'' سے ہوتا ہے۔ ''فراق'' ایک اور مختصر سی نظم ہے، اس کا ایک شعر عزلت، خلوت اور تنہائی کی اس داستان کی زینت بن سکتا ہے۔ نظم اس شعر سے شروع ہوتی ہے

تلاش گوشہ عزلت میں پھر رہا ہوں میں
یہاں پہاڑ کے دامن میں آ چھپا ہوں میں

(بانگ درا، ۱۳۱)

لیکن جس شعر کی طرف میرا اشارہ ہے وہ یہ ہے:

سکوت شام جدائی ہوا بہانہ مجھے
کسی کی یاد نے سکھلا دیا ترانہ مجھے

(بانگ درا، ۱۳۱)

بات صرف یہ ذہن نشین کرنے کی ہے کہ یہاں سکوت شام جدائی، اشک افشانی کا نہیں نغمہ سنجی کا محرک بنا ہے۔ شراب علم کی لذت طلب نے اقبال کو وطن کے نگارخانے سے کھینچ کر حیرت کدۂ مغرب میں پہنچا دیا اور وہاں کی علمی اور مجلسی زندگی میں ان کے قلب وذہن کے لیے شعور واحساس کے نئے نئے افق کھلے۔ سیاسی، معاشرتی، تہذیبی اور علمی فضا کے مطالعے، مشاہدے اور تجربے نے ان کے فکر احساس اور جذبے کی دنیا میں ایک ہلچل مچا دی۔

اقبال فکر اور احساس کا یہ اضطراب لے کر تین سال بعد یورپ سے ہندوستان آئے لیکن یورپ کی مجلسی زندگی میں حسن وجمال کے قرب

اور وہاں کے مناظر کی دلکشی نے اقبال کی جذباتی دنیا کو جس نئی لذت، نئے کیف، نئے خمار اور نئی سرخوشی سے دوچار کیا تھا اس کا ہیجان بھی فکر اور احساس کے اضطراب سے کسی طرح کم نہیں تھا اور جسم و جان پر چھا جانے اور رگوں میں مسلسل گردش کرنے والے اضطراب نے انہیں اتنا تڑپایا کہ آہ نیم شبی اور گریۂ سحرگاہی ان کا معمول بن گیا۔ یہ اضطراب جیسا کہ اقبال کی کہی ہوئی بعض باتوں سے ظاہر ہے تمناؤں کے اس ہجوم کا نتیجہ ہے جس کا تجزیہ خود اقبال کے لیے بھی ممکن نہیں۔ اضطراب اور ذہنی بے بسی کے اسی عالم میں وہ ۹ نومبر ۱۹۱۱ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں

''معلوم نہیں روح کیا چاہتی ہے اور آنکھوں کو کس نظارے کی ہوس ہے۔ میں ایک زبردست تمنا کا احساس اپنے دل میں کرتا ہوں، گو اس تمنا کا موضوع مجھے اچھی طرح معلوم نہیں۔ ایسی حالت میں مجھے مسرت بھی ہو تو اس میں اضطراب کا عنصر غالب رہتا ہے۔'' (کلیات مکاتیب اقبال، جلد ۱، ص ۶۳)

اس خط سے تقریباً دو سال پہلے کے ایک خط میں اپنی ذہنی کیفیت کا حال بیان کرتے ہوئے اقبال نے لکھا تھا کہ:

''بلاشبہ ہر شخص کے لیے زندگی موت کے انتظار کا نام ہے۔ میں بھی اگلے جہان کی سیر کا آرزو مند ہوں۔ وہاں پہنچ کر چاہتا ہوں کہ اپنے خالق کی زیارت کروں اور اس سے خواہش کروں کہ میری ذہنی کیفیت کی عقلی وضاحت کی جائے اور یہ کوئی آسان کام نہ ہوگا۔ مجھ سے آپ کو شکایت نہ ہونی چاہیے۔ میں خود اپنے لیے بھی ایک معمہ ہوں۔ (کلیات مکاتیب اقبال، جلد ۱، ص ۱۸۹)

یہی بات (یعنی اپنی ذات کے خود اپنی نظر میں معمہ ہونے والی بات) اسی زمانے میں لکھے ہوئے ایک خط میں بھی کہی گئی ہے۔

اضطراب اور بے چینی کی اس حالت میں کہ دل مضطرب کو اضطراب اور بے چینی کا تجزیہ کرنے اور اس کے اسباب تک رسائی حاصل کرنے میں بھی دشواری پیش آ رہی ہو، انسان کسی رفیق کی جستجو کرتا ہے، جو اس کی روح میں ڈوب کر اس کی بے چینیوں کا سراغ لگا سکے اور ان بے چینیوں میں شریک ہو کر روح کے بوجھ کو ہلکا کر سکے۔ اقبال کو اسی رفیق اور دمساز کی تلاش ہے اور وہ انہیں نہیں ملتا۔ کہیں دور سے کوئی ایسی آواز سنائی دے جاتی ہے جس سے ہم نوائی کی آرزو کی جا سکے تو اقبال اس کی طرف لپکتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اپنا دل اس کے سامنے چیر کر رکھ دیں کہ انہیں اس اضطراب کی اور اس بے تابی کی داد مل سکے جس سے ان کی روح تڑپ رہی ہے۔ انہیں ہمدردی کی نہیں درد آشنا کی ضرورت ہے جو درد بانٹ کر نہیں، صرف اس کے معنی سمجھ کر روح کا بار ہلکا کر سکے۔ وہ یہ بات محسوس بھی کرتے ہیں اور اس کے اظہار کی جرأت بھی رکھتے ہیں۔ ۱۹ اپریل ۱۹۰۹ء کے لکھے ہوئے خط میں ایک جگہ یہ الفاظ آئے ہیں:

''میں ہمدردی کا طالب نہیں، میں تو اپنی روح سے وہ بار ہلکا کرنا چاہتا تھا جس کے نیچے وہ دبی چلی جا رہی ہے'' (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۱، ص ۱۷۵)

لیکن دور بیٹھ کر زبان قلم سے نکلے ہوئے درد و غم کی داستانیں سننے والے بھلا شرکت غم کا حق کہاں تک ادا کریں اور جب یہ حق ادا نہ ہو تو بھری دنیا میں رہتے ہوئے بھی تنہائی کے احساس سے دل کیوں خون نہ ہو۔ اقبال کا غم اسی تنہائی اور اسی احساس تنہائی کی شدت کا پیدا کیا ہوا غم ہے۔ ۶ اکتوبر ۱۹۱۱ء کے لکھے ہوئے ایک خط میں تنہائی کے اس کرب کی حالت یوں بیان ہوئی ہے۔

''لاہور ایک بڑا شہر ہے، لیکن میں اس ہجوم میں تنہا ہوں۔ ایک فرد بھی ایسا نہیں جس سے دل کھول کر اپنے جذبات کا اظہار کیا جا سکے''

طعنہ زن ہے ضبط اور لذت بڑی افشا میں ہے
ہے کوئی مشکل سی مشکل رازداں کے واسطے

(کلیات مکاتیب اقبال، ج ۱، ص ۲۲۷)

اس خط میں جن جذبات کی طرف اشارہ ہے، قیاس کہتا ہے کہ غم و اندوہ کے جذبات ہیں جن کا ذکر بڑے غم انگیز انداز میں ۱۷ اپریل ۱۹۰۹ء کے لکھے ہوئے ایک خط میں ہوا ہے:

''میرا سینہ یاس انگیز اور غم انگیز خیالات کا خزینہ ہے۔ یہ خیالات میری روح کی تاریک بانبیوں میں سے سانپ کی طرح نکلے چلے آتے ہیں۔ میرا خیال ہے میں ایک دن سپیرا بن جاؤں گا، گلیوں میں پھروں گا اور تماش بین لڑکوں کی ایک بھیڑ میرے پیچھے پیچھے ہوگی''

(کلیات مکاتیب اقبال، ج ۱، ص ۱۸۰)

ان یاس انگیز خیالات کا، ان خیالات سے پیدا ہونے والے روحانی اضطراب کا، اس اضطراب کے پیچھے چھپی ہوئی تمناؤں کا تجزیہ اقبال کے اپنے الفاظ میں، خود ان کے لیے بھی دشوار ہے اور صاحب دل کا وجود نہیں جس سے خون تمنا کا قصاص ملنے کی امید ہو، اس لیے دل خود اپنے آپ کو اپنا رفیق، دمساز، ہمراز اور ہمدرد سمجھ کر اپنے آپ سے باتیں کرتا ہے اور یوں باتوں باتوں میں ان آرزوؤں کا سراغ ملتا ہے جن کی تکمیل کا دوسرا نام زندگی ہے۔ اقبال کی اس دور کی نظموں میں ''شکوہ'' ''جواب شکوہ'' اور ''شمع اور شاعر'' اس دور کے اضطراب کے ایک رخ سے پردہ اٹھاتی ہیں۔ اضطراب کے دوسرے رخ کی جھلک شاید اقبال کی ان نظموں میں نظر آجاتی ہے جنہیں اقبال نے ''ایک دل خونچکاں کی نواہائے غم'' کہا ہے اور پرائیویٹ نوعیت کی حامل نظمیں قرار دے کر ان کے ناقابل اشاعت ہونے کا فتویٰ صادر کیا ہے۔ لیکن جس چیز کو میں برابر اقبال کا احساس تنہائی کہتا چلا آیا ہوں اس کا بڑا دل آویز مرقع اقبال کی وہ دعا ہے جو بارگہ رب العزت میں دل کی ویرانی و ناشادی کے عالم میں کی گئی ہے:

باز تسکین دل ناشاد شو
باز اندر سینہ ہا آباد شو

(اسرار خودی، ۷۵)

۱۵ شعروں کے تمہیدی بند کے بعد اقبال اپنی خدمات کی طرف شاعرانہ اشارے کرتے ہیں جن کی بجا آوری میں انہوں نے خود کو شمع کی طرح جلایا ہے۔ اپنے اشکوں سے گلشن کی آبیاری کر کے اسے گل بداماں بنایا ہے اور اپنے دیدۂ دل کی بصیرت ونظر افروزی سے ماضی اور مستقبل کے رشتے استوار کیے ہیں، لیکن ان کی اپنی یہ حالت ہے کہ وہ زندگی کی انجمن میں تنہا رہ گئے ہیں: ''درمیان انجمن تنہاستم''

دعا کا ایک ایک شعر اور شعر کا ایک ایک لفظ اس اضطراب کا غماز ہے جس میں اقبال کے جان و روح مبتلا ہیں جس اضطراب کے تجزیے سے اقبال کے منطقی مزاج اور حکیمانہ فطرت نے عاجزی و بے بسی ظاہر کی تھی اس کا حق ان کی شاعرانہ افتاد طبع نے ادا کیا اور یوں اضطراب کا پورا نقش بھی ابھر کر سامنے آ گیا اور اضطراب کے اسباب کی نشان دہی بھی ہوگئی۔ اقبال کی زندگی کا ایک اضطراب وہ تھا جس میں انہیں ہر دم مظاہر فطرت کی رفاقت و ہمدمی حاصل تھی۔ اضطراب کی اس حالت میں ان کے تخیل نے ہمیشہ انہیں کنج عزلت کی وادیوں میں لے جا کر اضطراب کے لیے سامان سکون مہیا کیا لیکن موجودہ اضطراب، جس کی عقلی توجیہ خود اقبال کے لیے بھی ممکن نہیں، نوعیت اور کیفیت میں زیادہ شدید اور زیادہ پیچیدہ ہے اور اس میں کوئل کی ہم نوائی، انجم کی ہم نشینی اور قدرت کی ہم نفسی بھی مضطرب روح اور جان ناشکیب کے سکون وراحت کا سبب نہیں بن سکتی اس اضطراب میں اقبال کو کسی ایسے ہمدم اور کسی ایسے رازداں کی رفاقت اور ہمدمی کی ضرورت ہے جو غمگساری اور رازداری کے رموز سے آگاہ ہو۔ جو باطن کے نہاں خانوں میں جا کر اضطراب کے اسباب کا کھوج لگا سکے جسے اقبال کی طرح شمع عشق کا پروانہ بن کر خود کو خاکستر کر دینے کی لذت سے آشنائی ہو، جو این و آں کے خیال سے بیگانہ ہو کر حسب توفیق دیوانگی اور فرزانگی کی راہوں پر چل سکے، جو اقبال کی ہو کو اپنی جان میں سمیٹ سکے۔ اس طرح کہ اقبال اس کے دل کے آئینے میں اپنی ذات کا جلوہ دیکھ سکے۔ اقبال کے دل میں ایک ایسے صنم کی آرزو ہے جس کے آزر بھی وہ ہوں اور جس کے صنم بھی۔

''اسرار خودی'' کی یہ دلسوز دعا ان کی زندگی کے اس عہد کی یادگار ہے جب ان کے فکر، احساس، خیال اور جذبے کی دنیاؤں میں کسی حد تک ان وارداتوں نے جن کا تعلق ان کی ذاتی اور نجی زندگی سے تھا اور بڑی حد تک ان کیفیات نے جو اپنے عہد کے انسان، اپنے عہد کے مسلمان کی زندگی کے مطالعے اور مشاہدے کا نتیجہ تھیں، شدید اضطراب پیدا کیا۔ اس اضطراب میں انہیں رفیقوں کے سہارے کی ضرورت تھی جو ان کے اضطراب میں پوری طرح ان کے شریک اور دمساز بن سکیں۔ ایسے رفیق انہیں کبھی کبھی ملے بھی اور انہیں اقبال نے اپنے درد دل کا ساتھی بھی بنایا، لیکن دل جس مستقل اور دائمی رفاقت کا آرزومند تھا وہ انہیں میسر نہ آئی اور کرب اور مایوسی کے اس عالم میں ان کے سوز دل نے اپنی فریاد اس طرح اس فریادرس تک پہنچانے کی کوشش کی جو فریادرسوں کا فریادرس ہے۔ اس فریاد میں اتنی لذت تھی اور اتنا سرور کہ عزلت کی آرزومندی اور تنہائیوں کی

دردمندی کا ذکر ان کے شاعرانہ تخیل کا مستقل وظیفہ بن گیا اور تنہائیوں کے شدید احساس اور اس کے پیدا کیے ہوئے اضطراب کا دور ختم ہونے کے بعد بھی انہوں نے اس کی لذیذ اور دل نواز خلش کو اپنے سینے سے لگائے رکھا اور ان کی شاعری کے اگلے ادوار میں بھی یہ خلش نغموں کی جھنکار بن کر ان کے شعروں میں جگہ پاتی رہی۔ اضطراب ان کے جہان فکر اور جہان تخیل کا مستقل مکین ہو گیا کہ یہ خود شاعر کی اپنی ذات کا جزو لازم بن گیا تھا۔ ''پیام مشرق''، ''بال جبریل'' اور ''ارمغان حجاز'' کے ورق الٹتے چلے جایئے اور دیکھیے کہ جلوت میں رہ کر خلوت کے مزے لوٹنے اور احساس تنہائی کی لذتوں میں گم رہنے کی عادت مزاج شاعر کا جزو لازم بن جائے تو اس کا خیال خلوت پسندی کے شعار اور تنہائی کے احساس کو کیسی کیسی صورتیں دیتا ہے۔ آیئے پہلے ''پیام مشرق'' کی جنت خیالی کی سیر کیجیے اور دیکھیے کس طرح شاعر نے تنہائی کے احساس کا اپنی جذباتی دنیا سے ایک دائمی رشتہ قائم کر کے اسے اپنے فلسفہ حیات کا ایک حصہ بنالیا ہے اور تنہائی کا احساس پیدا کرنے والی کیفیتوں اور عواقب میں ایک منطقی ربط قائم کیا ہے، جو شاعری کی سطح پر تو خیر ہے ہی درست، فکری سطح پر بھی قابل قبول ہے۔ اس فلسفہ حیات میں جدائی، فراق اور ہجر کی کڑیاں منطقی طور پر تنہائی اور احساس تنہائی کی کڑیوں سے مربوط ہیں۔ یہاں آرزومندی اور تنہا گزینی کی سطحیں کبھی کبھی ایک ہو جاتی ہیں، یہاں جلوت اور خلوت دو متضاد کیفیتیں ہونے کے بجائے ایک وسیع تر کیفیت کی دو شکلیں ہیں۔ یہاں نغمہ سرائی کسی کی یادوں کی خلش سے رہائی پانے کے لیے نہیں خود ذوق نغمہ کی تسکین کے لیے کی جاتی ہے۔ ''پیام مشرق'' کے شعر میری ان توجیہات و تاویلات کی منہ بولتی تصویریں ہیں۔

اقبال نے محرومیوں، مایوسیوں اور ناکامیوں سے گھبرا کر عزلت پسندی کی جو روش اختیار کی تھی اس کا رخ احساس کی شدت، جذبہ خدمت گزاری کے گداز، جستجو کے ذوق فراواں اور آرزوؤں کے بے پایاں ہجوم نے احساس تنہائی کی طرف موڑ دیا اور فکر کی گرمی نے احساس کی اس شمع کو پگھلا کر ایک نئے سانچے میں ڈھالا اور اس سانچے میں ڈھل کر جو پیکر شکل پذیر ہوا اسے یکتائی کا نام ملا۔ یہ یکتائی اقبال کے فلسفہ حیات کی یکتائی ہے جس میں سب سے اونچا مقام اور منزلت احساس نفس یا شعور ذات کو حاصل ہے۔ اقبال کے فلسفہ حیات میں یہ احساس نفس یا شعور ذات عشق کی آنچ میں تپ کر کندن بنتا ہے اور اس کندن کی جوت آرزوؤں کی لگائی ہوئی چوٹ سے جاگتی ہے اور ہوتے ہوتے اس جوت کا جلوہ آنکھوں میں، دل میں، روح میں اور پھر انسان کی نس نس میں سما جاتا ہے کہ اسے کسی کی محتاجی باقی نہیں رہتی۔ احتیاج کی اس منزل سے گذر کر ہی انسان ایسا بنتا ہے کہ اسے حسب خواہش اور حسب طلب جلوت میں خلوت کے سکوت اور خلوت میں جلوت کے ہنگاموں کی لذتیں میسر آتی ہیں، جدائی کے سوز اور وصل کی راحت میں فرق باقی نہیں رہتا اور ان کے ختم ہونے کے بعد فتح بالآخر خلوت، جدائی، ناصبوری اور آرزومندی کی ہوتی ہے۔ عزیز ترین رفاقت کا حق آرزوئیں ادا کرتی ہیں جن کی آبیاری اشک سحر گاہی کے آب بقا سے ہوتی ہے۔ عزلت پسندی اور احساس تنہائی کے ملے جلے جذباتی اور فلسفیانہ تصور نے ''بال جبریل'' کی غزلوں کو حکیمانہ تغزل اور متغزلانہ حکمت کا وہ پیکر عطا کیا ہے جو ہماری شاعری میں اس سے پہلے صرف غالب کی غزلوں میں نظر آتا ہے۔ اس تغزل میں فلسفہ حیات بھی ہے جسے خلوت پسندی اور احساس تنہائی کا فلسفہ کہا جا سکتا ہے۔

''بال جبریل'' کی غزلوں میں اقبال نے خلوت و جلوت، وصل و ہجر، جدائی و تنہائی، تغافل و التفات، رفاقت آرزو اور ان سب سے قطع نظر آہ سحر گاہی، اشک سحر گاہی، نوائے سحر گاہی، اور نغمہ صبح گاہی کی ترکیبیں استعمال کر کے اپنے فکر کے ان پہلوؤں کی طرف اشارے کیے ہیں جن کا تعلق کسی نہ کسی طرح اس احساس سے ہے کہ انسان کن حالتوں میں ساقی و میخانہ و شعر و چنگ و رباب کی سرخوشیوں سے کنارہ کش ہو کر سکوت کوہسار، نغمہ جوئبار اور گوشہ لالہ زار کی تنہائیوں میں گم ہو جانا چاہتا ہے اور کن حالتوں میں وہ زندگی کے ہنگاموں میں اپنے آپ کو یکہ و تنہا محسوس کرتا ہے۔ ان پہلوؤں میں سے جن جن میں اقبال کے شاعرانہ تخیل کو غزل کے شعر کا موضوع بننے کی گنجائش نظر آئی ہے انہوں نے ان سے بزم تغزل کی آرائشگی و زینت کا کام لیا ہے۔ البتہ غزل کے محدود دائرے سے باہر نکل کر تخیل کے دائرے کو وسیع کر کے موضوع کے دوسرے گوشوں کے رخ سے نقاب اٹھانے میں شاعرانہ لذت محسوس کی ہے۔

''ارمغان حجاز'' اقبال کے شاعرانہ تفکر یا حکیمانہ شاعری کا

آخر مظہر ہے۔اقبال خلوت اور تنہائی کے احساسات اور ان احساسات کے ضمنی متعلقات کو اپنی شاعری کے مختلف ادوار میں جس انداز میں شعروں اور نظموں کی شکل دیتے رہے ہیں ان میں سے ہر ایک کا عکس ہمیں ''ارمغان حجاز'' کے شعروں میں مل جاتا ہے۔اس سلسلہ تصورات کی پہلی کڑی اقبال کا مظاہر فطرت کے حسن کے ساتھ وہ جمالیاتی لگاؤ ہے جو کسی اور مقصد کے بجائے صرف اس لیے تنہانشینی پر مائل کرتا ہے کہ اس طرح عروس لالہ کی رفاقت ان کے لیے انبساط روح کا باعث بنے گی:

بہ راغان لالہ رست از نو بہاراں
بہ صحرا خیمہ گستردند یاراں
مرا تنہا نشستن خوشتر آید
کنار آبجوئے کوہساراں

(ارمغان حجاز، ۲۰/۹۱۰)

خلوت پسندی اور خلوت گزینی کا ایک مرحلہ وہ ہے (اور اسے اقبال نے اپنی زندگی کی متاع عزیز سمجھنے کی عادت ڈالی ہے) کہ نے نوازی ان کا محبوب مشغلہ ہے اور وہ ہر دو عالم سے بے نیاز ہو کر اپنے نغمہ پر سوز کی طبیعت میں گداز پیدا کرنے کا وسیلہ بناتے ہیں اور میخانہ شوق کے بادہ کش بن کر آہ و فغاں کی رفاقت عزیز میں خلوت میں جلوت کی ہنگامہ آرائیوں کے مزے لیتے ہیں۔نے نوازی اور دل گدازی کی ایک کیفیت تو وہ ہے جس میں انسان دونوں عالم سے بے نیازی حاصل کر لیتا ہے اور دوسری وہ جس میں فقر نے اسے قیصر و سلطان کے بے نیازی کا سبق دیا ہے دونوں عالموں سے بے نیاز ہو کر انسان مشرق و مغرب دونوں کے لیے اجنبی بن جاتا ہے اور اجنبیت کے اس عالم میں اسے کوئی نہیں ملتا کہ اس کا محرم راز بن سکے۔بے نصیبی و ناکسی کے اس عالم میں غم دل کا امانت دار خود دل ہی بنتا ہے اور شاعر انسان کی اس معصوم خود فریبی میں ایک نامعلوم لذت محسوس کرتا ہے۔کبھی تو لالہ و گل انسان کی دلسوزی میں اس کے رفیق اور شریک غم بنتے تھے، لیکن اس نے اپنی تنہائی کو یکتائی کا جو بلند مقام دیا ہے اس میں لالہ خود، اس کی دردمندی و دل سوزی کا محتاج ہے۔

دو عالم سے بے نیازی اور پھر قیصر و سلطان سے بے نیازی انسان کو یکتائی کا وہ اعلی رتبہ عطا کرتی ہے کہ اس کا دل دانا، زمان و مکان کے قید و بند سے آزاد ہو کر حلقۂ آسماں سے پرے نکل جاتا ہے، لیکن آزادی و یکتائی کی یہ شان صرف مسلمان کے حصے میں آتی ہے اور اس کا ایک سجدہ اسے اس بلندی پر لے جاتا ہے کہ خداوندان جہاں کی خداوندی کی اس کی نظر میں کوئی قیمت نہیں رہتی۔مسلمان ہی ہے کہ وہ صوفی و ملا کی ہم نشینی ترک کر کے صرف اپنی ذات سے رشتہ جوڑتا ہے اور لوح دل پر اللہ کے نام کا نقش ثبت کر کے وہ بصیرت حاصل کرتا ہے کہ اس پر اس کی اپنی ذات کے جلوے اور اللہ کی ذات کے جلوے منکشف ہو جاتے ہیں

نہ با ملا نہ با صوفی نشینم
تو می دانی کہ من آنم نہ اینم
نویس 'اللہ' بر لوح دل من
کہ ہم خود را ہم او را فاش بینم

(ارمغان حجاز، ۴۸/۹۳۰)

نگاہ کی یہ بے نیازی کہ اسے دونوں عالم ہیچ نظر آئیں اور کلاہ قیصری و تاج سلطانی کے لعل و جواہر خزف ریزے بن جائیں اور سوز دروں کی بدولت گداز دل کی دولت بے بہا ہاتھ آ جائے تو دل سوچ میں پڑ جاتا ہے اور حضور رسالت ﷺ میں حاضر ہو کر شکوہ سنج ہوتا ہے:

نگاہم زانچہ بینم بے نیاز است
دل از سوز درونم در گداز است
من و این عصر بے اخلاص و بے سوز
بگو با من کہ آخر این چہ راز است

(ارمغان حجاز، ۵۰/۹۳۲)

اور پھر شکوہ سنجی ایک دوسرا رخ اختیار کرتی ہے۔بندے کو خالق کی ''شوخی تخلیق'' سے یہ شکایت ہے کہ اس نے جسم خاکی کو دل پرسوز کا خزینہ بنایا اور اسے پیدا کیا ایک ایسے زمانے میں جو سوز سے بالکل خالی ہے:

مرا در عصر بے سوز آفریدند
بخاکم جان پر شورے دمیدند

چو نخ در گردن من زندگانی
تو گوئی بر سر دارم کشیدند
(ارمغان حجاز، ۵۱/۹۳۳)

لیکن عصر حاضر کے اس امروز میں جو ہر ایک نئے خداوند کے آستانے پر سربسجود ہونے کی تعلیم دیتا ہے ذات کی شان یکتائی یہ ہے کہ وہ ہر آن ایک تازہ صنم کو خدائی عطا کرنے والے صنم خانے کی طرف سے منہ موڑ لیتا ہے اور یہ اعلان کر کے سننے والوں کے دل پر اپنی یکتائی کا نقش بٹھاتا ہے کہ زمانے کی نادانی تو دیکھو کہ وہ آج مجھ سے اس بت کی پرستش کروا رہا ہے جسے میں کل توڑ چکا ہوں۔ اقبال نے خلوت وجلوت، نے نوازی و دلگدازی، صوفی وملا کی کم سوادی، ہر دو عالم سے اپنی بے نیازی، بت شکنی وسجدہ گزاری اور ان سب کے پردے میں چھپی ہوئی اپنی شان یکتائی کی یہ سب باتیں بارگاہ نبوت میں پیش کی ہیں۔ اب وہ بات سن لیجیے جو اقبال نے اپنی شان تنہائی کے متعلق ''یاران طریق'' سے مخاطب ہو کر کہی ہے

بچشم من جہاں جز رہگذر نیست
ہزاران رہرو و یک ہم سفر نیست
گذشتم از ہجوم خویش و پیوند
کہ از خویشان کسے بیگانہ تر نیست
(ارمغان حجاز، ۱۳۵/۱۰۱۷)

اپنی خودی کو ہر جستجو اور ہر آرزو کا مرکز ومحور بنا لینے والا انسان اور خودی کے سوز میں زندگی کا ساز تلاش کرنے والا انسان، عہد حاضر کی بے سوزی کا شکوہ سنج ہونے والا انسان، جب ہر دو عالم سے بے نیاز ہو کر خود اپنی ذات کو اپنا تنہا محرم راز اور اپنے غموں کا واحد چارہ ساز سمجھ لے تو سفر حیات کی کڑی منزلوں میں کسی ہم سفر کی رفاقت کی احتیاج باقی نہیں رہتی اور انسان خویش و پیوند سے اپنا رشتہ ناتا توڑ کر زندگی کا طویل سفر تنہا طے کرتا ہے۔

یہ سفر ختم ہوتا ہے اور مرحلہ سزا و جزا کا آتا ہے تو اپنی خودی کے سہارے زندگی بسر کرنے والا انسان دوسری دنیا میں بھی اسی کنج خلوت کی طلب کرتا ہے جس میں اس نے من و تو کا دست نگر ہوئے بغیر اپنے سوز دل کی پرورش کی تھی۔ خلوت و تنہائی کا یہ شیدائی آخرت میں بھی اسی گوشہ خلوت اور عالم تنہائی میں رہنے کی آرزومندی ظاہر کرتا ہے۔ اقبال نے ''حضور حق'' اپنی یہ آخری تمنا کن لفظوں میں پیش کی ہے اس پر خلوت گزینی، احساس تنہائی اور شان یکتائی کی اس حکایت کو ختم کروں گا:

دل من در گشاد چون و چند است
نگاہش از مہ و پروین بلند است
بدہ ویرانۂ در دوزخ او را
کہ این کافر بسے خلوت پسند است
(ارمغان حجاز، ۶۷/۸۸۸)

زندگی کا جو سفر کسی جبر کی بنا پر ''خلوت پسندی'' کی خواہش اور آرزو سے شروع ہوا تھا، اسے اب عالم اختیار میں طلب کیا جاتا ہے۔ اقبال نے یہ سفر خلش، کشمکش اور اضطراب کے نہ جانے کتنے مرحلوں سے گزر کر اور خودی کے سوز، اس کی قوت اور اس کے اعتماد کی مدد سے اس خلش، کشمکش اور اضطراب کو شکست دے کر کیا ہے اور اسی کا کرشمہ ہے کہ بالآخر اختیار بن کر ان کے فکر، احساس، جذبے اور تخیل کی دنیاؤں پر محیط نظر آتا ہے۔

کتابیات

محمد اقبال، اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، محمد اشرف، کشمیری بازار، لاہور☆ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی

سید وقار عظیم

توحید

ذات واجب تعالی کی ایک شان یہ ہے کہ وہ اضافات وتعینات سے مبرا اور کافی بالذات ہے اور عالم سے ماوراء ہستی رکھتا ہے۔ وہ فطرت کا مطلوب و مدعا ہے۔ فطرت کی قوت اور ہم آہنگی الٰہی جوہر سے پیدا ہوتے ہیں۔ توحید کے اس تصور کی خصوصیت اسقاط اضافات ہے۔ دوسری شان یہ ہے کہ وہ عالم کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ سب صورتیں ذات واجب تعالی نہیں کہی جاسکتیں۔ یہ توحید وجودی اور توحید شہودی کی مختلف شاخیں ہیں۔ الٰہی توانائی کے تعینات حقیقی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ جس ذات (بقول اقبال انا) سے وہ ظہور پذیر ہوتے

ہیں وہ بھی حقیقی ہو۔ اگرچہ ذات مطلق پر ذہنی تعینات عاید نہیں ہوتے لیکن وہ خود اپنا تعین کرتی ہے جس کا اظہار اس کی تخلیق اور مسلسل فعلیت میں ہوتا ہے۔ غیر متناہی اور قادر مطلق آزاد ہوتا ہے کہ چاہے تو اپنے اوپر تعین عائد کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ انسان بھی جب اپنی شخصیت میں اس قسم کے تجربے سے گذرتا ہے تو وہ اپنے آپ کو ناقابل تغیر محسوس کرنے لگتا ہے اور فطرت کی تحدید و تعینات سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اسی حقیقت کا اظہار منصور حلاج کے انا الحق کے دعوے اور اسی قسم کے دوسروں کے دعووں میں کیا جا چکا ہے۔ اس قسم کا احساس انسانی روح کا حرکی عنصر ہے۔ اسی میں اس کی اصلی آزادی مضمر ہے۔ اسی کی بدولت وہ اپنے حوالے سے غیر متاثر رہ کر اپنے وجود کی باز آفرینی کرتا اور صداقت کے نئے سانچے بناتا ہے۔ جس میں حقیقت ڈھالی جاتی ہے۔ ذہن کی اس قابلیت سے وجود کی حقیقت میں تنوع پیدا ہوتا ہے اور خودی ذات مطلق کی آزادی اور اختیار میں حصہ دار بن جاتی ہے۔

ذات باری کی ماورائیت اور اس کا انفس و آفاق میں جاری و ساری ہونا ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں۔ بلکہ روحانی تجربے سے اصل اصول یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ ذات واجب تعالیٰ کائنات میں داخل بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی، شئون و صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں خلل نہیں پڑتا۔ ذات باری اس لحاظ سے داخلی ہے کہ وہ خود انسانی خودی کا عین (آئیڈیل سلف Ideal self) ہے اور ہم میں سے ہر ایک کے اندر بطور امکان موجود ہے۔ عین اس اعتبار سے ماوراء ہے کہ وہ ہمارے تجربے، تخیل اور خواہش سب سے پرے ہے۔ ہم جتنے زیادہ عین سے قریب ہوتے جاتے ہیں عین ہم سے دور ہٹتا جاتا ہے۔ ایک منزل اور منتہا کی حیثیت سے ہماری اخلاقی زندگی ذات باری کی جانب بڑھتی ہے اور اس طرح اپنے وجود کو بامعنی بناتی ہے۔ ہمیں وحدت میں کثرت کا تجربہ ہوتا ہے۔ شان احدیت میں کثرت کا صانع خدا ہے جو اپنی ذات میں بے ہمتا اور لاشریک ہے۔ لَیسَ کمثلہ شیئٌ اور لَم یَکُن لَّهُ کُفُواً أَحَد (۴:۱۱۲) کی یہی آیات اس کی تنزیہی شان پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ عالم کو عدم سے وجود میں لایا اور اسی نے بے صورت مادے کو صورت بخشی۔ کائنات کے متنوع اجسام و اشکال ذات حق تعالیٰ کی شان احدیت کا ظہور ہیں۔ ہر شے نے اپنی اندرونی استعداد کے تقاضے کے مطابق اپنا وجود پایا۔ کثرت بھی اسی طرح ابدی اور ازلی ہے جس طرح وحدت۔ اگر وحدت وجود حقیقت ہے تو عالم اور افراد غیر حقیقی ہیں۔ لیکن عقل سلیم ایسا ماننے کو تیار نہیں۔ ہمیں کثرت اور وحدت کا تضاد اس لیے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ازلی اور زمانی حقیقت پر زمانی اصطلاحات کا ہم اطلاق کرتے ہیں۔ ذات مطلق چاہے تو ناقابل تصریح ہو لیکن قابل احساس ضرور ہے جو روحانی تجربے کے ذریعے ممکن ہے

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

(ارمغان حجاز، ۱۲۰/۱۰۰۲)

معتزلہ کا خیال تھا کہ وحدت تکثر صفات کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ اس واسطے انہوں نے صفات الٰہیہ سے انکار کیا اور صرف ذات واجب تعالیٰ کے اثبات پر زور دیا۔ اگر صفات، ذات کے علاوہ کچھ حقیقت رکھتی ہیں تو کثرت کی طرف ذہن کو لے جانے والی ہیں، اور اگر صفات ذات ہی ہیں تو ذات سے ان کے علیحدہ وجود ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ذات باری کا منطقی علم ناممکن ہے، اس واسطے کہ علم کا تمام تر انحصار تعریف اور مقابلے پر ہے لیکن خدا کی تمثیل کس چیز سے دی جائے؟ ذہنی طور پر واجب تعالیٰ کی ماہیت کو نہیں سمجھا جا سکتا لیکن زندگی اس کے احساس سے محروم بھی نہیں کی جا سکتی:

اسرار ازل جوئی بر خود نظرے وا کن
یکتائی و بسیاری، پنہائی و پیدائی

(پیام مشرق، ۱۶۷/۳۳۷)

کائنات ہستی کی ابتداء اور انتہا نامعلوم ہے۔ ان دونوں نامعلوم اور پراسرار انتہاؤں کے درمیان انسانی تجربے کی دنیا واقع ہے۔ فعلیت مطلقہ کی تدبیر و تاثیر سے مادی زندگی اپنی پستیوں سے بلند ہو کر روح کی وادیوں میں قدم رکھتی ہے۔ زندگی کے اس ارتقائی سفر میں ذات باری کا وجود منزل کا

حکم رکھتا ہے۔ اقبال مرشد رومی کے قول کو اس طرح نقل کرتا ہے:

شعلہ دل گیر زد بر خس و خاشاک من
مرشد رومی کہ گفت منزل ما کبریاست

(پیام مشرق، ۱۷۱/۳۴۱)

اساسی طور پر ذات واجب تعالی عالم سے علیحدہ نہیں ہے۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماوراء بھی ہے۔ جس طرح ریاضی میں لامتناہی (Infinity) محدود اعداد میں موجود رہتا ہے لیکن ان اعداد سے ماوراء ہوتا ہے۔ ہمارے تجربے کی دنیا سے خدا بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہو سکتا عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذات باری تعالی ہے جو ماوراء ہے۔ اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں ہے بلکہ وہ جاری وساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔ اسی لیے اس کی کنہ صرف اس علم سے ممکن ہے جس کی پرورش آغوش وجدان میں ہوئی ہو:

مشام تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشاں اس کا
ظن وتخمیں سے ہاتھ آتا نہیں آہوئے تاتاری

(بال جبریل، ۳۷)

انسان کا جسم کروڑوں خلیوں سے بنتا ہے۔ ہر خلیہ اپنا فرض منصبی ادا کرتا ہے انسانی انا ان سب خلیوں کو ایک عضوی کل کی حیثیت عطا کرتا ہے۔ انسانی جسم کی ساخت جس قدر زیادہ پیچیدہ ہے اسی قدر زیادہ اس میں نظم وربط پایا جاتا ہے۔ جس کی مثال کوئی دوسرا جاندار یا کوئی مشین نہیں پیش کر سکتی۔ اس کے جسم کی عمدہ ترتیب میں عدل الہی کی ایک جھلک نظر آتی ہے باوجود خلیوں کی اس کثرت اور تنوع کے انسان ایک وحدت ہے۔ جس کا شعور اس کو اپنے ذہن وروح کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ وحدت ناقابل تقسیم ہے۔ اس میں شعور اور ارادے کی صفات بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ عالم فطرت کو بھی اسی طرح قیاس کیجئے۔ اس کی پیچیدگی انسانی پیچیدگی سے کہیں زیدہ ہے لیکن جس قدر اس کی پیچیدگی زیادہ ہے اتنا ہی اس کا نظم وربط اعلی درجے کا ہے۔ کائنات فطرت کی روح ذات واجب تعالی ہے جو انسانی روح سے کہیں زیادہ لطیف وبلند ہے۔ یہی جان عالم ہے جو عالم میں اتحاد وہم آہنگی پیدا کرنے والا اصول ہے۔ اسی سے ہم استعانت طلب کرتے ہیں اور وہی قدر حیات کی حیثیت سے ہماری رہبری کرتا ہے۔ ہماری جدوجہد کا ملتہا یہ ہونا چاہیے کہ اس کی صفات عالیہ کو اپنی ذات میں پیدا کریں۔ اخلاق الہیہ ہی پیدا کر کے انسانی ارتقاء بامعنی اور زندگی بامراد ہو سکتی ہے۔

ماورائیت کے تصور میں انسان ذات باری کو ایک منزل تصور کرتا ہے جس تک پہنچنا اس کی زندگی کا مقصود ہے۔ زندگی اس کی سمت میں اسی طرح بڑھتی ہے جیسے کوئی بھٹکا ہوا مسافر لق ودق بیابان میں روشنی کی طرف بڑھتا ہے۔ وَاَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی (۵۳:۴۲) یہ آگے بڑھنے کی خواہش جو محرک ارتقاء ہے اسی طرح لامتناہی ہے جس طرح خود ذات واجب تعالی۔ اپنی دانائی ونارسائی اور ناکامی میں انسان انعام حیات تلاش کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی یہ صلاحیت اجاگر ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے تعینات پر سبقت لے جائے اور سرحد ادراک کے پرے پہنچنے کی جدوجہد کرے۔ جب انسان اپنی ذات سے مافوق مقام پر پہنچنے کی سعی وجہد کرتا ہے تو ذات باری کی ماورائیت لطیف احساس کی شکل میں اس کے دل پر منکشف ہوتی ہے۔ جس طرح انسان اپنی مادی زندگی پر سبقت لے جانا چاہتا ہے۔ اسی طرح ذات الہی باوجود عالم میں محیط اور جاری وساری ہونے کے ماورائیت کی شان میں جلوہ گری کرتی ہے جو اس کی شان احدیت ہے۔ روح جسم کا باطن ہے اور وہ اس کے مقابلے میں مطلق حیثیت رکھتی ہے۔ انسانی روح وجود مطلق کا مظہر ہے انسانی خودی کی تکمیل نشوونما ذات باری کے ماورائی تصور ہی کی بدولت ممکن ہے جو خودی کے لیے مشعل راہ کا حکم رکھتا ہے اور خود اس کی ذات وآلائشوں سے پاک ومنزہ ہے۔ ذات واجب کے ساتھ جب خودی اپنے آپ کو وابستہ کرتی ہے تو گویا وہ اپنے سامنے ایک معین مقصود رکھتی ہے۔ جس کی طرف اسے قدم اٹھانا اور بڑھنا ہے ورنہ اس کا سفر بے منزل ہوگا۔ (اِلٰی رَبِّکَ مُنْتَھٰھَا) (۷۹:۴۴) اس مقصود ومنتہا کے حصول کے لیے خودی اندرونی طور پر تزکیہ اور ضبط نفس سیکھتی ہے تاکہ اپنے امکانات کو ظاہر کر سکے۔ ذات باری کی جلوہ گری جب انفس وآفاق میں ہوتی ہے تو وہ ایک حقیقت حاضرہ ہوتی ہے۔ اور نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ (۵۰:۱۶) کی شان کا اس میں ظہور ہوتا ہے اور جب وہ ماورائی حیثیت رکھتی ہے تو وہ بطور مقصود ومنتہا کے ہوتی ہے جس کی طرف حیات کشاں کشاں بڑھتی ہے اور اپنی تکمیل وتوسیع کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ اس لیے ذات باری کی ان دونوں شانوں میں تضاد واختلاف نہیں ہے۔ دونوں اپنی اپنی جگہ اہم اور ضروری ہیں۔ ایک دوسرے کی ضد ہونے کے

بجائے دونوں ایک دوسرے کا تکملہ کرتی ہیں۔ جس طرح ماہر سائنس کا عقیدہ ہوتا ہے کہ فطرت کے عدم نظم کی تہ میں نظم و ربط موجود ہے جس کی تلاش میں وہ سرگرداں رہتا ہے۔ اسی طرح مذہب والوں کا یہ عقیدہ ہے کہ عالم فطرت کے مظاہر کے پیچھے ذات واجب تعالیٰ کارفرما ہے: اَللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ (۲۴:۳۵) اس عرفان کی بدولت انسان کو نہ صرف معرفت نفس حاصل ہوتی ہے بلکہ عالم محسوس کا صحیح ادراک بھی وہ ربانی حقیقت کو سمجھنے کے بعد ہی کر سکتا ہے ورنہ اس کا نقطہ نظر یک طرفہ رہے گا۔

اس کی ذات میں تعدد کو راہ نہیں لیکن باعتبار متعدد تجلیات کے اس کے مراتب ہیں جو اس کے مظاہر و اعراض ہیں۔ سالک کا فرض ہے کہ ان مراتب کو پہچانے۔ بقول جامی:

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد
گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی

الوہیت، حق اور خلق دونوں پر جامع ہے۔ حق تنزیہی شان اور خلق تشبیہی شان ہے۔ الوہیت کے تحت مرتبہ احدیت میں اسماء و صفات موجود نہیں ہوتے بلکہ ذات محض کا وجود ہوتا ہے۔ واحدیت میں شان احدیت سے پہلا تنزل ہوتا ہے۔ اب وحدت میں کثرت شامل ہو جاتی ہے۔ رحمانیت اور ربوبیت اس شان کے تحت ہیں۔ حق کا ظہور جب الوہیت میں ہوتا ہے تو مرتبہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے۔ جب الوہیت خلق میں ظاہر ہوتی ہے تو تغیر کے ساتھ۔ اس میں شبہ نہیں کہ تغیر اور حرکت نقائص ہیں۔ لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ہے۔ چونکہ ذات واجب تعالیٰ خود مکتفی اور کافی بالذات ہے۔ اس واسطے وہ کسی مقصود کے حصول کے لیے حرکت نہیں کر سکتی۔ لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات موجود ہیں، انہیں ظاہر کرنے کے لیے دائمی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اسی تخلیق سے اسماء و صفات کا وجود ہوتا ہے جو شان واحدیت ہے۔ الوہیت شان احدیت اور شان واحدیت دونوں پر حاوی ہے۔ الوہیت مطلق ماوراء حقیقت ہے جس سے کائنات کی لامتناہی توانائیاں (Energies) اپنا وجود مستعار لیتی ہیں۔ ذات واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی۔ وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے۔ عالم اور انسان کا وجود اضافی اور اعتباری حیثیت رکھتا ہے۔ انسانی فطرت کو ادھر اُدھر بھٹکنے کے بعد اسی کی ذات میں پناہ ملتی ہے۔ اور جب وہ چار سو کے انتشار سے حیران و پریشان ہو جاتا ہے تو اسی کی ذات کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں
خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑ اے دل فغان صبح گاہی
اماں شاید ملے اللہ ہو میں
(بال جبریل،۸۳)

اصول توحید کائنات اور روحانی زندگی کا فعال عنصر ہے جس سے کثرت حقائق کی صحیح توجیہہ ممکن ہے۔ اثبات توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطے سے محروم رہتی ہے جس کے بغیر اس کا تحقق و کمال ممکن نہیں۔

خودی کا سرِّ نہاں لاالہ الا اللہ
خودی ہے تیغ، فساں لاالہ الا اللہ
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ
خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ
یہ نغمہ فصلِ گل و لالہ کا نہیں پابند
بہار ہو کہ خزاں لا الہ الا اللہ
(ضرب کلیم،۱۵)

ذات الٰہی وہ حقیقت واحدہ ہے جس میں تمام عالم متعین ہے۔ اس کی ذات تمام اشیائے عالم سے زیادہ بسیط اور ان سب کا منشاء ہے۔ حقیقی وجود صرف اسی کا ہے۔ وہ نقص و تقید کی تنگی سے پاک ہے۔ خالص توحید وہ ہے جب حق کو حق میں دوسروں سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے۔ یہ توحید ذاتی ہے جو صفات و شئون کے تنزلات سے یکسر پاک ہے۔ مرد مومن کی زندگی کا مقصد و منتہا یہی ہے۔

مردِ مومن در نسازد با صفات
مصطفےٰ راضی نشد الا بذات
(جاوید نامہ،۱۹/۶۰)

مذہب اور مابعد الطبیعیات کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ کائنات کے

تغیر پذیر مظاہر اور ذات الٰہی میں جو قائم بالذات، ماوراء اور نا قابل تغیر ہے کس طرح ہم آہنگی قائم کی جائے۔ کائنات کے سیل رواں میں مستقل عنصر ذات باری کے سوا اور کوئی نہیں۔ وہ فطرت کے ذریعے سے موثر اور اس کی نیرنگیوں کی تماشابیں بھی ہیں اور مُتقوم بھی۔ خدا فطرت کے قوانین کا بنانے والا ہے۔ لیکن خود ان سے بالاتر ہے۔ اسی سے بالقوۃ امکانات حالتِ فعل میں آتے ہیں۔ مذہبی تجربے کی حقیقت کا انحصار ذات واجب تعالیٰ کی مطلق توحید پر منحصر ہے تاکہ زندگی تقیدات سے رہا ہو کر آزادی کی فضائے بسیط میں پہنچ سکے اور عالم قدر اور عالم تکوین میں ہم آہنگی پیدا ہو۔

توحید کے عقیدے کے ذہنی اور تمدنی مضمرات بیشمار ہیں جن کی نسبت اقبال نے اشارے کیے ہیں۔ اسی سے اخلاقی اور عمرانی نصب العینوں کا تعین ممکن ہوا اور یہی تمام اداروں کی اچھائی برائی کو جانچنے کا معیار قرار پایا۔ یہی وہ حرکی اصول ہے جو قافلہ حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیادوں پر آزادی، مساوات اور اخوت کے اصول کو عملی جامہ پہننا نصیب ہوا۔ توحید کے عقیدے کا عمل سے گہرا تعلق ہے۔ چنانچہ قرآن پاک موحدین کے عمل کو ان لوگوں کے عمل سے مختلف قرار دیتا ہے جو توحید کے قائل نہیں۔ قُل اَتُحَاجُّونَنَا فِی اللّٰہِ وَ ھُوَ رَبُّنَا وَ رَبُّکُم وَلَنَا اَعمَالُنَا وَلَکُم اَعمَالُکُم(۱۳۹:۲)

''اے پیغمبر آپ فرمادیجئے کہ کیا تم ہم سے اس خدا کے متعلق حجت کرتے ہو جو ہمارا بھی پروردگار ہے اور تمہارا بھی۔ یاد رکھو کہ ہمارے اعمال ہمارے لیے ہیں اور تمہارے اعمال تمہارے لیے۔''

اس آیت کریمہ سے صاف ظاہر ہے کہ موحد کا عمل اس کی زندگی کو فراوانی بخشے گا اور غیر موحد کا عمل اس کی زندگی کو گمراہی کی الجھنوں میں الجھائے گا۔

اسی عقیدۂ توحید سے اس امر کا اثبات ممکن ہوا کہ اسلام میں کائنات کی اصلی حقیقت روحانی ہے جو زمانی طور پر اپنا اظہار کرتی ہے۔ مادہ اسے اظہار کے مواقع بہم پہنچاتا ہے اور بس۔ اقبال نے عقیدۂ توحید کو اپنا اور اپنی جماعت کا سرمایہ اسرار قرار دیا ہے۔ اس منبع سے اخلاق و تمدن کے چشمے پھوٹتے ہیں اور اسی بنیاد پر سیاست و معیشت کی فلک بوس عمارت قائم ہو سکتی ہے:

ملت بیضا تن و جاں لاالہ
ساز ما را پردہ گرداں لاالہ
لاالہ سرمایۂ اسرار ما
رشتہ اش شیرازہ افکار ما

(جاوید نامہ۔۱۹۳/۷۹۱)

توحید فرد کو لاہوتی اور ملت کو جبروتی بناتی ہے۔ زندگی کا جمال و جلال اسی توحید کی مختلف شاخیں ہیں۔

ملتے چوں می شود توحید مست
قوت و جبروت می آید بدست
فرد از توحید لاہوتی شود
ملت از توحید جبروتی شود
ہر دو از توحید می گیرد کمال
زندگی ایں را جلال آں را جمال

(جاوید نامہ۔۱۹۳/۷۸۱)

اصول توحید وہ نقطہ ہے جس کے گرد عالم چکر لگا رہا ہے۔ فطرت کے گونا گوں افعال کا مقصود و منتہا یہی ہے۔ کائنات اور حیات کا معما اسی سے حل ہو سکتا ہے۔ جب تک انسان لاالہ کا رمز شناس نہ ہو جائے اس وقت تک وہ ماسوا اللہ کی غلامی سے آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ اپنی ذات کا تحقق کر سکتا ہے۔

نقطہ ادوار عالم لاالہ
منتہائے کار عالم لاالہ
لا و الا احتساب کائنات
لا و الا فتح باب کائنات
ہر دو تقدیر جہان کاف و نوں
حرکت از لا زاید از الا سکوں
تا نہ رمز لاالہ آید بدست
بند غیر اللہ را نتواں شکست

(پس چہ باید کرد(۸۱۳/۱۷)

توحید کے عقیدے سے نفس انسانی میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ غیب سے اپنا تعلق قائم کرے جو حاضر سے زیادہ حقیقی ہے۔ غیب پر ایمان انسان کو ارتقاء کی منزلیں طے کرانے میں مدد و معاون رہا ہے۔ ذات واجب سے وابستہ ہو کر خود انسان کی صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں اور اس کی زندگی کو بامعنی بناتی ہیں۔ آنحضرت نے توحید کو سب نیکیوں سے

بڑھ کر اور بمنزلہ دل کے قرار دیا ہے۔ اگر وہ درست ہے تو دوسری نیکیاں بھی درست ہونگی اور اگر وہ فاسد ہے تو تمام عمل فاسد ہونگے۔ اس عقیدے کی رو سے حکومت اور قدرت صرف ذات الٰہی کے لیے مخصوص ہے۔ سوائے اس کے اور دوسرا کوئی واجب نہیں۔ وہی تمام جوہروں کا خالق اور کائنات فطرت کی کثرت میں وحدت پیدا کرنے والا ہے۔ تمام امور کی تدبیر اور خلق اسی کی صفت ہے۔ ذات باری کی صفات پر ایمان لانا بھی توحید کا لازمہ ہے۔ انہی صفات کے ذریعے سے ذات اور بندے کے درمیان تقرب پیدا ہوتا ہے۔ انسان کا منصب بس اتنا ہے کہ وہ صفات الٰہیہ میں غور و فکر کرے اور ان کا تعلق براہ راست اس کی زندگی اور عمل سے ہے۔ صفات کا علم ممکن ہے لیکن ذات کا علم انسان کے بس کی بات نہیں۔

خلق پر غور و فکر کا نتیجہ ہے علم جو تسخیر جہات کی ضمانت ہے۔ لیکن خالق کا علم سرحد ادراک سے پرے ہے۔ وجدانی تجربے کے ذریعے سے اس کی ذات کا احساس ممکن ہے۔ یہ احساس ہمارے علم کو گہرائی بخشتا اور زندگی کو ارتقاء کے راستے پر لے جانے میں مشعل راہ کا حکم رکھتا ہے۔ ذات واجب منزل کی طرح ہمارے سامنے ہے جس کی طرف ہم رواں دواں اور کبھی کشاں کشاں بڑھتے ہیں۔ جب انسان ''منزل ما کبریاست'' (پیام مشرق، ۱۷/۳۴۱) کا عقیدہ رکھتا ہے تو اس کے غور و فکر کا اس منزل تک پہنچنے کے وسائل ہی تک محدود رہنا اچھا ہے۔ ان وسائل کا تعلق انفس و آفاق دونوں کے حقائق سے ہے جن کا علم ذات باری کے احساس کو تقویت دینے کا موجب ہوتا ہے۔

کتابیات

این میری شمل، شہپر جبریل، مترجمہ محمد ریاض، گلوب پبلیشرز، لاہور، ۱۹۸۷ء ☆ ایوب شاہد، اقبال کا تصور توانائی توحید، المدینہ پبلیشرز، سرگودھا۔ ☆ خالد علوی، تصور توحید، مطبوعہ تصورات اقبال مرتبہ اسعد گیلانی، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۱ء ☆ طارق، عبدالرحمٰن، اقبال کا درس توحید، جوہر اقبال، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۸ء ☆ غلام حیدر ملک، ''اقبال کا وجدان توحید''، مطبوعہ اقبال کا فکر جمال بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء ☆ محمد اشرف خاں، درس اقبال، توحید، ۱۹۸۷ء ☆ محمد ریاض، اقبال کا تصور توحید، مطبوعہ برکات اقبال ☆ محمد عثمان، توحید کی حقیقت اقبال کا فلسفہ خودی (بنیادی تصورات) مکتبہ جدید، لاہور، ۱۹۷۱ء ☆ نذیر الحق، عقیدہ توحید اور اقبال، مطبوعہ آثار اقبال، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۴ء ☆ یوسف حسین خاں، روح اقبال، لاہور، ۱۹۶۷ء

یوسف حسین خان وادارہ

توران

توران وہ علاقہ ہے جو دریائے جیحوں کے اس پار یعنی ماوراء النہر میں واقع ہے۔ ایک طرف خوارزم شاہ سے متصل ہے۔ دوسری طرف مشرق کی جانب جھیل آرال تک پھیلا ہوا ہے۔ شاہنامہ فردوسی میں ایرانیوں اور تورانیوں کی جنگوں کا ذکر ہے۔ تورانیوں کا بادشاہ افراسیاب ایرانیوں کے ساتھ جنگ آزما رہا ہے۔ متاخر کتابوں میں ترک و خزر، چین و ماچین اور تبت کو سرزمین تور کہا گیا ہے (فرہنگ فارسی معین، ج ۵)

اسلامی تاریخ میں توران یعنی ماوراء النہر کا علاقہ مسلمانوں کی سلطنت کا مرکز رہا ہے۔ اس میں سمرقند، بخارا، خجند تاشقند و ترمذ جیسے شہر موجود ہیں۔ توران خاندان قاجار کی حکومت سے پہلے تک ایرانی سلطنت کا مرکز رہا ہے۔ یہ علاقہ صوفیہ، فلاسفہ، علماء، محدثین اور شعراء، کا مولد و مسکن رہا ہے۔ خاص طور پر سمرقند و بخارا میں مساجد و مدارس، مقابر اکابر موجود ہیں۔ مقبرہ تیمور کا گنبد اور الغ بیگ کی رسدگاہ کے نشانات دیکھے جاسکتے ہیں (فرہنگ فارسی، ج ۱)

ظہیر الدین بابر (۱۵۲۶۔۱۵۳۰) کے ہمراہ ماوراء النہر (توران) سے سپاہی، سردار اور معاشرے کے دوسرے لوگ برصغیر پاک و ہند میں آئے لیکن بعد میں ہمایوں (۱۵۳۰۔۱۵۴۰/۱۵۵۵۔۱۵۵۶) کے ہمراہ ایران سے امراء، عرفاء، اور دوسرے اہل فن بھی یہاں آئے۔ اورنگزیب عالمگیر (۱۶۵۹۔۱۷۰۷ء) کے بعد دربار سلاطین میں تورانیوں اور ایرانیوں کی گروہ بندیاں شروع ہوئیں۔ تورانی سنی المذہب تھے اور ایرانی شیعہ مذہب رکھتے تھے اور سیاسی معاملات میں ایک دوسرے کی مخالفت کرتے تھے۔ اس طرح سلطنت کے استحکام میں ضعف پیدا ہوا۔

علامہ اقبال کے پیش نظر تورانیوں کی قدیم عظمت کا تصور قائم تھا۔ اس لیے کہ اسلامی تہذیب و تمدن کے فروغ میں ان علاقوں کے

حکمرانوں، سائنس دانوں، محدثین، علما، فلاسفہ اور اہل حرفہ نے کمال کر دکھایا۔ یہاں امام بخاری جیسے محدثین پیدا ہوئے۔ اسی علاقے کو اقبال اسلامی روس کا نام دیتے تھے اور اشتراکیوں کے قبضے کے بعد سمجھتے تھے کہ یہ علاقہ ایک نہ ایک دن آزاد ہو کر اسلامی روس بنے گا۔ اس علاقے میں تاجکستان، ازبکستان، ترکمانستان اور بحیرہ کیسپین کے بالائی علاقے شامل ہیں۔ اس علاقے میں سنی حنفی اور نقشبندی سلسلے کے لوگ زیادہ آباد ہیں۔ یہ علاقے سقوط ماسکو کے بعد آزاد مسلم ریاستوں میں سامنے آئے ہیں۔ ان علاقوں کو تہذیبی طور پر باثروت سمجھتے ہوئے علامہ بار باران کا ذکر کرتے ہیں اور انھیں رنگ و نسل کے امتیاز سے بالاتر ہو کر حصار ملت میں شامل ہونے کا درس دیتے ہیں۔

بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ افغانی نہ ایرانی
(بانگ درا۔۲۷۰)

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندہ ساحل اچھل کر بے کراں ہو جا
(بانگ درا،۲۷۳)

ثبات زندگی ایمان محکم سے ہے دنیا میں
کہ المانی سے بھی پائندہ تر نکلا ہے تورانی
(بانگ درا،۲۷۱)

پھر اٹھی ایشیا کے دل سے چنگاری محبت کی
زمیں جولانگہ اطلس قبایان تتاری ہے
(بانگ درا،۲۷۶)

اشتراکی روس کے دور میں توران یعنی سرزمین (ماوراء النہر) زوال پذیر تھی۔ بالشویک روس قابض ہو چکا تھا اور ان کی مذہبی اور تمدنی اقدار خطرناک حد تک نابود ہو رہی تھیں۔ کچھ تورانی نئی حکومت کے حامی تھے اور کچھ پرانی مذہبی اقدار کے حامی تھے۔ علامہ اقبال اس صورت حال پر افسوس کرتے تھے:

تقاضا زندگی کا کیا یہی ہے
کہ تورانی ہو تورانی سے مہجور

وہ افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ وہ ایسے خدا کے برگزیدہ حق پرست بندے نہیں ہے جو مطلق العنان شاہنشاہوں کے لیے موت کا پیغام تھے۔

نہ ایراں میں رہے باقی نہ توراں میں رہے باقی
وہ بندے فقر تھا جن کا ہلاک قیصر و کسریٰ
(بال جبریل،۲۳/۳۱۵)

آخر میں علامہ تورانیوں کے سست اعضا ہو جانے پر تأسف کا اظہار کرتے ہیں اور ان کے لیے دعا کرتے ہیں:

شرار شوق فشاں در ضمیر تورانی
(پیام مشرق،۳۶/۳۰۶)

کتابیات

محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۷۳ء ☆ محمد معین، فرہنگ فارسی، امیر کبیر، تہران ☆ Majumdar and others,Advanced history of India. Reprint Lahore.1992

ظہور الدین احمد

تہذیب مغرب

انگریز برصغیر میں بحیثیت حکمران انیسویں صدی میں آئے اور انہوں نے یہاں تہذیب و تمدن، سیاست و تعلیم اور مذہب و اخلاق کے مختلف معیار متعارف کرائے۔ علامہ اقبال نے مغرب کے علوم و فنون کو قبول کیا اور حکمت کو مومن کی گمشدہ متاع قرار دے کر ملت کو اس کی بازیابی کی تلقین کی لیکن مغربی سیاست اور تہذیب کو بیک قلم مسترد کر دیا۔ اقبال نے مغرب کو تنقید کا ہدف بنایا جس کی ان کے پاس واضح وجوہ تھیں۔

مغربی استعمار نے برصغیر میں اقتدار اعلیٰ مسلمانوں سے چھینا تھا اس لیے اس نے کوشش کی کہ مسلمانوں کے تہذیبی نقوش اور تمدنی آثار کو مٹا دیا جائے تاکہ ان کا ملی تشخص مبہم اور مشکوک ہو جائے، نیز وہ ملت اسلامیہ سے کٹ جائیں اور آخر کار ہندو قومیت کے دھارے میں ہمیشہ کے لیے ڈوب جائیں۔ اقبال نے آغاز ہی میں مغربی استعمار کے عزائم کو

درک کرلیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے کہا: ''شروع ہی سے مجھے یورپی سکالروں سے معلوم ہو گیا تھا کہ مغربی سامراجیت کا بنیادی مقصد دنیائے اسلام کے اتحاد و اتفاق کو علاقائی قومیتوں میں تقسیم کرنا اور ملت اسلامیہ کو پارہ پارہ کرنا ہے۔ (حرف اقبال، ۲۳۹)

اقبال نے مغرب کے ایسے عزائم اور رویوں کا بچشم خود مشاہدہ کیا۔ انہوں نے جو کچھ دیکھا اسے منصفانہ ذہن اور بیباک قلم سے رقم کیا۔ انہوں نے مشرق اور مغرب میں انسانی زندگی کے اہم مسائل اور تہذیبی رجحانات کا حکیمانہ اور عارفانہ ادراک حاصل کیا۔ اس کا اعتراف کرتے ہوئے کہا:

دانش اندوختہ مرا درس حکیمان فرنگ
سینہ افروختہ مرا صحبت صاحب نظراں
(پیام مشرق، ۱۸۸/ ۳۵۸)

اقبال کے مشاہدات و تجربات اپنی صحت کے اعتبار سے آئندہ کئی ادوار پر محیط نظر آتے ہیں کیوں کہ انہوں نے جو کچھ اپنے دور میں کہا وہ بہت کچھ ان کی وفات کے فوراً بعد پایہ تحقق کو پہنچا۔ اقبال نے واقعات عالم اور تاریخی حوادث کو پیش نظر رکھا اور ان واقعات کی روشنی میں نتیجہ گیری کر کے اپنے خیالات کو مستحکم کیا۔ اگر ہم صرف مشرق اور اپنے گردو پیش کے وقایع پر نظر ڈالیں تو ہمیں اقبال کی غیر معمولی بصیرت اور اعلیٰ جہاں بینی کے شواہد ملتے ہیں۔ اس لیے انہوں نے اپنے آپ کو مستقبل کا شاعر قرار دیتے ہوئے کہا۔ '' من نوائے شاعر فرداستم'' (اسرار خودی، ۲۶) نیز کہا:

حادثہ وہ جو ابھی پردہ افلاک میں ہے
عکس اس کا مرے آئینہ ادراک میں ہے
(بال جبریل، ۶۴/ ۳۵۶)

اسی فراست کی بنا پر اقبال نے اپنے آپ کو شاعر مشرق کہا۔ (بال جبریل، ۱۵۰) یہ اس لیے کہ انہوں نے مشرقی علوم و معارف کی ترجمانی کی اور مشرقی اقوام کے مسائل و مشکلات کا حل پیش کیا۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ انہوں نے مشرقی ہونے کی حیثیت سے مشرق کی ہر قدر کو بدیدہ تحسین دیکھا اور اس کی تعریف کی۔ بلکہ مشرق کو بھی اس کے نقائص کی بنا پر ہدف تنقید ٹھہرایا۔ مشرق کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ یہاں فکر صالح تو ہے لیکن قیادت نہیں جب کہ مغرب میں فکر ہی فاسد ہے

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے
یہاں ساقی نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہے صہبا
(بال جبریل، ۲۳/ ۳۱۰)

مجموعی طور پر اقبال نے جہاں مشرق کو بیداری اور خودداری کا پیغام دیا، وہاں مغرب کو بھی آدم شناسی اور حقوق آدم کی پاسداری کی تلقین کی۔ اقبال چاہتے ہیں کہ کرۂ ارض کے یہ دونوں حصے انسانی زندگی کی فلاح و بہبود کے لیے ایک ہی وحدت کے طور پر کام کریں اور ان میں جہاں کہیں بھی فساد اور تاریکی ہے اسے ختم کیا جائے:

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر
(ضرب کلیم، ۱۰۹/ ۵۷۱)

اقبال نے مغرب کی بعض شخصیات پر اظہار خیال کیا اور بعض کو خراج تحسین بھی پیش کیا اور ان کے کلام پر تبصرہ کیا مثلاً شعرا میں دانتے (م ۱۳۲۱) کی ڈیوائن کمڈی ان کے پیش نظر رہی اور انہوں نے جاوید نامہ کو ایک قسم کی ڈیوائن کمڈی کہا۔ (شذرات فکر اقبال، ۱۱) شیکسپیئر (م ۱۶۱۶) پر ایک دلآویز نظم کہی اور اسے فطرت کا بے مثل راز دان قرار دیا۔ (بانگ درا، ۱۹۲) ملٹن (م ۱۸۳۴) کو اپنے مقصد میں سب سے زیادہ مخلص شاعر قرار دیا۔ گوئٹے (م ۱۸۳۱ء) کو حکیم حیات کا نام دیا (دیباچہ پیام مشرق، ۷)۔ کارل مارکس (م ۱۸۸۳ء) پر نظم لکھی (ضرب کلیم، ۱۳۹) نطشے کے بعض خیالات کی تعریف کی اور اس پر متعدد نظمیں کہیں۔ (پیام مشرق، ۲۴۱) برگساں (م ۱۹۴۱) کے نظریہ زماں کو ایک حد تک قبول کیا (پیام مشرق، ۲۲۷) اس طرح آئن سٹائن (م ۱۹۵۵) کے نظریہ اضافیت سے متاثر ہو کر اس پر ایک نظم کہی (پیام مشرق، ۲۳۹) حکمرانوں میں سے نپولین (م ۱۸۶۱ء) کی شخصیت کو میدان عمل میں کم نظیر کہا اور اسے جوش کردار کا مظہر قرار دیا (شذرات فکر اقبال، ۹۱)۔

اقبال نے ان میں سے بعض کے عقائد سے اختلاف بھی کیا۔

ان میں ہیگل، کارل مارکس، نطشے اور برگساں شامل ہیں۔ اقبال کسی کے مقلد نہیں۔ جہاں کسی سے اختلاف کرتے ہیں صراحت سے کرتے ہیں۔ انہوں نے عصری مسائل کے پیش نظر مغربی استعمار اور اس کے لادینی نظریات پر سخت تنقید کی ہے۔ ان کے تنقیدی لہجے کی سختی کو اگر مغرب کے صرف بیسویں صدی سے متعلق سیاسی اور اقتصادی حیلوں اور حربوں کے حوالے سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ شاعر مشرق کا لہجہ ابھی نرم ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اس تنقید کو فرنگ کے متعلق اقبال کے غصے اور بیزاری کے اظہار سے تعبیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اقبال کے ہاں مغربی تہذیب کے متعلق زیادہ تر مخالفانہ تنقید ہی ملتی ہے اور یہ مخالفت اس کی رگ و پے میں اس قدر رچی ہوئی ہے کہ اپنی اکثر نظموں میں جا و بے جا ضرور اس پر ایک ضرب رسید کر دیتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ اثر ہوتا ہے کہ اقبال کو مغربی تہذیب میں خوبی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا۔ اس کے اندر اور باہر فساد ہی فساد دکھائی دیتا ہے۔ گویا یہ تمام کارخانہ ابلیس کی تجلی ہے...... اچھے اشعار کہتے کہتے ایک شعر میں فرنگ کے متعلق غصے اور بیزاری کا اظہار کر دیتا ہے اور پڑھنے والے صاحب ذوق انسان کو دھکا سا لگتا ہے کہ فرنگ عیوب سے لبریز سہی لیکن یہاں اس کا ذکر نہ کیا جاتا تو اچھا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصفا آب رواں کا لب جو بیٹھے لطف اٹھا رہے تھے کہ اس میں یک بیک ایک مردہ جانور کی لاش بھی تیرتی ہوئی سامنے آ گئی۔ (فکر اقبال، ۱۹۵)

دراصل یہ علامہ اقبال اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے ادراک کا فرق ہے۔ اول الذکر کے سامنے ملت اسلامیہ کے ساتھ فرنگ کا سفاکانہ رویہ تھا، جب کہ موخر الذکر صرف اپنے ذوق کی تسکین چاہتے تھے۔ بیسویں صدی کے نصف اول کے بے پناہ خونریز واقعات کو چھوڑ کر اس صدی کے نصف دوم سے متعلق مغرب کے استعماری رویے کے نتیجے میں جو صرف اسلامی مشرق میں حادثات رونما ہوئے ہیں وہ مغرب پر شدید اعتراض اور انتقاد کے لیے کافی جواز پیش کرتے ہیں۔ پروفیسر این میری شمل نے اقبال کی مغرب پر تنقید سے متعلق ابہام انگیز انداز میں تحریر کیا ہے کہ:

''اقبال اور ان کے کئی ایشیائی معاصرین کی تصانیف سے مغرب کی اصطلاح اور اس کا تصور چنداں واضح نہیں۔ شاید اس سے مراد قرون وسطیٰ کا مغرب یا یورپ ہو جو تاریخی طور پر اسلامی دنیا کا مخالف تھا اور جس کی حیثیت ممتاز تھی۔ یا یہ دور احیاء کا مغرب یا یورپ ہے جو حقوق انسانی کا علمبردار بنا۔ یا یہ انیسویں صدی کا مغرب ہو سکتا ہے جو برصغیر ہند کے لوگوں کی نظر میں استعمار کی علامت تھا۔ یہ مغرب یا یورپ ان معانی میں بھی ہدف تنقید ہو سکتا ہے کہ اس نے اپنی ثقافت و مدنیت میں دیگر ثقافتیں اور مدنیتیں مدغم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے ہاں مغرب کے آخری دو مفہوم زیادہ ابھر رہے ہیں (شہپر جبریل۔۱۰۸)

ڈاکٹر شمل نے مذکورہ چاروں صورتوں میں مغرب کی تعریف کی ہے۔ پہلی صورت میں ان کے نزدیک مغرب کی حیثیت ممتاز تھی۔ دوسری صورت میں مغرب حقوق انسانی کا علمبردار تھا۔ تیسری صورت میں برصغیر ہند کے لوگوں کی نظر میں استعمار کی علامت تھا یعنی فی الواقع ایسا نہ تھا اور چوتھی صورت میں بھی مغرب عظیم ہے کہ دنیا کی باقی ثقافتوں کو اپنے اندر مدغم کر رہا ہے۔ اگر فکر اقبال کے حوالے سے دیکھا جائے تو مغرب پر تنقید کے سلسلے میں کسی دور کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ البتہ اس کی استعماری روش اور جدید لامذہب ثقافتی یلغار اقبال کے لیے یقیناً زیادہ باعث اعتراض ہے۔

مذکورہ حوالے کے پیش نظر ایک انگریز مورخ جان ایس ہائی لینڈ کا یہ بیان قابل ملاحظہ ہے کہ: ''انقلاب فرانس کے عقیدوں کو تلوار کے زور سے پھیلایا گیا'' (مختصر تاریخ تمدن ،۱۷۹) نیز اس زمانے میں ابھی بردہ فروشی کا رواج تھا۔ جسے نپولین کی جنگوں کے اختتام یعنی ۱۸۱۵ء کے بعد ممنوع قرار دیا گیا (مختصر تاریخ تمدن،۱۷۹)۔

عصر اقبال میں مغربی استعمار برصغیر پر بڑی قوت و جبروت کے ساتھ چھایا ہوا تھا۔ اکثر ادارے اور افراد اس کی استبدادی قوت سے خائف تھے۔ وہ نہ صرف مغرب پر کسی طرح کی تنقید سے ڈرتے تھے بلکہ ایسے شخص کی تھوڑی بہت اعانت سے بھی اجتناب کرتے تھے جو مغرب پر تنقید کرتا تھا کہ مبادا وہ مغربی آقاؤں کے معتوب ہو جائیں۔ اس امر کا شاہد ایک یہ واقعہ ہے کہ:

''۱۹۳۷ء میں اقبال کی علالت کے ایام میں سر اکبر حیدری نے اقبال کی مالی مدد کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ امداد کے مسئلہ میں ان کے خیالات کے بارے میں تحقیقات کی گئیں اور اس لیے انکار کر دیا گیا کہ وہ مغرب کے سخت مخالف تھے

(زندہ رود۔ ۳۵۹)۔

ازاں نمرود با من سرگران است
بہ تعمیر حرم کوشیدہ ام من

(ارمغان حجاز، حضور ملت ک، ۶۵)

انیسویں اور بیسویں صدی میں مغربی استعمار نے اکثر اسلامی ممالک پر اپنے آپ کو مسلط کیا جس کے نتیجے میں مسلمان مغربی اقوام کے مطیع اور محکوم ہو گئیں۔ استعماری طاقتوں نے جہاں مسلمان اقوام کی سیاسی اور اقتصادی حیثیت کو تباہ کیا وہاں ان کی معاشرتی اقدار اور ان کے ملی تشخص کو بھی نابود کرنے میں کوئی کسر نہ چھوڑی۔ استعمار چوں کہ جدید ٹکنالوجی کی قوت سے مسلح ہو کر آیا تھا اس لیے کمزور اور قدیم روایات کا مشرق اس سے بہت مرعوب ہوا اور شدید احساس کمتری میں مبتلا ہو گیا۔ اس احساس کمتری کی وجہ سے اس نے مغربی تہذیب و تمدن کو ترقی کا واحد ذریعہ اور زینہ قرار دیتے ہوئے اسے والہانہ انداز میں اپنانا شروع کیا۔

مسلمان ممالک میں پہلے ترکی اور پھر ایران نے مغربی تقلید کے میدان میں قدم بڑھائے۔ پھر آہستہ آہستہ جو بھی مسلمان ممالک استعمار کی سیاسی زنجیروں سے آزاد ہوتے گئے وہ مغرب کی ثقافتی زنجیروں کو بڑے فخر کے ساتھ اپنی گردنوں میں ڈالتے گئے۔ مذکورہ دو ممالک کے قائدین کے بارے میں اقبال نے کہا:

نہ مصطفےٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

(ضرب کلیم، ۱۴۱/۲۰۲)

ہندوستان کا اسلامی معاشرہ دوسرے تمام اسلامی ممالک کی نسبت زیادہ شکست و ریخت سے دوچار ہوا۔ یہاں مسلمان اپنا ہزار سالہ اقتدار اعلیٰ ہاتھ سے دینے کے بعد ملی شعور سے محروم ہو کر اپنے آپ کو ہندی قومیت کے سانچے میں ڈھالنے لگے حتیٰ کہ مذہبی رہنما ملت کا مفہوم سمجھنے سے بھی قاصر تھے۔

سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقامِ محمد عربی است

(ارمغان حجاز، ۱۲۷)

اس منتشر معاشرے میں اقبال نے جہاں مسلمانوں کو جدید عصری تقاضوں کے لیے بیدار کیا وہاں انہیں خصوصیت کے ساتھ قرآنی شعور سے بہرہ مند ہونے کی تعلیم دی۔ اقبال نے اپنی تمام فکری اور فنی صلاحیتیں مسلمانوں میں ملی شعور اور تشخص کے احیاء اور استحکام پر صرف کر دیں۔ وہ عصر حاضر کے خوفناک طوفانوں میں صرف اور صرف اسلام کو مسلمانوں کا نجات دہندہ تصور کرتے تھے اور اس معاملے میں بہت سے معاصر علماء کے برعکس کسی دوسرے نظریہ حیات کے ساتھ سمجھوتہ کرنے کے لیے ہرگز تیار نہ تھے۔ انہوں نے واضح الفاظ میں کہا

''اسلام ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور ہیئت اجتماعیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں بلکہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ ہر دستور العمل جو غیر اسلامی ہو وہ نامعقول و مردود ہے'' (اقبال اور مغربی مفکرین۔ ۶۵)

جو چیز ہندوستان کے اندر اور ہندوستان کے باہر مسلمانوں کے ملی وجود کو مبہم اور غیر مشخص بنا رہی تھی وہ مغرب کے سیاسی و اقتصادی اور معاشرتی نظریات کا اٹھتا ہوا طوفان تھا۔ علامہ اقبال کا ایک عظیم کارنامہ ان گوناگوں نظریات کا تحقیقی تجزیہ ہے جنہیں انہوں نے دلائل و براہین سے عالم اسلام کے لیے تباہ کن ثابت کیا۔ وہ زندگی بھر اس محاذ پر پوری قوت ایمانی کے ساتھ نبرد آزما رہے۔ ضرب کلیم اس نبرد آزمائی کی قوی اور روشن دلیل ہے۔ علامہ نے اس نہایت نفیس کتاب کے سرورق پر لکھا

''ضرب کلیم یعنی اعلان جنگ دور حاضر کے خلاف''

اقبال نے اسلام کے مخالف وقت کے نظریاتی فرعونوں سے مسلسل اور بے دریغ جنگ کی تاکہ ان کے سیاسی حربوں اور ثقافتی حیلوں سے ملت اسلامیہ کو آگاہ کیا جا سکے۔ دراصل مغرب پوری توجہ کے ساتھ اس کوشش میں تھا کہ وہ اپنی لادین تہذیب کو موثر اور قوی ذرائع ابلاغ سے فروغ دے کر مسلمانوں پر مسلط کرے تاکہ ان میں اسلامی تشخص باقی نہ رہے۔ اسی مقصد کے پیش نظر آج جن مسلم ممالک میں کوئی اسلامی تحریک معرض وجود میں آتی ہے تو اسے بنیاد پرستی اور دہشت گردی کا نام دے کر دبا دیا جاتا ہے یا پھر ان ممالک کی اقتصادی ناکہ بندی کر کے ان کی تمام توانائیوں کو مفلوج کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ مغرب کی تمام قوتوں کو

اسلام سے تصادم کا خطرہ ہے، لہٰذا اسلام ہی اب ان کا خاص ہدف ہے جس کی ابدی صداقتیں عصر حاضر کی تاریکیوں میں زیادہ روشن ہو رہی ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنی اعلیٰ بصیرت کی بنا پر آج سے ساٹھ سال پیشتر ان کے جدید استحصالی نظام کو جو آج اسلامی تشخص کو مٹانے میں شدت سے کوشاں ہے، اچھی طرح درک کر لیا اور اسے ایک بلیغ نظم کی صورت میں پیش کیا جس کا عنوان ہے۔ ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
روحِ محمدؐ اس کے بدن سے نکال دو
فکرِ عرب کو دے کے فرنگی تخیلات
اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو
افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج
ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو
اہل حرم سے ان کی روایات چھین لو
آہو کو مرغزارِ ختن سے نکال دو
اقبال کے نفس سے ہے لالے کی آگ تیز
ایسے غزل سرا کو چمن سے نکال دو

(ضرب کلیم، کلیات اقبال اردو، ۱۴۶)

''یورپ اور سوریا'' کے عنوان سے اقبال ایک قطعہ شعر میں بیان کرتے ہیں کہ مشرق نے مغرب کو مسیح علیہ السلام جیسا نبی اور مسیحیت جیسا دین عطا کیا، لیکن مغرب نے اس کے صلے میں مشرق کو تعیش اور فحاشی کا تحفہ دیا

فرنگیوں کو عطا خاکِ سوریا نے کیا
نبیِ عفت و غم خواری و کم آزاری
صلہ فرنگ سے آیا ہے سوریا کے لیے
مے و قمار و ہجومِ زنانِ بازاری

(ضرب کلیم، کلیات اردو، ۱۴۹)

اقبال کے نزدیک جس چیز نے معاشرے میں بنیادی طور پر فساد پھیلایا وہ نظریہ دین و وطن ہے۔ اس نظریے کے تحت مغرب کے اہل سیاست نے دین کو سیاست سے جدا کر دیا۔ جب کوئی معاشرہ دین کو ترک کر دیتا ہے تو نہ صرف سیاست بلکہ اس کی تہذیب، اقتصاد، تمدن، تخیلات اور احساسات سب اس سے متاثر ہو کر فاسد ہو جاتے ہیں۔ مغرب پر اقبال کی تنقید کا اصلی اور اساسی سبب اس کی لادینیت ہے۔ اس کا آغاز سولہویں صدی میں اس وقت ہوا جب مکیاولی (م ۱۵۲۷ء) نے سیاست کو مذہب اور اخلاق سے علیحدہ کر دیا اور بادشاہ کو مشورہ دیا کہ وہ اپنے آپ کو اخلاق و مذہب کی زنجیروں میں نہ جکڑے۔ اس نے بقائے مملکت کے لیے جھوٹ، فریب، ظلم اور وعدہ خلافی کو جائز قرار دیا۔ اس کے نزدیک کلیسا نہیں، مملکت قائم رہنی چاہیے۔ کلیسا اس زمانے میں ریاست کے اندر ایک مقدس ریاست بنا ہوا تھا اور اس کے مذہبی تصورات حکومتی نظام سے عموماً متصادم ہوتے تھے۔ اس مسئلے کے حل کے لیے مکیاولی نے ایک کتاب ''شہزادہ'' کے نام سے لکھی جس میں یہ نقطہ نظر پیش کیا کہ کلیسا اور حکومت دو مختلف ادارے ہیں، اس لیے ضروری ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے الگ رہیں۔ اقبال نے مکیاولی کو اس کے اس شیطانی نظریہ کی رو سے ''مرسل شیطان'' کا نام دیا اور کہا:

دہریت چوں جامۂ مذہب درید
مرسلے از حضرت شیطان رسید
نسخۂ ای بہر شہنشاہاں نوشت
در گلِ ما دانہ پیکار کشت
مملکت را دین او معبود ساخت
فکر او مذموم را محمود ساخت

(رموز بیخودی، کلیات اقبال فارسی، ۱۱۶)

کلیسائی نظام پر دوسرا شدید حملہ لوتھر (م ۱۵۴۶ء) نے کیا جو کلیسا کے خلاف سراپا احتجاج بن گیا (انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا، جلد ۱۴، ۴۴۷)۔ وہ مجرد رہنے کے بھی خلاف تھا۔ چنانچہ اس نے ۱۵۲۵ء میں ایک سابق راہبہ سے شادی کی۔ لوتھر کلیسا کو مملکت کا ایک شعبہ تصور کرتا تھا۔ وہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ مذہب کا تعلق روح سے ہے، مادہ سے نہیں، اس لیے کلیسا کو سیاست میں مداخلت کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ اس کے دور میں سیاسی نظریات پر بہت تنقید کی گئی جس کا اصل مقصد مذہب سے آزادی تھا (یورپ کے عظیم مفکرین، ۱۴۰)۔

سترہویں صدی میں سائنسی اور علمی انکشافات نے کلیسا کی

توہم پرستی پر ضرب لگائی۔ گلیلو (۱۶۴۲ء) اور ڈیکارٹ (م ۱۶۵۰ء) جیسے سائنس دانوں اور فلسفیوں نے لوگوں کا ذہنی جمود توڑا اور ان کی شعوری توجہ فطرت کے ابدی اصولوں کی طرف معطوف کی۔ اٹھارویں صدی میں فرانس کے دو مشہور دانشوروں یعنی والٹیر (م ۱۷۷۸ء) اور روسو (م ۱۷۷۸ء) نے مذہبی تعصبات کے خلاف مزید آواز بلند کی۔ روسو نے عمرانی معاہدہ کے عنوان سے عیسائی دنیا کو ایک نیا نظام حیات دیا جس کے نتیجے میں یورپ متعدد اکائیوں میں تقسیم ہو گیا اور اس طرح ان میں قومیت کا ایک مخصوص رجحان پیدا ہوا۔ والٹیر نے روسو کے خیالات کے پیش نظر کہا کہ وہ دیو جانس کا کتا ہے جو باولا ہو گیا ہے۔ علامہ اقبال نے مغرب کی اس تحریک کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے کہا:

''سرزمین مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رہبانی نظام کی حیثیت رکھتا تھا۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ہوئی۔ لوتھر کا احتجاج دراصل اسی کلیسائی حکومت کے خلاف تھا۔ لوتھر کو اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے تحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح علیہ السلام کے عالمگیر اخلاق کی بجائے مغرب میں ہر طرف بے شمار ایسے اخلاقی نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں سے متعلق ہوں گے اور ان کا حلقہ اثر بالکل محدود رہ جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ جس ذہنی تحریک کا آغاز لوتھر اور روسو کی ذات سے ہوا اس نے مسیحی دنیا کی وحدت کو توڑ کر اسے ایک ایسی غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا جس سے اہل مغرب کی نگاہیں اس عالمگیر مطمح نظر سے ہٹ کر جو تمام نوع انسانی سے متعلق تھا اقوام وملل کی تنگ حدود میں الجھ گئیں۔ اس نئے تخیل حیات کے لیے انہیں ایک سے کہیں زیادہ واقعی اور مرئی احساس، مثلاً تصور وطنیت کی ضرورت محسوس ہوئی جس کا اظہار بالآخر ان سیاسی نظامات کی شکل میں ہوا جنہوں نے جذبہ قومیت کے تحت پرورش پائی (حرف اقبال، ۲۱) اقبال کے نزدیک اسی زمانے میں کانٹ (م ۱۸۰۴ء) کو غزالی (م ۱۱۱۱ء) جیسی حیثیت حاصل ہوئی۔ جرمنی میں اس وقت عقلیت کو مذہب کا حلیف تصور کیا جاتا تھا۔ لیکن پھر تھوڑے دنوں میں جب یہ حقیقت آشکار ہوئی کہ عقاید کا اثبات از روئے عقل ناممکن ہے تو اہل جرمنی کے لیے بجز اس کے کوئی چارہ کار نہ رہا کہ عقاید کے حصے کو مذہب سے خارج کر دیں مگر عقاید کے ترک کرنے سے اخلاق نے افادیت پسندی کا رنگ اختیار کر لیا اور اسی طرح عقلیت ہی کے زیر اثر بے دینی کا دور دورہ شروع ہوا (تشکیل جدید ۷)

اٹھارویں صدی کی آخری دہائی میں انقلاب فرانس نے لوگوں کو بیدار اور جمہوریت کے لیے آمادہ کیا۔ لیکن قومیت کا جنوں بہت بڑھ گیا جس سے یورپ کی اقوام میں یہ خواہش شدت اختیار کر گئی کہ وہ دوسری قوموں پر حکومت کریں۔ چنانچہ اس خواہش نے جنگ وجدال کے سلسلے کو مزید تقویت دی جس سے یورپ کا سارا سیاسی نظام درہم برہم ہو گیا۔ جرمن مفکر ہیگل (م ۱۸۳۱ء) نے اس کا حل یہ سوچا کہ قوم پرستی کی بنیاد پر اس کی سیاسی تنظیم کی جائے۔

انیسویں صدی کے آغاز میں قومیت کا تصور اور بھی مستحکم ہو گیا جس سے جنگ کی فضا اور بھی پھیل گئی۔ اب یہ نپولین کی جنگوں کا زمانہ تھا۔ اس میں لاکھوں انسان ہلاک اور بڑے بڑے شہر ویران ہو گئے۔ مادی رجحان حد سے زیادہ بڑھ گیا۔ لادین فضا نے روحانیت کو ختم کر دیا جس سے ایک حساس اور روشن فکر انسان کا جینا دشوار ہو گیا۔ چنانچہ جرمنی کے عظیم فلسفی شاعر گوئٹے نے مغرب کے اس متعصب معاشرے کو اس حد تک ناپسند کیا کہ وہ عالم خیال میں مشرق کا رخ کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اس نے اپنے ''دیوان شرقی'' کا آغاز مندرجہ ذیل قطعہ سے کیا جس کا عنوان ہجرت ہے

''شمال مغرب اور جنوب پریشان اور آشفتہ ہیں۔ تخت وتاج برباد ہو رہے ہیں اور سلطنتوں کے پائے لرز رہے ہیں تو اس دوزخ سے دور بھاگ جا اور روح پرور مشرق کا رخ کرتا کہ وہاں روحانیت کی ٹھنڈی ہوا تجھ پر چلے (دیوان شرقی۔ ۳۸) گوئٹے نے قومی تعصبات کی تردید میں قلم اٹھایا اور انسانی برادری کے نقطہ نظر سے مختلف اقوام میں اتحاد واتفاق کی کوشش کی۔ چنانچہ اس نے ۱۸۱۴ء میں اپنے ایک خط میں لکھا

''میں چاہتا ہوں اس دیوان کو ایک آئینہ یا جام جہاں نما بناؤں اور اس میں مشرق ومغرب کو ایک دوسرے کے قریب لا کر دکھاؤں۔ (ایضاً) گوئٹے نے مزید لکھا کہ ''مشرق ومغرب اللہ کے ہیں اور شمال وجنوب بھی (ایضاً)۔

اس نے دین اسلام کو زندہ جاوید اور پیشرفت کرتا ہوا متحرک دین قرار دیا۔ اس نے اسلام کو ایک نظم میں جوئے رواں سے تشبیہ دی اور اس کی ابدی حقانیت کی تعریف کی۔ یہ نظم زندگی کے اسلامی تخیل کے بیان پر مبنی ہے۔ علامہ اقبال نے اس کا فارسی ترجمہ ''جوئے آب'' کے نام سے نہایت دلآویز انداز میں کیا ہے (پیام مشرق، ۱۵۱۔۱۵۲) گوئٹے نے بہ اعتبار ایک تعلیمی قوت اسلام پر من حیث الکل تبصرہ کرتے ہوئے ایکرمن سے کہا تھا کہ: تم نے

دیکھا اس تعلیم میں کوئی خامی نہیں۔ ہمارا کوئی نظام اور ہمیں پر کیا موقوف ہے کوئی انسان بھی اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا (تشکیل جدید، ۱۳)

اس نے عیسائیوں اور مسلمانوں کے مذہبی تعصبات کو ختم کرنے کے لیے دیوان شرقی میں دین اسلام کی جا بجا تعریف کی اور یہاں تک کہا کہ اگر دین اسلام کا مفہوم اپنے اعمال اور عزائم کو خدا کے حضور تسلیم کرنے کا نام ہے تو ہم مسلمان ہیں اور مسلمان ہی مریں گے (دیوان شرقی۔ ۲۸)

جب نپولین گوئٹے سے ملاقات کے لیے گیا تو نپولین نے گوئٹے سے وولٹیر کے رویے پر سخت تنقید کی جو پیغمبر اسلام کی شان میں گستاخی کا مرتکب ہوا تھا۔ گوئٹے نہیں چاہتا تھا کہ صلیبی جنگیں دوبارہ شروع ہوں ..... چنانچہ اس نے اپنے دیوان شرقی و غربی میں سب سے زیادہ زور اس نکتے پر دیا کہ قومی، علاقائی اور مذہبی تعصبات کو ختم کرنا چاہیے۔

علامہ اقبال نے ایک سو سال بعد یعنی بیسویں صدی کے آغاز میں گوئٹے کے ان اعلیٰ نظریات کی تعریف کی اور احترام انسانیت کی خاطر اس کی کوششوں کو خراج تحسین ادا کرنے کے لیے ایک بلند پایہ کتاب "پیام مشرق" تصنیف کی جس کے سرورق پر یہ آیت لکھی "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ" یعنی مشرق اور مغرب اللہ کے لیے ہیں۔

گوئٹے کے زمانے کی طرح اقبال کے زمانے یعنی بیسویں صدی کے آغاز میں مشرق اور مغرب دونوں کے درمیان ایک غیر معمولی کشیدگی پیدا ہو رہی تھی مغرب کی استعماری طاقتیں تیسری دنیا کی کمزور اقوام کے جان و مال کا شکار کھیل رہی تھیں۔ اقبال نے غلامی کے اس بدترین دور میں مسلمانوں کو خود شناسی اور خودداری کا درس دیا۔ انہیں عزت نفس کا احساس دلایا۔ ایمان و ایقان کے معنی سکھا کر ان میں ملی شعور پیدا کرنے کی کوشش کی۔ نیز مغرب میں مادیت پرست اقوام کو مشرق کی طرف سے دینی اور اخلاقی تعلیمات پر مبنی ایک روح پرور پیغام دیا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد ۱۹۲۳ء میں اقبال نے پیام مشرق کے دیباچہ میں تحریر کیا۔

"اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالک مشرق میں ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افراد و اقوام کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید ہو، قابل احترام ہے (پیام مشرق، دیباچہ م)۔

علامہ اقبال نے اسی آفاقی نقطہ نظر سے پیام مشرق میں مشرق و مغرب کے بعض حکما کو ایک مجلس میں گفتگو کرتے دکھایا ہے۔ ایک نظم "جلال و گوئٹے" کے عنوان سے لکھی ہے جس میں رومی اور گوئٹے کے نظریہ حیات میں فکری مطابقت ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک نظم کا عنوان "شعرا" ہے اس میں براؤننگ، بائرن، غالب اور رومی کو ایک ہی موضوع پر گفتگو کرتے دکھایا ہے۔ اسی طرح جلال و ہیگل کے عنوان سے جلال الدین رومی اور ہیگل کے نظریات پر روشنی ڈالی ہے۔ کتاب کے آخر میں "نقش فرنگ" کے نام سے ایک پیغام مغرب کو بھیجا ہے جس میں کہا ہے کہ زندگی کا اصل محرک جذبہ عشق ہے۔ اسی سے مسائل حیات حل ہو سکتے ہیں اور اسی کو رہنما بنانا چاہیے۔ عقل محض اکثر عیاری کا درس دیتی ہے اور جب سے اہل مغرب نے دین اور عشق کو ترک کر کے عقل محض کو زندگی کی بنیاد بنایا ہے انسانی نظام حیات میں ہزاروں مشکلات پیدا ہو گئی ہیں:

از من اے باد صبا گوے بدانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تراست
عجب آن نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب این است کہ بیمار تو بیمار تر است
چارہ این است کہ از عشق کشادے طلبیم
پیش وے سجدہ گزاریم و مرادے طلبیم

(پیام مشرق، ۱۸۷/۳۵۷)

اس مفصل نظم میں علامہ کا عالمانہ طرز بیان اور عارفانہ فکر نہایت قابل ملاحظہ ہے۔ انہوں نے عظیم جذبہ ایمانی کے ساتھ مغرب کو اس کی گمراہ کن زیرکی سے باز رہنے کی تلقین کی ہے۔ کتاب میں ہیگل کے نظریہ عقلیت کی بار بار نفی کی ہے۔ اس کے افکار کی نفی کی طرف علامہ کی توجہ یوں بھی مرکوز رہی کہ اس کا معاصر شاعر گوئٹے حقائق حیات کو درست انداز میں سمجھنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ ہیگل نے جرمن باشندوں میں قومی برتری اور والانژادی کا احساس پیدا کرنے کی خاص کوشش کی۔ اس نے جرمن قوم کے تمدن کو دوسری اقوام کے مقابلے میں اعلیٰ و ارفع قرار دیا اور اس طرح جدلیت کی بنیاد رکھی جس سے جرمن قوم میں ملی تفاخر اور نسلی غرور کو بہت ہوا ملی۔ اس رجحان کو چند سال بعد پیدا ہونے والے مشہور جرمن فلسفی نطشے نے مزید تقویت دی۔ اس نے کہا کہ کمزور اور فروتر افراد یا اقوام کو زندہ رہنے کا کوئی حق حاصل نہیں، انہیں دنیا سے ختم کر دینا چاہیے۔ نطشے کے

نزدیک شفقت، نرمی اور رحم دلی پست قسم کی خود پرستی ہے، کیونکہ جس شخص پر شفقت کی جاتی ہے وہ مشفق کی خود پرستی اور خود خواہی کا نشانہ بنتا ہے۔ لھذا اس نظام کا خاتمہ ہونا چاہیے (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا۔ ج ۱۶، ۴۹۶)۔

علامہ اقبال جس طرح گوئٹے کے بارے میں ایک مثبت اور بلند رائے رکھتے ہیں، اسی طرح نطشے کے بارے میں ان کا نقطہ نظر منفی ہے۔ البتہ انہوں نے اس کی بعض آرا کو پسند بھی کیا ہے۔ نطشے صریحاً خدا کا منکر ہے کیونکہ خدا اس کے نزدیک غیر خود ہے۔ وہ صرف حصول قوت پر ایمان رکھتا ہے۔ طاقت کے بے دریغ استعمال کو جائز اور ضروری قرار دیتا ہے۔ مذہب اور اخلاق کو لغو اور بے معنی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اخلاق پست اور کمزور اقوام کی اختراع ہے جسے ہرگز قبول نہیں کرنا چاہیے۔ نطشے خدا کا اس لیے منکر ہوا کہ وہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کے فوق البشر پر کوئی اور طاقت اثر انداز ہو اور اس کی قوتوں اور صلاحیتوں کو محدود کرے۔ اقبال نے اس کی اس غلط فہمی پر کہا کہ اگر وہ میرے زمانے میں ہوتا تو میں اسے حقیقت حال سے آگاہ کرتا:

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے
(بال جبریل، ۵۶/ ۳۴۸)

اقبال کے نزدیک مقام کبریا کا لطیف نکتہ یہ ہے کہ خدا انسان کی اصل اعلیٰ ہے اس لیے خدا کی اطاعت درحقیقت اپنی ہی اصل اعلیٰ کی اطاعت ہے، کسی غیر کی نہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"اسلام بحیثیت ایک نظام سیاست کے اصول توحید کو انسانوں کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی طریقہ ہے۔ اس کا مطالبہ وفاداری خدا کے لیے ہے، نہ کہ تخت و تاج کے لیے اور چونکہ ذات باری تعالیٰ تمام زندگی کی روحانی اساس ہے اس لیے اس کی اطاعت کا دراصل یہ مطلب ہے کہ انسان اپنی ہی فطرت صحیحہ کی اطاعت اختیار کرتا ہے (تشکیل جدید، ۱۱۷، انگریزی)

اقبال نطشے کو مغرب میں اس پاگل سے تشبیہ دیتے ہیں جو شیشہ گروں کی دکان میں داخل ہو جائے (پیام مشرق، ۲۳۸) نطشے کے تصور والانژادی، تفاخر، ملی، سخت گیری، بے رحمی اور کمزور کشی نے بیسویں صدی میں یورپ کے خوفناک ڈکٹیٹر کو جنم دیا جس نے جرمن قوم کی برتری کے احساس کے پیش نظر ایک دنیا کو جنگ عظیم کی بھٹی میں جھونک دیا۔ گویا ہٹلر بھی نطشے کی طرح کا پاگل تھا جو مغرب کے شیشہ گروں کی دکان میں گھس گیا تھا۔ یہ سب قوم پرستی کا نتیجہ تھا۔ اسلام ایسی قوم پرستی یا وطن پرستی کی شدت سے مخالفت کرتا ہے۔ اس زمانے میں ڈارون (م ۱۸۸۲ء) نے ارتقائے حیات کا نظریہ پیش کیا جس کے مطابق طاقتور کی بقا کو تسلیم کیا گیا۔ اس سے طاقتور اقوام کو اپنے استعماری جرائم کے لیے مزید اجازت نامہ ہاتھ آیا۔ چنانچہ مغربی اقوام نے طاقت کے بے دریغ استعمال کو اپنی برتری کا ذریعہ بنایا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ طاقت انسان کا بہترین سرمایہ حیات ہے اور وہ انفرادی اور اجتماعی طور پر طاقت ہی سے نشو ونما پا سکتا ہے اور یہ اس کا فطری حق ہے۔ اقبال بھی ہر چیز سے بڑھ کر طاقت کے خواہاں ہیں۔ ان کا قول ہے مذہب طاقت کے بغیر محض ایک فلسفہ ہے۔ ان کی پہلی ہنگامہ خیز مثنوی "اسرار خودی" سراسر حصول طاقت کی تعلیم پر مبنی ہے۔ نیز ان کے یہ اشعار قابل ملاحظہ ہیں

مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی
کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
مرے لیے ہے فقط زور حیدری کافی
ترے نصیب فلاطوں کی شوخی ادراک
(ضرب کلیم، ۱۲۳، ۵۸۵)

مغربی مفکرین میں طاقت کا زبردست پرستار نطشے ہے۔ اقبال اور نطشے میں طاقت ہی وجہ مشترک ہے لیکن طاقت دونوں کا نقطہ اتصال نہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ اقبال طاقت کے استعمال میں جائز حدود سے ہرگز تجاوز کی اجازت نہیں دیتے۔ یہاں تک کہ انہوں نے اسرار خودی میں جلی قلم سے تحریر کیا کہ جہاد کا محرک اگر جوع الارض یا تسخیر ممالک کا جذبہ ہو تو اسلام میں حرام ہے (اسرار خودی، ۷۲) چنانچہ انہوں نے خبردار کرتے ہوئے کہا:

تاریخ امم کا یہ پیام ازلی ہے
صاحب نظراں نشہ قوت ہے خطرناک
لادیں ہو تو ہے زہر ہلاہل سے بھی بڑھ کر
ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاک
(ضرب کلیم، ۴۹/۲۹)

اقبال نے مندرجہ بالا شعر میں اپنے عمل کے لیے زورِ حیدری کی اصطلاح استعمال کی ہے جو اس واقعہ کے اعتبار سے نہایت پرمعنی ہے کہ ایک جنگ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک کافر کو مغلوب کر لیا۔ جب اس کے سینے میں تلوار پیوست کرنے لگے تو اس نے آپ کے چہرے پر نفرت اور غصے کی وجہ سے تھوک دیا۔ آپ نے اسی لحظہ اپنی تلوار دور پھینک دی۔ مغلوب کافر نے آپ کے اس عجیب عمل کا سبب پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ میں صرف اللہ کے لیے لڑتا ہوں۔ اپنے نفس کے لیے ہرگز نہیں۔ جب تو نے میرے چہرے پر تھوکا تھا تو میرے نفس کا غصہ بھی جہاد فی سبیل اللہ کے عمل میں شامل ہو گیا تھا چنانچہ میں نے تلوار پھینک دی تھی (مثنوی، ۳۷۲۱)۔ اقوام مغرب نے جب طاقت حاصل کی تو اسے بڑے وحشیانہ انداز میں استعمال کیا۔ ۱۹۱۲ء میں اٹلی نے طرابلس پر جھپٹا مارا۔ ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۸ء تک پہلی جنگ عظیم ہوئی اور لاکھوں انسان لقمہ اجل بنے۔ ۱۹۱۷ء میں اشتراکی انقلاب آیا۔ اس انقلاب کی شمشیر سے وسطی ایشیا کی متعدد مسلمان ریاستیں روس کے قبضے میں آ گئیں۔ ۱۹۲۴ء میں خلافت عثمانی کے خاتمے کے ساتھ ہی متعدد عرب ریاستیں قائم کی گئیں۔ فلسطین پر یہودیوں نے قبضہ کر لیا۔ اقبال نے یہ سوال اٹھایا کہ:

ہے خاکِ فلسطیں پہ یہودی کا اگر حق
ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں اہلِ عرب کا

(ضرب کلیم، ۱۵۶/۶۱۸)

۱۹۳۵ء میں مسولینی نے حبشہ کو اپنی یغما گری کا ہدف بنایا۔ جس پر اقبال نے سخت لہجہ اختیار کرتے ہوئے کہا

یورپ کے کرگسوں کو ابھی تک نہیں خبر
ہے کتنی زہر ناک ابی سینیا کی لاش
ہونے کو ہے یہ مردۂ دیرینہ قاش قاش
تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال
غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش
ہر گرگ کو ہے برۂ معصوم کی تلاش

(ضرب کلیم، ۱۴۵/۶۰۷)

مسولینی کی اس حرکت پر اس کے مشرقی اور مغربی حریفوں نے اعتراض کیا تو اس نے انہیں بڑی جرأت سے کہا کہ جس طرح کے تم رہزن ہو، میں بھی اسی طرح کا رہزن ہوں۔ پھر مجھ پر رہزنی کا اعتراض کس لیے ہے۔ اقبال کے الفاظ میں

میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم
تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج
یہ عجائب شعبدے کس کی ملوکیت کے ہیں
راجدھانی ہے مگر باقی نہ راجہ ہے نہ راج
آلِ سیزر چوب نے کی آبیاری میں رہے
اور تم دنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج
تم نے لوٹے بے نوا صحرا نشینوں کے خیام
تم نے لوٹی کشتِ دہقاں تم نے لوٹے تخت و تاج
پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی
تم روا رکھتے تھے کل اور میں روا رکھتا ہوں آج

(ضرب کلیم، ۱۵۰۔۶۱۲)

مغربی تہذیب پر ضرب کلیم، اور دوسری کتب میں اقبال نے سخت تنقید کی ہے تو ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' (ارمغان حجاز) میں اور بالخصوص بال جبریل میں لینن کی زبان سے سخت محاکمہ کیا ہے جس سے مغربی تہذیب کے حاصلات گنواتے ہوئے کہتے ہیں:

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائی تعمیر میں، رونق میں، صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات

(بال جبریل۔ ۱۰۷/۳۹۹)

المیہ یہ ہوا کہ جس طرح مغرب نے دین کو سیاست سے خارج کر دیا اسی طرح مسلم اقوام نے بھی دین کو سیاست سے الگ کر دیا۔ یہ مسلمان سیاست دانوں کی انتہائی نا اہلی، بے بصری اور ناعاقبت اندیشی تھی مسلمان اقوام کا نصب العین مغرب کی محض تقلید بن گیا۔ وہ اپنی تمام تاریخی، روحانی، اخلاقی، تہذیبی اور تمدنی اقدار کو نظر انداز کر گئے۔ ان کی جہالت اور حماقت یہ تھی کہ انہوں نے دین اسلام کو عیسائیت کے مترادف سمجھ کر اسے مغربی اقوام کی طرح ایوان سیاست سے نکال دیا۔ مغرب زدہ مسلمان اس حقیقت کو بالکل نہ سمجھ سکے کہ عیسائیت ایک رہبانی اور خانقاہی نظام حیات ہے اور کلیسائی توہمات کے نتیجہ میں اس صلاحیت سے محروم ہے کہ وہ عقلی اور سائنسی بنیادوں پر استوار ایک ترقی پسند آفاقی معاشرے کی تشکیل کر سکے۔ نطشے کی دین سے بغاوت دراصل عیسائیت کے رہبانی نظام سے بغاوت تھی۔ اقبال نے مسلمانوں میں تصوف کے خانقاہی نظام کی اسی وجہ سے مخالفت کی کہ وہ معاشرتی زندگی سے دوری اور ایک طرح کی رہبانیت تھا۔ برٹرنڈرسل نے اپنی کتاب ''میں عیسائی کیوں نہیں ہوں'' میں اپنے عیسائی ہونے سے اس لیے انکار کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی اخلاقی تعلیمات زندگی کے بدلتے ہوئے تقاضوں کو پورا کرنے سے قاصر ہیں (مسلمان یورپ میں، ۱۲۷)۔

اسلام وحدت انسانی کی اساس پر ایک آفاقی اور عالمگیر معاشرے کی تشکیل کرنے والا نظام حیات ہے جو عربی و عجمی، اسود و احمر اور بندہ و آقا کی تمیز کے بغیر تمام انسانوں کو مساوی حقوق عطا کرتا ہے اور اس اعتبار سے ساری مخلوق کو خدا کا کنبہ قرار دیتا ہے۔ اقبال اسلام کی اس اجتماعی حیثیت اور صلاحیت کے بارے میں رقم طراز ہیں:

''اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی حیثیتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام بنانا قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلام کے اور کوئی اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آ سکتا۔ کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں، بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے۔ جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نظر کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ تاریخ ادیان اس بات کی شاہد عادل ہے کہ قدیم زمانے میں دین قومی تھا جیسے مصریوں کا یونانیوں اور ہندیوں کا۔ بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا۔ مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیویٹ ہے جس سے بدبخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین پرائیویٹ عقاید کا نام ہے، اس واسطے انسان کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف سٹیٹ ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے، نہ انفرادی اور نہ پرائیویٹ، بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے (مقالات اقبال، ۲۶۵)۔

اقبال کے نزدیک مغرب کا سیاسی نظام جو قومی تعصبات پر مبنی ہے۔ اقوام و ملل کی تفریق کرتا ہے، جبکہ دین اسلام کا مقصد عالم انسانی میں وحدت آفرینی ہے۔ اسے مکہ اور جنیوا کے دو مختلف حوالوں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ جنیوا جمعیت اقوام کا تصور پیش کرتا ہے۔ جبکہ مکہ جمعیت آدم کی تشکیل کا داعی ہے۔ اقبال کے الفاظ میں:

تفریق ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملّتِ آدم
مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم؟

(ضرب کلیم، ۵۲۰/۵۸)

اقبال کی خاص توجہ انسانی زندگی میں دینی اقدار کو استوار کرنے پر ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر دین کو سیاست سے خارج کر دیا جائے تو ملت کے افراد میں اخلاقی اقدار کی باز آفرینی ممکن نہیں رہتی۔ اس لیے ایسا معاشرہ تباہی و بربادی کا شکار ہو جاتا ہے۔ اخلاقی اقدار سے عاری معاشرہ خواہ بظاہر درخشاں نظر آتا ہو لیکن درحقیقت وہ فاسد ہی ہوتا ہے۔ مذہب و اخلاق سے محروم سیاست افراد کی ظاہری حالت کو ایک حد تک اور ایک مدت تک دلکش تو دکھا سکتی ہے لیکن انہیں ایک مستقل صحت مند زندگی عطا نہیں کر سکتی۔ جب تک افراد کے قلب و نظر کی تطہیر نہ ہو اور ضمیر پاک نہ ہو اتنی دیر تک ایک مستحکم معاشرہ قائم نہیں ہو سکتا۔ لادین معاشرے کے افراد ان سرخ سیبوں کی طرح ہوتے ہیں جن کے اندر کیڑے چل رہے ہوں۔ ان کے باطن کا فساد بالآخر عیاں ہو جاتا ہے۔ عصر حاضر کی نام نہاد

مہذب اقوام نے حال ہی میں بوسینا، خلیج فارس، افغانستان، چیچنیا، کشمیر، فلسطین اور عراق میں جو تہذیبی مظاہرے کیے ہیں اور کر رہی ہیں وہ دنیا کے سامنے ہیں۔

مغربی معاشروں میں فرد حکومتی نظام میں اپنی انفرادی حیثیت بہت حد تک کھو چکا ہے۔ لٰہذا ان معاشروں میں فرد کے کردار کو نہیں بلکہ حکومت کے کردار کو دیکھنا چاہیے۔ مغربی طاقتور حکومتیں گذشتہ دو صدیوں سے کمزور اقوام کے استحصال میں سرگرم ہیں۔ ان کے استعماری عزائم اور استحصالی جرائم بے پناہ ہیں۔ انہوں نے تہذیب کا صرف نقاب اوڑھ رکھا ہے۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد جنیوا میں لیگ آف نیشنز قائم کی گئی تاکہ قومیت کے جذبات کو قابو میں لایا جا سکے۔ لیکن عملاً یہ ثابت ہوا کہ بڑی قوموں نے چھوٹی قوموں کو ہڑپ کرنے کے لیے یہ انجمن بنائی ہے۔

اقبال اسے کفن چوروں کی انجمن کا نام دیتے ہوئے کہتے ہیں:

من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدے چند
بہر تقسیم قبور انجمنے ساختہ اند

(پیام مشرق، ۱۹۳، ۳۶۳/)

آج اگر بعض کمزور اقوام سیاسی طور پر ان طاقتور اقوام کے تسلط سے باہر بھی ہیں، تب بھی ان طاقتوں نے انہیں اقتصادی طور پر اپنا غلام اور طفیلی بنا رکھا ہے۔ طاقتور اقوام نے ہر جارحیت اور ہر ناجائز اقدام کو جائز قرار دینے کے لیے ویٹو کا حق اپنے لیے محفوظ کر لیا ہے جسے وہ قومیں بے دریغ استعمال کرتی ہیں۔ اگر صرف ویٹو کے استعمال کے تناظر میں ہی دیکھا جائے تو ان سپر طاقتوں کی جمہوریت، رواداری، حقوق انسانی کی پاسداری، آزادی، برادری اور برابری کے تمام دعوے انسانیت کے ساتھ مذاق ہیں۔ نیو ورلڈ آرڈر انسانیت کے ساتھ سب سے بڑا مذاق ہے۔ یہ جمہوریت کی مکمل نفی ہے۔ اس کی موجودگی میں حقوق انسانی کے ادارے کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ یہ محض طاقتور کی چیرہ دستی کا اعلان ہے اور تطشے کی خواہشات کا عکاس ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ موجودہ جمہوریت کے ضمیر میں بھی خالص توسیع پسندی کا جذبہ کارفرما ہے۔

جمہوریت کا ایک اصول آزادی فکر ہے۔ اس اصول کی بنا پر لوگوں کو مذہبی آزادی یا سیکولرزم کی اجازت مل جاتی ہے۔ آزادی رائے ایک عظیم نعمت ہے لیکن جب ہر ذہن صاف نہ ہو اور ہر سینہ جبریل امیں کا نشیمن نہ ہو تو آزادی افکار ایک فتنہ ہے اور فساد کا باعث ہے۔ مغرب عملاً مذہب کو الوداع کہہ چکا ہے۔ اسلام کسی صورت میں بھی ایسا قدم اٹھانے کی اجازت نہیں دیتا لٰہذا جمہوریت کا مذکورہ اصول اسلامی معاشرے میں ہرگز قبول نہیں ہو سکتا۔ اقبال کو جمہوریت کے اس اصول سے یوں بھی اختلاف ہے کہ اس کے مطابق جاہل اور عاقل دونوں کو یکساں حیثیت دی جاتی ہے:

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

(ضرب کلیم، ۱۴۹، ۶۱۱/)

اقبال جمہوریت کے ہرگز مخالف نہیں بلکہ اس کے بعض منفی اصولوں اور رویوں کے مخالف ہیں۔ وہ جمہوری دور کو خوش آمدید کہتے ہیں:

سلطانی جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

(بال جبریل، ۱۱۰، ۴۰۲/)

اقبال روحانی جمہوریت کے قائل ہیں وہ مغربی جمہوریت کو ملوکیت ہی کی ایک شکل قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

(بانگ درا، ۲۶۱)

جمہوریت عصر حاضر میں سرمایہ داروں کی ملوکیت ہے۔ مغربی ممالک میں جب سرمایہ داری کی طاقت حد سے بڑھ گئی تو پہلی جنگ عظیم کا خوفناک سانحہ رونما ہوا۔ جنگ کے دوران ہی سرمایہ داری کے نظام کے خلاف روس میں ایک خونریز انقلاب آیا۔ یہ اشتراکی نظام کا انقلاب تھا۔ اس سرخ انقلاب نے تھوڑے ہی عرصے میں دنیا کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی اور سرمایہ داری کے نقائص کو واضح کیا۔ یہ نظام بظاہر سرمایہ کی مساوی تقسیم کے لیے تھا لیکن عملاً اس سے ایسا نہ ہوا۔ فرد کی آزادی یکسر سلب کر لی گئی اور وہ بے دست و پا ہو گیا۔ مذہبی، اخلاقی اور معاشرتی اقدار ختم

ہوئیں۔ مشین نما انسان میدان عمل میں آگئے جو مطلق العنان حکومت کے سامنے مجبور محض تھے۔ یہ نظام جتنا مضبوط اور رعب دار نظر آتا تھا اندر سے انتاہی کمزور اور ناپایدار تھا۔ علامہ اقبال نے اپنی تحریروں میں اس کے مثبت اور مفید پہلوؤں کا اعتراف کیا (بال جبریل،۱۴۴)۔ لیکن چوں کہ اس کی اساس محض شکم پرستی پر تھی، اس لیے اقبال نے اسے عالم انسانی کے لیے مضر قرار دیا۔ کارل مارکس کے فلسفے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اسے پیغمبر بے جبرئیل اور پیغمبر حق ناشناس کہا۔ کارل مارکس مذہب کے سخت خلاف تھا اور اسے افیون سے تعبیر کرتا تھا:

صاحب سرمایہ از نسل خلیل
یعنی آن پیغمبر بے جبرئیل
غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را
دین آں پیغمبر حق ناشناس
بر مساوات شکم دارد اساس

(جاوید نامہ،۶۴/۶۰۲)

اقبال نے سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں نظاموں کو مسترد کرتے ہوئے صرف اس راہ اعتدال کو صحیح قرار دیا جو قرآن حکیم نے انسان کے لیے متعین کی ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے ۱۹۲۳ء میں اپنے ایک بیان میں کہا:

''میں مسلمان ہوں۔ میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت جب حد اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت ہے۔ لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریقہ یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے، جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے میراث اور زکوۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرت انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابل عمل بھی ہے۔ روسی بالشوزم یورپ کی ناعاقبت اندیش اور خود غرض سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست ردعمل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے۔ مثنوی مسافر میں اقبال نے کہا کہ جدید علوم وفنون اہل مغرب کی ایجاد نہیں بلکہ مسلمانوں کی ایجاد ہیں۔ ان کا بیج مسلمانوں نے بویا تھا ثمر مغرب نے حاصل کیا:

حکمت اشیا فرنگی زاد نیست
اصل او جز لذت ایجاد نیست
نیک اگر بینی بسلمان زادہ است
ایں گہر از دست ما افتادہ است
لیکن از تہذیب لا دینی گریز
زاں کہ او با اہل حق دارد ستیز

(کلیات اقبال فارسی،۸۴/۸۸۰)

اقبال مشرق کے پہلے مفکر ہیں جنہوں نے مغربی نظریات کے خلاف آواز اٹھائی اور مغربی تمدن کو بے بنیاد قرار دیتے ہوئے کہا:

خبر ملی ہے خدایان بحروبر سے مجھے
فرنگ رہگذر سیل بے پناہ میں ہے

(بال جبریل،۱۰۰)

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپایدار ہوگا

(بانگ درا،۱۰۵)

مسلمانوں کو مغربی تہذیب وتمدن سے مکمل طور پر دور رہنے کی تلقین کرتے ہوئے کہا:

اے اسیر رنگ پاک از رنگ شو
مومن خود کافر افرنگ شو

(پس چہ باید کرد،۴۰/۸۴۱)

نطشے نے کہا تھا کہ جرمن قوم کو دو چیزیں تباہ کریں گی۔ ایک عیسائیت اور دوسری شراب۔ مغرب میں انفرادی سطح پر قمار بازی، میخواری اور بے راہروی عام ہے۔ جس کی بڑی وجہ معاشرے میں خاندانی نظام کی شکست وریخت ہے، اس سے افراد میں خودگریزی، تنہائی حتی کہ خودکشی کا

رجحان بڑھا ہے۔

کثرت دولت اور عیش ونشاط سے اطمینان قلب حاصل نہیں ہو سکتا۔اس کے لیے ایک اعلیٰ نصب العین کا تعین اور اس کے حصول کے لیے مسلسل کوشش درکار ہے۔مغرب میں قومی سطح پر تعصب، جارحیت، فریب کاری، دروغ گوئی اور استعمار و استحصال عام ہے۔اقبال مغرب کی موجودہ تہذیب اور تمدن کو عالم انسانی کے لیے نہ صرف ذریعہ نجات نہیں سمجھتے بلکہ اسے ہلاکت انگیز تصور کرتے ہیں۔اس تمدن نے مختلف اقوام کے مسائل اور مصائب میں اضافہ کر دیا ہے۔ اگرچہ مغربی اقوام نے ستاروں پر کمندیں ڈالی ہیں اور زمان ومکاں کی وسعتوں کو محدود کیا ہے، لیکن خود اہل زمین کی زندگی کو مشکلات سے دوچار کر کے انسان کا یہاں رہنا دشوار بنا دیا ہے۔اصولاً تمام مذاہب وادیان اور علوم وفنون کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ انسانی زندگی کی بہبود و فلاح اور تمام انسانوں میں وحدت، اخوت، مساوات، آزادی، باہمی احترام اور رواداری پیدا کریں۔ نہ یہ کہ ایک طاقتور جماعت کمزور جماعت پر اپنے تمام آلات و کمالات کے ساتھ چڑھائی کر دے اور اس کے جان و مال اور اس کی عزت و آبرو کو غارت کرنے لگے۔اقبال نے اس تمدن کے کمالات کے بارے میں فرمایا:

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گذر گاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

(ضرب کلیم،۶۹، ۵۳۱/۶۹)

آج ہمارے تہذیب یافتہ دور میں طاقتور اور بڑی قوم اسے کہا جاتا ہے جس کے پاس زیادہ خوفناک اسلحہ ہے اور جو دنیا میں زیادہ تباہی وبربادی پھیلا سکتی ہے۔اس وقت دنیا کی تمام ترقی اس ہیبت ناک نصب العین کے تحت ہو رہی ہے کیونکہ جس رستے پر ہمیں موجودہ علوم وفنون لے جارہے ہیں وہ قطعی طور پر کرۂ ارض کی نیستی ونابودی کا راستہ ہے۔آج دنیا کے تمام انسان مغرب کے خطرناک تمدن کے ہاتھوں ایک نہایت ہی نازک مقام پر کھڑے ہیں جہاں کسی لمحے بھی کوئی قیامت خیز آگ بھڑک سکتی ہے۔مغرب کی نام نہاد متمدن قومیں تیسری دنیا کی اقوام کے ساتھ جو سلوک کر رہی ہیں وہ ان کی بہیمیت اور وحشت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔

علامہ اقبال نے ۱۹۳۸ء میں سال نو کے موقع پر ایک پیغام دیا تھا۔اسے اگر آج نصف صدی بعد کے واقعات عالم اور اپنے گردوپیش کے حالات و حادثات کے تناظر میں دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کا ایک ایک لفظ صداقت پر مبنی ہے۔اقبال نے کہا:

''تمام دنیا کے ارباب فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ تہذیب و تمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے اس کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دوسرے کی جان ومال کے دشمن بن کر کرۂ ارض پر زندگی کا قیام ناممکن بنا دیں۔درا صل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے اور جب تک تمام دنیا کی علمی قوتیں اپنی توجہ کو احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی رہے گی۔کیا ہم نے نہیں دیکھا کہ ہسپانیہ کے باشندے ایک نسل، ایک زبان، ایک مذہب اور ایک قوم رکھنے کے باوجود محض اقتصادی مسائل کے اختلاف پر ایک دوسرے کا گلا کاٹ رہے ہیں اور اپنے ہاتھوں اپنے تمدن کا نام ونشان مٹا رہے ہیں۔ اس واقعہ سے صاف ظاہر ہے کہ قومی وحدت بھی ہرگز قائم و دائم نہیں۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے جو رنگ ونسل وزبان سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا۔ جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ ونسل کے اعتبارات کو ختم نہ کیا جائے گا، اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح وسعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندہ معنی نہ ہوں گے'' (حرف اقبال، ۲۱۸)۔

علامہ اقبال کے نزدیک آدمیت، احترام آدمی ہے۔ وہ کرہ ارض کو تمام انسانوں کے لیے عزت کا گھر اور سلامتی کا گہوارہ دیکھنا چاہتے ہیں۔فساد مشرق سے ہو یا مغرب سے وہ اس کے سخت مخالف ہیں۔مغرب نے چوں کہ ایک لادین تہذیب کو اپنا نصب العین اور لائحہ عمل بنا لیا ہے اس لیے اس میں استعماری ہوس حد سے تجاوز کیے ہوئے ہے۔اسی بنا پر انسانی برادری کے بین الاقوامی اداروں کے باوجود قوم پرستی کا رجحان بدستور قائم

ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج تیسری دنیا اس کے اثرات سے عاجز آئی ہوئی ہے۔حقوق انسانی کے ادارے اسی کے حفاظتی دستے ہیں اور ان کا دہرا کردار انتہائی خطرناک ہے۔

اقبال مغربی تہذیب کی بیخ کنی اور دور حاضر کے خلاف جنگ کے لیے دو وجوہ کی بنا پر آمادہ ہوئے۔ایک تو وہ اسلامی معاشرے کی تشکیل کے لیے کوشاں تھے اور یہ عمل ان کے نزدیک اسی وقت تک ممکن نہیں جب تک مغرب کی بیہمانہ تہذیب کی بنیاد نہ اکھاڑی جائے، چنانچہ انہوں نے رومی کا حوالہ دیتے ہوئے کہا:

گفت رومی ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند
می ندانی اول آں بنیاد را ویراں کنند
(کلیات اقبال اردو،۲۶۴)

دوسری وجہ یہ تھی کہ اقبال کے نزدیک مشرق و مغرب ایک ہی کرہ ارض کے دو تجزیہ ناپذیر حصے ہیں، جہاں ایک ہی آدم کی اولاد زندگی بسر کرتی ہے۔اس لیے دونوں قابل احترام ہیں لیکن مغربی تہذیب نے قوم پرستی کی شدید عصبیت کی بنا پر انسان دوستی کی تمام راہیں مسدود کر دی ہیں جس کے نتیجہ میں آج دنیا امن و سلامتی کا گہوارہ بننے کی بجائے خوف و ہراس کا جنگل بن چکی ہے۔عصر حاضر کا انسان جو چاند اور ستاروں کی پیشانیوں پر قدم رکھ رہا ہے زمین پر آتش و خون کا سیلاب بہانے کے لیے بے تاب ہے چنانچہ یہ انسان اور اس کا یہ دور خواہ اکیسویں صدی کا ہو یا کسی اور اگلی صدی کا دور، ترقی کا دور نہیں ہو سکتا۔انسانی ترقی کا راز انسانی احترام میں مضمر ہے اور بس۔بقول اقبال:

اصل تہذیب احترام آدم است
(کلیات اقبال فارسی،۶۵۷)

کتابیات

محمد اقبال، حرف اقبال، اسلام آباد،۱۹۸۴ء ☆محمد اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، لاہور ☆اقبال، مقالات اقبال، لاہور،۱۹۸۸ء ☆اقبال، پیام مشرق، دیباچہ ☆این میری شمل، شہپر جبریل، ترجمہ، ڈاکٹر محمد ریاض خان، اسلام آباد،۱۹۸۴ء ☆جان ایس ہائی لینڈ، مختصر تاریخ تمدن، کراچی،۱۹۵۶ء ☆جاوید اقبال، زندہ رود، لاہور،۱۹۸۹ء ☆جاوید اقبال، شذرات فکر اقبال، لاہور، ۱۹۷۳ء ☆جگن ناتھ آزاد، اقبال اور مغربی مفکرین، لاہور ☆خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، لاہور،۱۹۶۸ء ☆عطاء اللہ شیخ، اقبال نامہ، حصہ اول و دوم، لاہور،۱۹۵۱ء ☆گوئٹے دیوان شرقی، ترجمہ شجاع الدین شفا، تہران،۱۹۲۸ء ☆محمد احسان الحق، مسلمان یورپ میں، لاہور،۱۹۸۳ء ☆محمد رفیق افضل، گفتار اقبال، لاہور،۱۹۷۷ء ☆محمد ہاشم قدوائی، ڈاکٹر، یورپ کے عظیم سیاسی مفکرین، لاہور ☆مظفر مہدی ہاشمی، پاکستان کی نظریاتی اساس، لاہور،۱۹۹۵ء ☆منظور الٰہی، نیرنگ اندلس، لاہور،۱۹۹۶ء ☆Encyclopaedia Britannica, Vol-16 ☆Muhammad Iqbal, Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1996

سید محمد اکرم اکرام

ٹ

ٹالسٹائی

نکولائی وچ ٹالسٹائی ۹ ستمبر ۱۹۲۸ء کو ماسکو سے ۶۰ کلومیٹر جنوب میں پیدا ہوا۔اس کے والدین بچپن میں ہی فوت ہو گئے تھے۔اس کی ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی۔۱۶ سال کی عمر میں وہ قازان یونیورسٹی میں داخل ہوا۔۱۸۴۷ء میں لیناپا میں آ کر جاگیر کے کاموں میں مصروف ہو گیا۔ ۱۸۵۱ء میں فوج میں بھرتی ہوا۔۱۸۵۷ء کے بعد کا زمانہ اس نے سیاحت میں گذارا۔۱۸۷۹ء میں وہ ایک بے چین روح تھا جو سکون کی تلاش میں تھا۔وہ اسباب عیش سے کنارہ کش ہو گیا۔اور سرمایہ داری و جاگیرداری کا نقاد

بن گیا۔وہ اپنے دور میں مذہبی اور اخلاقی قدروں کی پامالی پر کڑھنے لگا۔ پھر اس نے خود اپنے اصول زندگی مرتب کئے اور ان کے تحت زندگی بسر کرنے لگا۔اس نے ۱۸۶۵۔۱۸۶۹ء میں اپنا شہرہ آفاق ناول وار اینڈ پیس لکھا۔اس کے علاوہ بھی متعدد ناول اور افسانے رقم کئے جنہوں نے اس کو لازوال شہرت بخشی۔ان کتابوں میں اس نے سرمایہ داری نظام اور جاگیرداری نظام،جدید تہذیب اور اخلاقی اقدار سے بیزاری کے خلاف لکھا اور بنی نوع انسان کو روحانی اور اخلاقی قدروں کا درس دیا۔وہ انیسویں صدی میں روس کی زارشاہی سے بیزار ایک عظیم مصلح تھا جس نے اپنے ناولوں اور افسانوں میں حکومتی استبداد اور جاگیردارانہ ظلم و جبر کے خلاف آواز اٹھائی۔اگرچہ وہ خود جاگیردار اور اشرافیہ سے تعلق رکھتا تھا۔مگر اس کا دل زار روس کے عوام دشمن رویوں پر کڑھتا تھا۔وہ مغربی سرمایہ داری کا بھی سخت نقاد تھا۔جس نے مسیحی اخلاقیات اور دینیات سے انحراف کرتے ہوئے پوری دنیا میں لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم کر رکھا تھا۔علامہ اقبال نے ٹالسٹائی کے ان ہی مصلحانہ اور انقلابی خیالات کی وجہ سے اپنی بہترین کتاب پیام مشرق اور جاوید نامہ میں اسے ایک حکیم اور دانشور کے طور پر عالم بالا میں عظیم شخصیات کے ساتھ متعارف کرایا۔پیام مشرق میں علامہ اقبال نے مغرب و مشرق کے عظیم مفکرین کے افکار و نظریات پر ایک ناقدانہ نظر ڈالی ہے اور ان کے افکار کا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا ہے۔پیام مشرق کی نظم صحبت رفتگاں میں ٹالسٹائی،کارل مارکس،ہیگل،مزدک اور کوہکن کو باہم دکھایا ہے۔ٹالسٹائی کے بارے میں نیچے حواشی میں لکھا ہے کہ ٹالسٹائی،روس کا مشہور مصلح جس نے یورپ کی سرمایہ داری کے خلاف آواز بلند کی (پیام مشرق،۱۹۶)

اسی طرح کارل مارکس کے نیچے بھی نوٹ میں لکھا ہے کہ ”جرمنی کا مشہور اسرائیلی ماہر اقتصادیات،جس نے سرمایہ داری کے خلاف قلمی جہاد کیا۔اس کی مشہور کتاب موسوم بہ ”سرمایہ“ کو مذہب اشتراک کی بائبل تصور کرنا چاہیے“ (پیام مشرق،۱۹۶)

ٹالسٹائی کی زبانی اقبال کہتے ہیں،بادشاہ اپنی ملوکیت قائم رکھنے کے لیے شیطانی ہتھکنڈے استعمال کرتے ہوئے عوام پر ظلم و استبداد کرتا ہے۔بادشاہ شیطان کا کارندہ نظر آتا ہے اور اس کے سپاہی تھوڑی سی اجرت کے لیے عوام کے قتل و غارت گری کا بازار گرم کرتے رہتے ہیں۔ انہیں عدل و انصاف اور بے انصافی اور استحصال کا کچھ لحاظ نہیں وہ (بادشاہ) عوام کو دبانے،ان کے حقوق کو غصب کرنے کے لیے مذہب کو بھی استعمال کرتا ہے۔خود کو ظل الٰہی بنا کر پیش کرتا ہے اور اپنے مظالم کا مذہب سے جواز پیش کرتا ہے۔اسی طرح وہ عظیم روس کے نام پر وطنیت کے تصورات ابھار کر اپنے اقتدار کی مضبوطی اور استحکام کے لیے ان کے جذبات کو بروئے کار لاتا ہے۔اس کا ان تصورات سے مطلب اپنے عوام کی فلاح و بہبود نہیں ہوتا بلکہ اپنے اقتدار کے لیے انہیں آلۂ استحصال کے طور پر استعمال کرنا ہوتا ہے۔

داروے بیہوشی است تاج، کلیسا، وطن
جان خدا داد را خواجہ بجامے خرید

(پیام مشرق۔۱۹۶)

اقبال ٹالسٹائی کے ایسے ہی تصورات کو مغرب کے خلاف بغاوت شمار کرتا ہے اور اسی لیے انہوں نے ٹالسٹائی کے افکار کو اپنے ہاں جگہ دی۔کارل مارکس کی بھی زبانی اقبال اس کا اعلان کرتے ہیں کہ سرمایہ داری قاتل آدمیت ہے (پیام مشرق۔۱۹۶) اسی طرح ٹالسٹائی کے ذریعے ہیگل پر بھی اقبال نے تنقید کی ہے کہ اس کے فلسفے نے انسانیت اور آدمیت کی تعلیم دینے کی بجائے خود پرستی کی تعلیم دی ہے جس سے انسان خود غرض،نفس پرست اور اپنی ہی اغراض کا بندہ بن کر رہ گیا۔

عقل دو رو آفرید فلسفۂ خود پرست
درس رضا می دہی بندۂ مزدور را

(پیام مشرق۔۱۹۷)

جس سے موجودہ سرمایہ داری کی پرورش ہوتی ہے۔اسی سرمایہ داری اور جاگیردارانہ ذہنیت کے خلاف قدیم ایرانی اشتراکی مزدک نے بغاوت کی اور کوہ کن بھی اسی کا شکار ہوا جس کی محبوبہ شریں کو خسرو بادشاہ نے چھین لیا اور وہ اپنے ہی تیشے کی نذر ہو گیا۔ٹالسٹائی کی زبانی اقبال نے سرمایہ داری اور ملوکیت کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے جس نے انسانیت کو کچل کر رکھ دیا اور انسان کو تباہی کے گھاٹ اتار دیا ہے۔پیام مشرق خود مغرب کی مادہ پرستی اور روحانیت سے خالی تہذیب کے خلاف صدائے احتجاج ہے۔

علامہ اقبال نے طاسین مسیح میں ''رویائے حکیم ٹالسٹائی'' کے تحت جاوید نامہ میں ایک طویل نظم میں افرنگین (عورت) کی صورت میں مغربی تہذیب کو پیش کیا ہے جس کی دلفریبی میں انسان مذہب، اخلاقی اقدار اور حضرت عیسیٰ کی روحانی تعلیم سے دور ہوتا چلا جاتا ہے۔ ایک تاریک وادی میں پارے کی ندی بہہ رہی ہے (جاوید نامہ۔۵۱) پارے کی ندی وہ ظاہری چمک دمک ہے جو مغربی تہذیب میں نظر آتی ہے۔ افرنگین جسے عورت کا روپ دیا گیا ہے وہ دلکشی، ہوس عریانی، فحاشی اور ہوسناکی کا استعارہ ہے جو اس تہذیب کا طرۂ امتیاز ہے جس میں بہتا ہوا انسان دھنستا چلا گیا ہے اور روحانیت، مذہبی اخلاقیات اور انسانی قدروں سے محروم ہو کر چیخ اور چلا رہا ہے۔ جس نے حکمت اشیا جاننے کی بجائے انسان کو وحشت، بربریت اور قتل و غارت گری اور ساری دنیا کو اپنی مٹھی میں بند کر لینے کا حریص بنا دیا ہے۔

حکمتے کو عقدۂ اشیا کشاد
با تو غیر از فکر چنگیزی نداد

(جاوید نامہ،۵۳)

یہ فرد اسرائیلی بھی ہو سکتا ہے اور مسیحی بھی اور مسلمان بھی جو اس کارسیاہ ہو رہا ہے۔ اس کو اقبال نے یوں بھی بیان کیا ہے کہ:

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے
وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندان مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغ کارزاری ہے
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

(کلیات اقبال، اردو،۲۷۴)

اقبال نے مختلف عالمی شخصیات اور خود اپنے حوالے سے مغربی تہذیب کو زہر ہلاہل کہہ کر اس سے بچنے کی تلقین کی ہے۔ ٹالسٹائی کے افکار میں بھی اقبال کو یہی بغاوت نظر آئی جس کی بنا پر اسے جاوید نامہ اور پیام مشرق میں بیان کیا گیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس تہذیب کی موت ہی سے نوع انسان کو زندگی مل سکتی ہے اور اس کے انجام کو دنیا ضرور دیکھے گی کہ کیسے ہوا۔

مرگ تو اہل جہاں را زندگی است
باش تا بینی کہ انجام تو چیست

(جاوید نامہ،۵۳)

کتابیات

اقبال، علامہ محمد، پیام مشرق (کلیات اقبال فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور،۱۹۹۰ء ☆ ایضاً جاوید نامہ، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور،۱۹۹۰ء

وحید عشرت

ٹیپو سلطان شہید

علامہ اقبال نے جہاں اسلامی افکار و نظریات کو بڑے موثر انداز میں بیان کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے وہاں بعض ایسی شخصیات کو بھی خاص طور پر نمایاں کیا ہے جن کے کردار اور گفتار سے ملت اسلامیہ کا تشخص قائم ہوا ہے۔ یہ عموماً وہ تاریخی شخصیات ہیں جنہوں نے دین حق کی خاطر اپنی تمام توانائیاں صرف کر دیں اور اپنے جان و مال خدا کی راہ میں بے دریغ لٹا دیئے۔ نہ وہ باطل کی طرف جھکے اور نہ ہی کسی قیمت پر انہوں نے باطل کے ساتھ سمجھوتہ کیا۔ اقبال ایسے افراد کو قافلہ عشق کا نام دیتے ہیں اور امام حسینؓ کو اس قافلہ کا سالار تصور کرتے ہیں۔ (رموز بیخودی)

سلطان ٹیپو شہید بھی اقبال کے نزدیک ایک ایسی شخصیت ہے جس کے اعلیٰ کردار سے ملی تشخص کا اظہار ہوا کیونکہ اس نے نہ صرف یہ کہ مصلحت وقت کو اپنے عمل کا معیار نہ بنایا بلکہ اسلام کی سربلندی کے لیے متعدد باطل طاقتوں کے خلاف زندگی بھر لڑتا رہا۔ اس نے ملک وملت کی آزادی اور دین اسلام کی عظمت کے لیے مسلسل جہاد کیا اور راہ حق میں لڑتے ہوئے اپنی جان دے دی۔ اقبال سلطان ٹیپو کی غیر معمولی کوششوں کو سراہتے ہوئے اسے برصغیر کی اسلامی تاریخ میں نہایت بلند مقام دیتے ہیں۔ ایک نظم ''سلطان ٹیپو کی وصیت'' میں اس کے عظیم نظریات اور جوش کردار کو یوں بیان کیا ہے۔

اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز
ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول
صبح ازل یہ مجھ سے کہا جبرئیل نے
جو عقل کا غلام ہو وہ دل نہ کر قبول
باطل دوئی پسند ہے، حق لاشریک ہے
شرکت میانۂ حق و باطل نہ کر قبول

(ضرب کلیم، ۳۰)

اقبال نے اس بات پر اظہار افسوس کیا ہے کہ قوم نے ٹیپو سلطان شہید جیسی عظیم شخصیت کو بہت جلد فراموش کر دیا۔ وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں

''ٹیپو ہندوستان کا آخری مسلمان سپاہی تھا جس کو ہندوستان کے مسلمانوں نے جلد فراموش کر دینے میں بڑی ناانصافی سے کام لیا ہے۔ جنوبی ہندوستان میں جیسا کہ میں نے خود مشاہدہ کیا ہے اس عالی مرتبت مسلمان سپاہی کی قبر زندگی رکھتی ہے بہ نسبت ہم جیسے لوگوں کے جو بظاہر زندہ ہیں یا اپنے آپ کو زندہ ظاہر کر کے لوگوں کو دھوکا دیتے ہیں۔ (اقبالنامہ، ج ا، ص ۲۴۶)

اقبال دسمبر ۱۹۲۸ء کے آخری دنوں میں مدراس مسلم ایسوسی ایشن کی دعوت پر مدراس گئے جہاں انہوں نے فکر دینی کے احیاء پر تین لیکچر دیئے۔ مدراس سے ۹ جنوری ۱۹۲۹ء کو بنگلور پہنچے اور ۱۱ جنوری کو اپنے رفقاء اور مقامی احباب کے ہمراہ ۸۰ میل دور سرانگا پٹم میں سلطان ٹیپو شہید کے مزار پر فاتحہ کے لیے گئے۔ جب صدر دروازے پر ٹیپو سلطان کے کتبے پر نظر پڑی تو کہا:

''سلطان ٹیپو کی روح آج بھی یہاں جلوہ افروز ہے اور راستہ دکھا رہی ہے (اقبالیات کی جہتیں، ۳۶۴)۔

اقبال اپنے احباب کے ساتھ روضہ سلطانی میں نہایت اشتیاق اور ادب کے ساتھ داخل ہوئے۔ مزار پر سرخ غلاف چڑھا ہوا تھا۔ فاتحہ کے بعد اقبال نے کہا کہ میں یہاں تخلیہ میں مراقبہ کرنا چاہتا ہوں جب تک میں باہر نہ آ جاؤں، کوئی مجھے آواز نہ دے۔ سب باہر آ گئے اور انہوں نے اندر سے دروازہ بند کر لیا۔

کوئی ڈیڑھ گھنٹے کے بعد روضہ سلطانی کا دروازہ کھلا۔ اقبال نڈھال سے گنبد سے نکلے اور گنبد کے سنگ سیاہ کے ستون سے آ لگے۔ وہ آنسو بہا رہے تھے۔ فاتحہ اور مراقبے کے بعد شدت گریہ سے ان کی آنکھیں سرخ ہو رہی تھیں۔ محسن الملک محمد ابا سیٹھ نے نہایت احترام کے ساتھ علامہ سے دریافت کیا کہ اتنی دیر روضہ سلطانی میں مراقبہ رہا یقیناً کوئی پیغام ملا ہوگا۔ اقبال نے کہا پیغام تو بہت ملے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ:

در جہاں نتوان اگر مردانہ زیست
ہمچو مرداں جاں سپردن زندگیست

(اسرار خودی، ۴۹)

دراصل یہی شعر سلطان ٹیپو کا اصل پیغام اور اس کی مجاہدانہ زندگی کا بہترین ترجمان ہے۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب کی وفات کے بعد مغلیہ سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا اور تمام ہندوستان میں طوائف الملوکی کا دور شروع ہو گیا۔ ۱۷۶۱ء میں حیدر علی نے میسور میں ایک مستحکم ریاست قائم کی۔ اس سے خوف زدہ ہو کر نظام انگریزوں سے مل گیا اور مرہٹوں کو بھی انہوں نے اپنے ساتھ ملا لیا تا کہ حیدر علی کی طاقت کو ختم کر دیں۔ نظام، مرہٹے اور انگریز تینوں حیدر علی کے خلاف مسلسل جنگ آزما رہے جو مختلف محاذوں پر انہیں شکستیں دیتا رہا۔ ۱۷۸۲ء میں حیدر علی فوت ہوا۔ اس سے انگریز سنبھلے اور نظام اور مرہٹوں کو خیال ہوا کہ اب ریاست میسور انگریزوں کے ساتھ جنگ کرنے کی تاب نہیں لا سکے گی۔ لیکن ان کی امیدوں کے برخلاف یہ اسلامی ریاست تمام جنوبی ہند میں بڑی شان و شکوہ سے نمایاں ہوئی جس کے خلاف نظام اور مرہٹے پھر متحد ہو گئے۔ (سلطنت خداداد بنگلور، ۲۴۷) جب سلطان ٹیپو کو یہ خبر ہوئی تو وہ ایک لشکر جرار کے ساتھ دارالسلطنت سے جنگ کے لیے نکلا۔ اس وقت میر نظام علی خاں کی طرف سے دیوان اسد علی خان کو سلطان ٹیپو کے ساتھ صلح کے لیے بھیجا گیا۔ اس موقع پر سلطان ٹیپو نے سفیر سے کہا:

''مجھے تم لوگوں سے کچھ دشمنی نہیں ہے۔ مگر چونکہ نواب نظام علی خاں نے بے وجہ ہم سے چھیڑ چھاڑ شروع کی ہے اور مرہٹوں سے اتحاد کر کے اس سلطنت خداداد کی تباہی پر کمر باندھی ہے، میں اس کا بدلہ لینا چاہتا ہوں۔ نظام الملک کو اسلام کا کچھ بھی پاس نہیں۔ اس نے ہمیشہ اس اسلامی سلطنت کو مٹانے کے لیے اعدائے اسلام سے سازشیں کی ہیں اور اس موقع پر بھی، جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مساجد اور اہل اسلام کے گھروں کو

بت پرستوں نے بے حرمت کرنا شروع کر دیا ہے۔ اب بھی وقت ہے کہ نظام الملک ہم سے اتفاق کرے اور دونوں سلطنتوں کی فوجیں متفق اور متحد ہو کر پونا پر چڑھائی کریں۔ مذہب و ملت کی لاج رکھتے ہوئے خدا کی رضامندی اور خلق اللہ کی رفاہ کے لیے جہاد پر کمر باندھیں جو ایک مسلمان کی سرخروئی کا باعث ہے۔" (سلطنت خداداد بنگلور، ۱۸۹)

مسلمانوں میں یکجہتی اور اتفاق پیدا کرنے کے لیے سلطان ٹیپو نے ایک اور کوشش کی اور محمد غیاث کو ایلچی بنا کر حیدر آباد روانہ کیا اور نظام الملک کے نام ایک خط لکھا جس کا اقتباس حسب ذیل ہے:

"میں یعنی ٹیپو سلطان مسلمانوں کی سلطنت کو تقویت دینا اور اپنی جان اور مال کو خدا کے سچے مذہب اسلام پر نثار کرنا چاہتا ہوں۔ ایسی حالت میں تمام مسلمانوں کو میرے ساتھ ہونا چاہیے، نہ کہ میرے خلاف بت پرستوں کے ساتھ ہو کر اسلامی ممالک کی تاخت و تاراج کرنا ذریعہ حصول جاہ خیال کریں جیسا کہ نواب نظام علی خاں بہادر نظام حیدر آباد بار بار پیشوائے پونا کا ساتھ دیتے رہے اور دونوں فوجیں مل کر میرے ملک کو پامال اور میری رعایا کو شکستہ حال کرتی رہتی ہیں۔ افسوس کہ میں نے مخفی طور پر نظام علی خان بہادر کو سب کچھ سمجھایا لیکن وہ مرہٹوں کی یلغار کو اپنے ملک سے دور رکھنے کے لیے ان سے دوستی کو مقتضائے مصلحت جانتے ہیں، حالانکہ مرہٹوں نے آپ کو جتنا نقصان پہنچایا اور ملک کو تاخت و تاراج کیا اور مسجدوں کو ڈھایا اور خانقاہوں کو گرایا، اس کا اقتضا یہ تھا کہ وہ میری طاقت کو اپنی طاقت سمجھ کر رہتے اور جب میری اور ان کی دو طاقتیں ایک جگہ مل جاتیں تو مرہٹوں کی کیا طاقت تھی جو اپنے ملک سے ایک قدم باہر نکالنے کا حوصلہ کرتے۔ لیکن اس کا بڑا سبب انگریزوں کی زیرکی ہے جو نظام حیدر آباد کو مجھ سے ملنے نہیں دیتے اور نظام کو مرہٹوں سے متفق ہو کر میرے خلاف فوج کشی پر ابھارتے رہتے ہیں۔" (ایضاً۔۱۸۹)

سلطان کی خاص کوشش یہ تھی کہ وہ کسی طرح ہندوستان سے انگریزوں کو نکال دے۔ اس کے لیے اس نے ترکوں اور فرانسیسیوں سے بھی سفارتی تعلقات قائم کیے۔ ۱۷۸۴ء میں سلطان عثمان خاں کو سفیر بنا کر قسطنطنیہ بھیجا۔ ۱۷۸۴ء میں صلح نامہ مدراس میں انگریزوں سے اس نے یہ عہد لیا کہ وہ جنگ میں مرہٹوں اور نظام کی مدد نہیں کریں گے لیکن انگریز اپنے عہد سے منحرف ہو گئے۔ انگریزوں نے مرہٹوں اور نظام کو ساتھ ملانے کی ہمیشہ کوشش کی اور وہ دونوں انگریزوں کے دوست ثابت ہوئے۔ ٹیپو سلطان اکیلا ہندوستان کی تاریخ کو بدل سکتا تھا۔ اس کی مستعدی، اولوالعزمی اور سخت ناخوشگوار حالات میں انتہا کی حوصلہ مندی سے انگریز مضطرب رہتے تھے۔ انگریز اس وجہ سے بھی پریشان تھے کہ نپولین مصر فتح کر چکا تھا اور اس نے جو خط ٹیپو سلطان کو لکھے تھے وہ وقت کے شریف مکّہ کے ذریعے انگریزوں کے قبضے میں آ گئے تھے۔

نپولین نے ۲۶ جنوری ۱۷۹۹ء کو قاہرہ سے ٹیپو سطان کو اپنے دستخط کے ساتھ ایک خط بھیجا جو درج ذیل ہے

"ایک لا تعداد اور نا قابل شکست فوج کے ساتھ آپ کو انگلستان کے آہنی پنجے سے نجات دلانے کی خواہش کے ساتھ بحر احمر کے کنارے آیا ہوں۔ میں یہ معلوم کرنے کا دلی آرزومند ہوں کہ آپ کا سیاسی موقف کیا ہے؟ میں چاہتا ہوں کہ آپ اپنے کسی قابل اعتبار آدمی کو سویز جلد روانہ کریں جس سے گفتگو کر سکوں۔ خدا آپ کی طاقت میں اضافہ فرمائے اور آپ کے دشمنوں کو تباہ کرے۔ بوناپارٹ" (اردو دائرہ معارف اسلامیہ)۔

ولزلی اور سلطان ٹیپو میں کچھ خط و کتابت شروع ہوئی لیکن میر صادق ان خطوط کو سلطان ٹیپو تک پہنچنے نہیں دیتا تھا۔ ۱۷۹۹ء میں انگریزی فوجیں میسور کی طرف بڑھیں، ان کے ساتھ میر عالم کی سرکردگی میں حیدر آباد کی فوجیں بھی تھیں۔ میدان جنگ میں سلطان ٹیپو دست بدست لڑ رہا تھا تو ایک افسر نے کہا کہ آپ اپنے آپ کو انگریزوں پر ظاہر کر دیں تو سلطان نے غصہ سے جواب دیا۔ گیدڑ کی صد سالہ زندگی سے شیر کی ایک دن کی زندگی اچھی ہے" سلطان کو تین گولیاں لگیں اور وہ شہید ہوا۔ جب جنرل ہارس (Harris) کو سلطان کی شہادت کی خبر ہوئی تو وہ لاش پر آیا اور فرط خوشی سے پکار اٹھا کہ:" آج ہندوستان ہمارا ہے" (سلطنت خداداد، ۲۶۶)

اس طرح ہندوستان میں اسلامی تاریخ کا ایک نہایت اہم باب ختم ہو گیا۔ علامہ اقبال دکن میں احیائے دین پر خطبات دینے گئے تھے۔ سلطان ٹیپو شہید کے عظیم کردار نے ان کے حساس دل پر گہرے اثرات مرتب کیے جو "جاوید نامہ" میں جاودانی نقوش کی حیثیت سے ثبت ہیں۔ یہ اشعار اپنی اثر آفرینی کے اعتبار سے علامہ کے خطبات سے کسی طرح بھی کم نہیں۔ احیائے اسلامی کے لیے اقبال کی خاص کوشش یہ ہے کہ

وہ اپنے کلام میں جابجا ان شخصیات کو پیش کرتے ہیں جن کو قوم فراموش کر چکی ہے۔ اقبال اپنی فکری وفنی زندگی کی تمام سرگذشت اسی کوشش کو قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

میں کہ مری غزل میں ہے آتش رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگذشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

(بال جبریل،۱۱۳/۴۰۵)

حقیقت یہ ہے کہ عصر حاضر میں ٹیپو سلطان شہید کو صحیح معنوں میں اقبال ہی نے تلاش کیا اور اس آتش رفتہ کا سراغ لگا کر مسلمانوں میں اسلام کے لیے تڑپ پیدا کی۔ اقبال نے اس شہید کی شخصیت کے بارے میں ایسے اعلیٰ وارفع افکار کا اظہار کیا ہے کہ اس کی موت پر زندگی رشک کرتی ہے۔

اقبال ٹیپو شہید کو شہیدان محبت کا امام قرار دیتے ہیں اور اسے اسلامی ممالک کی عزت وآبرو سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک سلطان ٹیپو شہید کا نام چاند اور سورج سے بھی زیادہ روشن اور اس کی قبر کی مٹی ہم زندہ کہلانے والوں سے کہیں زیادہ زندہ ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

''عشق ایک راز تھا جسے سلطان ٹیپو شہید نے فاش کیا۔ کسی کو کیا معلوم کہ اس نے کس شوق سے راہ حق میں اپنی جان دی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فیضان نظر سے سلطان شہید کا فقر جذب حسینؓ کا وارث بن گیا۔ وہ اگرچہ دنیائے فانی سے چلا گیا لیکن اس کا نام ہمیشہ زندہ رہے گا۔ سلطان شہید اقبال سے دریافت کرتا ہے کہ:

زائر شہر و دیارم بودۂ
چشم خود را بر مزارم سودۂ
اے شناسائے حدود کائنات
در دکن دیدی ز آثار حیات ؟

(جاوید نامہ،۱۸۱/۷۶۹)

یعنی ''اے کہ تو نے میرے وطن اور شہر کو دیکھا ہے اور میری قبر کی خاک کو آنکھوں سے لگایا ہے کیا تو نے دکن میں زندگی کے کچھ آثار بھی دیکھے ہیں۔'' اقبال جواب دیتے ہیں:

''میں نے اس سرزمین میں اشک افشانی کی اور دیکھا کہ دریائے کاویری اسی طرح جاری ہے اور اس کی روح میں وہی اضطراب ہے''۔ یہاں سلطان ٹیپو شہید دریائے کاویری اور اقبال کو ''زندہ رود'' کہہ کر پکارتا ہے یعنی یہ دونوں زندگی کے دھارے ہیں۔

اقبال دریائے کاویری کو ٹیپو شہید کا پیغام دینے کے لیے خطاب کر کے کہتے ہیں:

''کاویری تجھے خبر ہے کہ یہ پیغام کس کا ہے؟ یہ پیغام اس زندہ جاوید ہستی کا ہے جس کی عظمتوں کا تو طواف کیا کرتا تھا۔ جس کی سرزمین کا تو آئینہ تھا۔ جس کی تدبیر سے دشت وصحرا بہشت بن گئے تھے۔ جس نے اپنے وجود کا نقش اپنے دست عمل سے تحریر کیا تھا۔ وہ ہزاروں تمناؤں کا مرجع تھا۔ اس کے خون کی گرمی سے آج بھی تیری موجوں میں اضطراب ہے۔ اس کی گفتار سراپا کردار تھی۔ جب سارا مشرق سویا ہوا تھا تو وہ بیدار تھا۔

سینہ داری اگر درخورد تیر
در جہاں شاہین بزی شاہین بمیر
زاں کہ در عرض حیات آمد ثبات
از خدا کم خواستم طول حیات
زندگی را چیست رسم و دین و کیش
یک دم شیری بہ از صد سال میش

(جاوید نامہ،۱۸۵/۷۷۳)

یعنی اگر تمہارے سینے میں زخم کھانے کی طاقت ہے تو پھر شاہین کی طرح زندگی بسر کرو اور شاہین کی طرح مرو۔ انسانی وجود کا استحکام عرض حیات میں ہے۔ طول حیات میں نہیں۔ اسی لیے میں نے خدا سے مختصر زندگی طلب کی۔ شیر کا ایک دن گیدڑ کی سوسالہ زندگی سے بہتر ہے۔ مسلمان شیر ہے اور موت اس کا شکار ہے۔ موت اس کی زندگی کا ایک رخ ہے اور بس۔ وہ موت پر ایسے جھپٹتا ہے جیسے کبوتر پر باز جھپٹتا ہے۔ مومن کی ہر لحظہ نئی شان اور نئی آن ہے اور موت سے اسے ہر لحہ نئی زندگی عطا ہوتی ہے۔ مسلمان اللہ تعالیٰ سے وہ موت مانگتا ہے جو اسے پستی خاک سے اٹھا لیتی ہے۔ وہ موت راہ شوق کی انتہا ہے۔ وہ میدان جنگ میں نعرہ تکبیر ہے۔ اگرچہ مسلمان کے لیے ہر موت پسندیدہ ہے لیکن حسین رضی اللہ عنہ کی موت ماورائے ادراک ہے۔ مومن کی موت اللہ تعالیٰ کی طرف ہجرت کرنا ہے۔ یہ عالم سفلی کو ترک کرنا اور حریم کبریا میں قدم رکھنا ہے۔ لیکن اس

بات کو صرف شہید ہی جانتا ہے جس نے اس نکتہ کو اپنے خون سے خریدا ہے۔ (جاوید نامہ، ۱۸۶/۷۷۴)

سلطان شہید کے پیغام کا یہ آخری بند ہے اور دراصل جاوید نامہ کا بھی یہی آخری حصہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ رومی کے بعد ایسے مؤثر اور ولولہ انگیز اشعار جن سے اسلامی روح کا واضح اظہار ہوا ہو صرف اقبال کی زبان پر جاری ہوئے ہیں۔ یہ اشعار قیل و قال کا نہیں وجد و حال کا نتیجہ ہیں۔ ہماری صدیوں پر محیط تاریخ ادب میں ان اشعار کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ نژادِ نو کے لیے یہ اشعار چراغِ ہدایت ہیں۔

زندگی محکم ز تسلیم و رضاست
موت نیرنج و طلسم و سیمیاست
بندہ حق ضیغم و آہوست مرگ
یک مقام از صد مقام اوست مرگ
گرچہ ہر مرگ است بر مومن شکر
مرگ پور مرتضیٰ چیزے دگر
جنگ شاہان جہاں غارتگری است
جنگ مومن سنت پیغمبری است
جنگ مومن چیست؟ ہجرت سوئے دوست
ترک عالم، اختیار کوئے دوست
آں کہ حرف شوق با اقوام گفت
جنگ را رہبانی اسلام گفت
کس نداند جز شہید ایں نکتہ را
کو بخون خود خرید ایں نکتہ را

(جاوید نامہ، ۷۷۳/۷۷۴)

اقبال نے جس طرح سلطان ٹیپو شہید کو ایک جانباز مسلمان سپاہی اور ملی تشخص کی ممتاز علامت کے طور پر پیش کیا ہے، اسی طرح اس کے ساتھ غداری کرنے والے میر صادق کو جاوید نامہ ہی کے فلک زحل میں نہایت دردناک عذاب میں مبتلا دکھایا ہے۔ اس عذاب کی منظر کشی کرتے ہوئے اقبال بتاتے ہیں کہ دکن سے صادق اور بنگال سے جعفر ایسے دو طاغوت ہیں جنہوں نے ملک و ملت کے ساتھ خیانت کی اور اپنے حقیر ذاتی مفاد کے لیے ملک و قوم کو تباہ کر دیا۔

اقبال ان دونوں کو ایک ایسے خونیں سمندر میں دیکھتے ہیں جس کے اندر اور باہر خوفناک طوفان ہی طوفان اٹھے ہوئے ہیں۔ اس کی فضا میں نہنگوں کی طرح سانپوں نے منہ کھولے ہوئے ہیں۔ خون کی طاقتور موجیں چیتوں کی طرح اچھل رہی ہیں اور ساری فضا پر انتہائی خوف اور دہشت طاری ہے۔ طوفان اس شدت کے ہیں کہ ساحل کو ایک لحظہ بھی سکون نہیں ملتا۔ پہاڑوں کے تودے لحظہ بہ لحظہ سمندر میں گر رہے ہیں۔ خون کی موجیں پے در پے ایک دوسری سے ٹکرا رہی ہیں۔ ایک کشتی ان خوفناک موجوں کی زد میں ہے۔ اس میں دو آدمی ہیں جن کے چہرے زرد اور بدن عریاں اور بال بکھرے ہوئے ہیں۔ یہ دونوں ملک و ملت کے غدار صادق اور جعفر ہیں۔

ملتے را ہر کجا غارت گرے است
اصل او از صادقے یا جعفرے است

(جاوید نامہ، ۱۴۰/۷۳۳)

ان دونوں غداروں کو کائنات کی کوئی چیز قبول نہیں کرتی۔ وہ دوزخ کے دروازے پر گئے۔ دوزخ نے بھی انہیں رد کر دیا

یک شرر بر صادق و جعفر نزد
بر سرِ ما مشت خاکستر نزد

(جاوید نامہ، ۱۴۶/۷۳۴)

پھر وہ موت کے پاس اپنی فنا کی بھیک مانگنے گئے تو موت نے بھی ان کو قبول نہ کیا اور کہا

این چنیں کارے نمی آید ز مرگ
جان غدارے نیاساید ز مرگ

(جاوید نامہ، ۱۴۶/۷۳۴)

اب وہ خونیں سمندر اور اس کے طوفان کو آوازیں دیتے ہیں۔ کبھی چاند، سورج اور ستاروں کو اور کبھی مغرب کے لارڈز کو پکارتے ہیں اور انتہائی حزن و یاس کے عالم میں کہتے ہیں کہ:

ایں جہاں بے ابتدا ، بے انتہا ست
بندۂ غدار را مولا کجا ست

(جاوید نامہ،۱۴۷/۷۳۵)

اس کے بعد عذاب اور بھی شدید ہوتا چلا گیا۔ پہاڑ ایک دوسرے سے ٹکرانے لگے اور بادل بن کر فضا میں اڑنے لگے۔ خوف و ہراس اس قدر بڑھ گیا کہ بجلیاں بھی اس خونیں سمندر میں پناہ لینے کے لیے تڑپنے لگیں۔ موجوں کا شور اور ان کی آشفتگی بڑھتی چلی گئی اور ہر چیز خون میں ڈوبتی چلی گئی۔ اس کے بعد ظاہر و باطن میں جو کچھ ہوا اسے صرف ستاروں کی آنکھوں نے دیکھا۔

کتابیات

محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء ☆محمد اقبال، ضرب کلیم، ۳/۷/۵۳۵ ☆محمد اقبال، اقبالنامہ حصہ دوم، مرتبہ عطاء اللہ، لاہور، ۱۹۵۱ء ☆محمد عبداللہ قریشی، اقبالیات کی جہتیں، لاہور، ۱۹۸۸ء ☆محمود خاں محمود، سلطنت خداداد، بنگلور، ۱۹۳۴ء

سید محمد اکرم اکرام

ث

ثقافت

اقبال نے مسلم تہذیب و ثقافت کے باب میں اپنے زاویۂ نگاہ کی دل پذیر وضاحت کی ہے۔ نثر میں انھوں نے اپنے انگریزی خطبات میں پانچواں خطبہ سرتا سر اسی موضوع پر تحریر کیا اور اس کا عنوان The Spirit of Muslim Culture رکھا۔ علاوہ ازیں اپنی دیگر کئی نثری تحریروں مثلاً "A Plea for Deeper Study of the Muslim Scientists",Islam as a Moral & Political Ideal,""Political Thought in Islam","Islam & Qadianism"," The Muslim Community". قومی زندگی، خطبہ الہ آباد اور کئی دوسرے مضامین و خطبات میں اس اہم موضوع کے خدوخال نمایاں کیے ہیں۔ اگر غور کیا جائے تو اقبال کا پانچواں خطبہ ''مسلم کلچر کی روح'' درحقیقت امت مسلمہ اور مسلم تہذیب کے حوالے سے اقبال کے انھی تصورات اور اظہارات کی توضیحی بازگشت ہے جو وہ ۱۹۱۵ء میں ''اسرار خودی'' اور ۱۹۱۸ء میں ''رموز بیخودی'' میں رقم کر چکے تھے۔ ''اسرار خودی'' میں افلاطون کے مسلک گوسفندی پر اقبال کے اشعار درحقیقت یونانی فکر کے جمود اور سکون پر طنز اور تنقید ہیں جس کا واضح اظہار مذکورہ خطبے میں ہوا۔ پھر اس خطبے میں دنیا پر مسلم کلچر اور رسالت محمدیہ کے فیضان کا جو تفصیلی ذکر اقبال کے قلم سے ہوا ہے اس کا اول اول اظہار ''اسرار'' اور ''رموز'' ہی کے اس طرح کے اشعار میں ہوا تھا:

عصر تو از جلوہ ہا آراستہ
از غبار پائے ما برخاستہ
کشت حق سیراب گشت از خون ما
حق پرستانِ جہاں ممنون ما
عالم از ما صاحب تکبیر شد
از گل ما کعبہ ہا تعمیر شد
حرف اقراء حق بما تعلیم کرد
رزق خویش از دست ما تقسیم کرد

(کلیات اقبال فارسی، ۷/۱۴)

''رموز بیخودی'' ہی میں ''ملت محمدیہ کے بے نہایت ہونے کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے لکھا کہ فرد تو ایک مشت گل سے پیدا ہوتا ہے اور قوم کسی صاحب دل کے دل سے جنم لیتی ہے۔ فرد کی زیادہ سے زیادہ عمر یہی ساٹھ ستر برس ہوتی ہے اور قوموں کی تقویم میں سو برس کی حیثیت محض ایک سانس کی۔ فرد ربط جان و تن سے زندہ ہوتا ہے اور قومیں ناموس کہن کی حفاظت سے زندہ رہتی ہیں۔ فرد کی مرگ رود حیات کے خشک ہونے کا نتیجہ ہوتی ہے اور قومیں ترک مقصود حیات کے نتیجے میں مرتی ہیں۔ رہا امت مسلم کا سوال تو اقبال کے نزدیک امت محمدیہ آیات الٰہی میں سے ہے اور اس کی اصل ہنگامۂ ''قالوا بلیٰ'' سے نسبت رکھتی ہے۔ زمانے کے

انقلابات اس کے لیے حیات تازہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔عام مشاہدہ یہی ہے کہ قومیں بھی افراد کی طرح ایک خاص زمانہ گذار کر مرجاتی ہیں مگر ملت اسلامیہ کا مقدر حیات ابدی ہے:

شعلہ ہائے انقلاب روزگار
چون بباغ ما رسد گردد بہار
رومیاں را گرم بازاری نماند
آں جہانگیری جہانداری نماند
شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست
رونق خمخانۂ یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند
استخوان او تہِ اہرام ماند
در جہاں بانگ اذاں بود است و ہست
ملت اسلامیاں بود است و ہست

(رموز بیخودی، ۱۲۰)

یہ اشعار دراصل اشپنگلر کے اس موقف کا جواب ہیں کہ قومیں ایک دفعہ مر کر دوبارہ حیات تازہ سے ہمکنار نہیں ہوتیں۔ اقبال ملت اسلامیہ کو اس کلیے سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔لیکن سوال یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کی ابدیت اور جاودانیت کے اسباب کیا ہیں اور وہ کون سے عناصر ترکیبی ہیں جن سے مسلم کلچر ظہور پاتا ہے۔اس کا تفصیلی جواب اقبال نے اپنے خطبے میں دیا ہے۔اقبال کا یہ خطبہ بھی ان کے دیگر خطبات کی طرح بے حد فکر افروز اور مباحث انگیز ہے۔علامہ کی شخصیت کی جامعیت ان کے اس خطبے میں نمایاں ہے۔انہوں نے اس خطبے میں نبوت اور ولایت کے فرق، مسئلہ ختم نبوت، اسلام میں مطالعہ انفس و آفاق، اسلام کے تصور زمان ومکان، استقرائی ذہن، نظریہ ارتقاء، اسلام کے تصور تاریخ اور یورپ پر اسلام کے احسانات جیسے اہم موضوعات، پر تہذیبی، تاریخی، فلسفیانہ، حیاتیاتی اور ارتقائی نقطۂ نظر سے بحث کی ہے اور مسلم ثقافت کی حرکیت کو نہایت خوبی سے واضح کیا ہے۔

خطبے کے آغاز میں اقبال شعور نبوت اور شعور ولایت کے فرق کو واضح کرتے ہیں اور شیخ عبدالقدوس گنگوہی کی ''لطائف قدوسی'' سے ان کا ایک مشہور قول نقل کر کے نبوت اور ولایت کی معنویت اور اس کے دائرہ کار کی حکیمانہ توضیح کرتے ہیں۔شیخ نے کہا تھا ''محمد مصطفیٰ در قاب قوسین او ادنیٰ رفت و باز گردید، واللہ ما باز نگردیم'' یعنی یہ کہ حضور اکرم ﷺ فلک الافلاک پر تشریف لے گئے اور واپس چلے آئے، خدا کی قسم اگر میں گیا ہوتا تو ہرگز نہ لوٹتا۔علامہ کے خیال میں یہ ایک بلیغ قول ہے جس سے نبوت اور ولایت کا نفسیاتی فرق واضح ہوتا ہے۔صوفی اپنے انفرادی تجربے کی لذت میں ابدی طور پر مست رہنا چاہتا ہے اور اگر لوٹ بھی آتا ہے تو اس سے نوع انسانی کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچتا۔اس کے برعکس نبی کی معراج سے واپسی تخلیقی ہوتی ہے۔وہ اس لیے لوٹ آتا ہے تاکہ زندگی اور زمانے کی رو میں شریک ہو کر تاریخ کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں تھام لے اور مقاصد اور نصب العینوں کی ایک نئی دنیا تخلیق کرے۔اقبال کے خیال میں نبی کی یہ مراجعت دراصل اس کے مذہبی/باطنی تجربے کا ایک معروضی امتحان ہوتی ہے۔یہ تجربہ اپنی فطرت میں اجتماعی ہوتا ہے۔اس تجربے کی قدر و قیمت متعین کرنے کی ایک صاف اور سیدھی صورت یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ نبی کے پیغام کے نتیجے میں کس طرح کے انسان پیدا ہوئے اور اس نے کس قسم کی ثقافت کو جنم دیا۔

اپنی فطرت میں نبی کے تجربے کے اجتماعی ہونے کے تصور کو اقبال نے بڑے تواتر سے بیان کیا ہے۔اپنے ۱۹۳۰ء کے معرکہ آرا خطبہ الٰہ آباد میں بھی انہوں نے اس تجربے کے اجتماعی ہونے کا ذکر کیا ہے اور مغرب کے اس موقف کی تردید کی ہے کہ یہ تجربہ محض انفرادی اور ذاتی واردات پر مبنی ہوتا ہے۔لکھتے ہیں:

''یہ دعویٰ کہ مذہبی واردات محض انفرادی اور ذاتی واردات ہیں اہل مغرب کی زبان سے تو تعجب خیز معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یورپ کے نزدیک مسیحیت کا تصور ہی یہی تھا کہ وہ ایک مشرب رہبانیت ہے جس نے دنیائے مادیت سے منہ موڑ کر اپنی تمام تر توجہ عالم روحانیت پر جمالی ہے۔اس قسم کے عقیدے سے لازماً وہی نتیجہ مرتب ہو سکتا ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے۔لیکن آنحضرت ﷺ کے واردات مذہب کی حیثیت، جیسا کہ قرآن پاک میں ان کا اظہار ہوا ہے، اس سے قطعاً مختلف ہے۔یہ واردات محض حیاتی نوع کی واردات نہیں ہیں کہ ان کا تعلق صرف صاحب واردات کے اندرون ذات سے ہو لیکن اس سے باہر اس کے گردوپیش کی معاشرت پر کوئی اثر نہ پڑے۔برعکس اس کے یہ وہ انفرادی واردات ہیں

جن سے بڑے بڑے اجتماعی نظامات کی تخلیق ہوئی ہے اور جن کے اولیں نتیجے سے ایک ایسے نظام سیاست کی تاسیس ہوئی جس کے اندر قانونی تصورات مضمر تھے اور جن کی اہمیت کو محض اس لیے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی بنیاد وحی والہام پر ہے۔ لھٰذا اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے جو خود اس کا پیدا کردہ ہے، الگ نہیں"۔

زیر نظر (پانچویں) خطبے میں نبوت اور ولایت کے فرق کو واضح کرنے کے بعد علامہ ختم نبوت کے مسئلے کو چھیڑتے ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ مسلم فکریات میں ختم نبوت کا مسئلہ بنیادی اور مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال کے خیال میں نوع انسانی نے اپنے دور طفلی میں افکار اور اعمال کے فطری سانچوں سے انحراف نہ کیا اور اس کا سبب یہ تھا کہ تقلید و اتباع دوسروں کے لیے بھی بلاحیل و حجت طریق عمل کا روپ دھارے لیکن جب انسان ذہنی ارتقاء کی ایک خاص نہج پر پہنچ گیا تو فطرت نے یہ طریقہ کار ترک کر دیا۔ چنانچہ اب انسان نے بلوغت کے درجے میں قدم رکھا اور مشاہدے اور مطالعے سے اپنے ماحول کی تسخیر کا بیڑا اٹھایا۔ اقبال کے خیال میں یہی وہ لمحہ مسعود تھا جب حضور اکرم ﷺ نے ظہور فرمایا۔ گویا حضور اکرم ﷺ کی ذات گرامی قدیم وجدید کے سنگم پر کھڑی ہے۔ اپنے سرچشمہ وحی کے اعتبار سے آپ کا تعلق قدیم دنیا سے بنتا ہے لیکن اپنی روح کے اعتبار سے ان کا تعلق جدید دنیا سے ہے۔ اقبال نے بہت زور دے کر اس حقیقت کا اعلان کیا ہے کہ اسلام کا ظہور دراصل استقرائی عقل و دانش کا ظہور تھا اور چونکہ نبوت اب اپنے درجۂ کمال کو پہنچ گئی تھی لھٰذا اس کے بعد کسی نئے نبی کی ضرورت نہ رہی گویا

"اے کہ بعد از تو نبوت شد بہر مفہوم شرک"

یعنی "بروز" "ظل" اور "حلول" کی اصطلاحات کے کوئی معنی نہ رہے کیونکہ جیسا کہ اقبال نے Islam & Qadianism میں لکھا ہے یہ اصطلاحات مجوسی اثر کے تحت وضع ہوئیں۔ ان کے خیال میں مسیح موعود کی اصطلاح بھی مسلم مذہبی شعور کی نہیں، قبل از اسلام کے مجوسی نقطہ نظر کی زائیدہ ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہبی پیشوائیت اور موروثی بادشاہت کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں اور اس کا سبب بھی دراصل حضور اکرم ﷺ کی نبوت کی خاتمیت ہے۔

یہاں ایک غلط فہمی کا امکان ہے۔ ممکن ہے یہ اندیشہ ذہن میں پیدا ہو کہ نبوت کی خاتمیت کا مطلب یہ ہے کہ اب نوع انسانی ہمیشہ کے لیے باطنی تجربے سے محروم ہو گئی۔ اقبال نے اس غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ تصور خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صرف عقل ہی کا عمل دخل ہے، جذبات کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں۔ یہ بات نہ کبھی ہو سکتی ہے، نہ ہونی چاہیے۔ اس کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ واردات باطن کی کوئی بھی شکل ہو، ہمیں بہر حال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں۔ خاتمیت کا تصور ایک طرح کی نفسیاتی قوت ہے جس سے اس قسم کے دعووں کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔

آگے چل کر اقبال سوال اٹھاتے ہیں کہ علم کے حقیقی سرچشمے کیا ہیں۔ ان کے خیال میں مشاہدات باطن صرف ایک ذریعہ علم ہیں۔ قرآن پاک نے علم کے دو اور سرچشمے بھی بتائے ہیں۔ اول عالم فطرت، دوم عالم تاریخ۔ قرآن حکیم بار بار مظاہر فطرت اور واقعات تاریخ پر غور و تدبر کی دعوت دیتا ہے۔ شمس و قمر، سایوں کا گھٹنا بڑھنا، صبح و شام کا اختلاف، رنگ و زبان کا فرق اور قوموں کا عروج و زوال۔ انسان کا فرض ہے کہ ان تمام مظاہر کو دقت نظر سے دیکھے اور اندھوں بہروں کی طرح زندگی بسر نہ کرے۔ علامہ کا ارشاد ہے کہ مسلم ثقافت کا پہلا امتیاز یہی ہے کہ اس نے فطرت اور تاریخ کے ذرائع علم سے کام لیا۔ چنانچہ اسی کی بنیاد پر مسلمانوں نے استقرائی طریق کار اور گویا جدید علم کی عمارت اٹھائی۔ اپنی تاریخ کے ابتدائی سو برسوں میں اسلام کو قدیم ایرانی اور یونانی تہذیبوں سے واسطہ پڑا۔ یونانیوں کا تصور علم حواس اور ٹھوس حقائق کے بجائے منطق سے کام لیتا تھا۔ مسلمانوں نے اس تصور علم کو رد کر کے تجربے اور مشاہدے کو علم کی اساس قرار دیا۔ علامہ کا خیال ہے کہ یورپ اب تک تعصب کی دلدل سے باہر نہیں نکل پایا ورنہ حقیقت یہ ہے کہ استقرائی طریق علم اور نتیجۃً جدید سائنس کی بنا کاری کا سہرا مسلمانوں کے سر ہے۔ اس ضمن میں اہل مغرب میں بریفو (Briffault) نے مسلمانوں کے اس اعزاز اور اولیت کا اعتراف کھل کر اپنی کتاب The Making of Humanity میں کیا ہے۔ بیسویں صدی کے بعض دیگر اہل علم میں سے فلپ کے۔ حتی (Philip.K.Hitti) برنارڈ لوئس اور ہنری کوربین وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں جنھوں نے تاریخ علوم میں مسلمانوں کی خدمات کا بہت حد تک

اعتراف کیا ہے۔ حال ہی میں ترکی کے ممتاز مسلمان عالم ڈاکٹر فواد سیزگین نے اپنی کتاب ''تاریخ التراث العربی'' کی نوضخیم مجلدات میں علوم وفنون کے باب میں مسلمانوں کی خدمات کا بھرپور جائزہ لیا ہے۔ علاوہ ازیں تاریخ علوم عربیہ واسلامیہ پر ان کے محاضرات بھی پڑھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ نئی روح اور نیا طریق علم عربوں کی بدولت یورپ کو نصیب ہوا۔ ریاضی، طب، نفسیات، منطق، سیاست، نحو، بلاغت، علم الارض وغیرہ کوئی شعبہ علم ایسا نہ تھا جس میں مسلمان اہل علم نے نئی راہ تلاش نہ کی ہو۔ علامہ نے راجر بیکن کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اس نے علم وحکمت کا درس اندلس کی اسلامی درس گاہوں سے لیا۔ اہل یورپ اسے تجربیت اور استقراء کا بانی قرار دیتے ہیں۔ حال آنکہ اس سے بڑا جھوٹ کوئی نہیں ہوسکتا۔ راجر بیکن جس دیدہ دلیری سے عربوں کے نتائج تحقیق پر ہاتھ صاف کرتا رہا اس کی قلعی علم منطق کے فاضل مورخ سی پرانٹل نے انیسویں صدی کے اواخر میں کھول دی تھی۔ علامہ نے اگرچہ کہیں بھی پرانٹل کا اس حوالے سے ذکر نہیں کیا مگر زیرِ نظر خطبے میں ان کا اسلوب تحریر صاف بتا رہا ہے کہ انہیں حقیقت حال کا بخوبی علم تھا۔ مثنوی ''مسافر'' میں بھی اقبال نے علوم وفنون کی دنیا میں مسلمانوں کے اکتشافات کا کھل کر اعلان کیا ہے اور اس غلط خیال کی تردید کی ہے کہ تجربیت اور سائنسی منہاج کی بنیاد یورپ نے رکھی۔

حکمتِ اشیاء فرنگی زاد نیست
اصل او جز لذت ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است
ایں گہر از دستِ ما افتادہ است
چوں عرب اندر اروپا پر کشاد
علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند
حاصلش افرنگیاں برداشتند
ایں پری از شیشۂ اسلافِ ماست
باز صیدش کن کہ او از قافِ ماست

(کلیاتِ اقبال فارسی، ۸۴/۸۸۰)

علامہ نے بڑی صراحت سے اس عام غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ مسلمان یونانی فکر کے مقلد محض تھے۔ اس غلط فہمی کو عام کرنے میں یورپ کے اکثر دانشوروں کا ہاتھ ہے۔ علامہ کے نزدیک اسلامی ثقافت کی حقیقی روح یہ ہے کہ اس نے محسوس اور متناہی پر اپنی نگاہ مرتکز کی تاکہ علم وحکمت کا حصول ممکن ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں میں تجربی منہاج وضع ہوا تو حکمت یونانی سے کسی مفاہمت کی بنا پر نہیں بلکہ اس سے مسلسل فکری پیکار کے نتیجے میں متشکل ہوا۔ بریفو نے درست لکھا ہے کہ یونانی، حقائق سے زیادہ تصورات ونظریات سے دلچسپی رکھتے تھے۔ لہٰذا ان کے افکار نے دو سو برس تک مسلمانوں کو حقیقی قرآنی روح تک نہ پہنچنے دیا۔

جس طرح اپنی شاعری میں بیسیوں مقامات پر اقبال نے کائنات کی حرکی تعبیر کی ہے اسی طرح اس خطبے میں بھی وہ کائنات کو ہر دم متغیر اور متحرک قرار دیتے ہیں۔ وہ اسلامی ثقافت کو لامتناہیت کی جویا قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اسلامی تہذیب وثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کیجیے ہم دیکھتے ہیں کہ فکر محض ہو یا نفسیات مذہب یعنی تصوف کے مدارج عالیہ، دونوں کا نصب العین یہ رہا ہے کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہوں بلکہ اس پر قابو حاصل کریں۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جس تہذیب وثقافت کی یہ روش ہو گی، اس کے لیے زمان ومکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ بن جائے گا۔''
(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۱۹۹)

گویا زمان ومکان کا مسئلہ مسلم ثقافت میں بے حد اہمیت کا حامل ہے۔ یونانی کائنات کو ساکن وجامد قرار دیتے تھے۔ مسلم حکماء میں محقق طوسی اور البیرونی وغیرہ نے اس کی شد ومد سے مخالفت کی۔ البیرونی کے خیال میں کائنات کوئی بنی بنائی شے نہیں بلکہ وہ حالت تکوّن میں ہے۔ اقبال نے متعدد مقامات پر اس حقیقت کی نشاندہی شعر اور نثر کے پیرائے میں کی ہے۔ وہ تیسرے خطبے میں بھی اس پر گفتگو کر چکے ہیں۔ ضرب کلیم میں شامل ان کی نظم ''مدنیت اسلام'' خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اس نظم کے چند شعر ملاحظہ کریں:

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں
نہ اس میں عصر رواں کی، حیا سے بیزاری
نہ اس میں عہد کہن کے فسانہ و افسوں

عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دروں
(ضرب کلیم،۴۸/۵۱۰)

ان اشعار کے ساتھ علامہ کی لافانی نظم ''مسجد قرطبہ'' کا ذیل کا شعر ملاحظہ کریں تو اندازہ ہوتا ہے کہ مسلم کلچر کی کلیت کے کیا معنی ہیں:

تیرا جلال و جمال مرد خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل
(بال جبریل،۹/۳۸۸)

علامہ کا یہ موقف رہا کہ مسلم ثقافت کی اصل روح مسلم فن تعمیر کے سوا اور کسی فن میں نظر نہیں آتی۔ فرماتے ہیں:

''اسلامی تعمیرات میں جو کیفیت نظر آتی ہے وہ مجھے اور کہیں نظر نہیں آئی۔ بہت عرصہ ہوا جب میں نے مسجد قوۃ الاسلام کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا مگر جو اثر میری طبیعت پر اس وقت ہوا وہ مجھے اب تک یاد ہے۔ شام کی سیاہی پھیل رہی تھی اور مغرب کا وقت قریب تھا۔ میرا جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کروں لیکن مسجد کی قوت و جلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ فعل ایک جسارت سے کم معلوم نہ ہوتا تھا۔ مسجد کا وقار مجھ پر اس طرح چھا گیا کہ میرے دل میں صرف یہ احساس تھا کہ میں اس مسجد میں نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں''۔ مزید فرماتے ہیں: ''دراصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حسن کے لیے توازن قائم کرتا ہے''۔ (ملفوظات اقبال،۱۳۸)

علامہ کی محولہ بالا نظم متقاضی ہے کہ اس میں مذکور ''روح القدس کے ذوق جمال'' کی تھوڑی سی تشریح کر دی جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ ''جمال'' کی دو جہات ہیں اول انضباط، دوم اسرار، انھی دو اجزاء کے باہمی تال میل سے جمال وجود میں آتا ہے۔ گویا اقبال نے مسلم کلچر کے عناصر ترکیبی کا اظہار کرتے ہوئے نہایت حکیمانہ انداز میں بتایا ہے کہ مسلم کلچر انضباط، اسرار، عجم کے حسن طبیعت یعنی لطافت اور عرب کی باطنی تڑپ کے حسین امتزاج سے عبارت ہے۔ اقبال نے اپنے انگریزی شذرات میں جو ۱۹۱۰ء میں لکھے گئے تھے ایک جگہ عرب و عجم کے اس امتزاج اور اتصال پر بے حد مسرت کا اظہار کیا تھا۔ فرماتے ہیں:

''اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ تاریخ اسلام کا اہم ترین واقعہ کون سا ہے تو میں بے تأمل کہوں گا، فتح ایران۔ نہاوند کی جنگ نے عربوں کو ایک حسین ملک کے علاوہ ایک قدیم تہذیب بھی عطا کی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ایک ایسی قوم سے روشناس ہوئے جو سامی اور آریائی عناصر کے امتزاج سے ایک نئی تہذیب کو جنم دے سکتی تھی۔ ہماری مسلم تہذیب سامی اور آریائی تصورات کی پیوندکاری کا حاصل ہے۔ گویا یہ ایسی اولاد ہے جسے آریائی ماں کی نرمی و لطافت اور سامی باپ کے کردار کی پختگی و صلابت ورثے میں ملی ہے۔ فتح ایران کے بغیر اسلامی تہذیب یک رخی رہ جاتی۔ فتح ایران نے ہمیں وہی کچھ حاصل ہو گیا جو فتح یونان سے رومیوں کو ملا تھا۔''

کم و بیش انھی الفاظ میں اقبال نے علی گڑھ میں ۱۹۱۱ء میں دیے جانے والے اپنے ایک قابل قدر خطبے "The Muslim Community" میں مسلم کلچر کے عناصر ترکیبی کا ذکر کیا تھا۔ انہوں نے عجم کے حسن طبیعت اور عرب کے سوز دروں کے جو عناصر ضرب کلیم میں گنوائے تھے، انھی کا برنگ دگر ذکر اپنے اس خطبے میں کرتے ہوئے لکھا تھا:

It inherits the softness and refinement of its Aryan mother and the sterling character of its semitic father."

یہاں اقبال کے اظہار مسرت و طمانیت کا جو رنگ نظر آتا ہے یہ بعد ازاں کچھ دیر تک قائم نہ رہ سکا کیونکہ کچھ عرصہ بعد اقبال نے اپنے ایک مقالہ "Bedil in the Light of Bergson" میں فتح ایران کے نتیجے میں اسلام کے مانویت سے شدید طور پر متاثر ہونے کو حادثہ قرار دیتے ہوئے تأسف کا اظہار کیا تھا۔ بہرحال گمان یہ ہے کہ یہ اقبال کا ایک لمحاتی اور گریز پا تأثر تھا مگر ایسا گریز پا تاثر جو ان کی بعد کی زندگی میں بھی کبھی کبھی اپنی جھلکی دکھا جاتا تھا۔ ''ضرب کلیم'' میں انہوں نے تخلیق کے آتشیں لمحوں میں جس پر جوش انداز میں مسلم کلچر کے ترکیبی اور امتزاجی عناصر کی نشاندہی کی تھی وہ فتح ایران پر ان کے ابتدائی تحریری ردعمل سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔

کائنات کی حرکی تعبیر سے جڑا ہوا مسئلہ ''ارتقاء'' کا ہے۔ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ مغربی حکماء مثلاً ڈارون وغیرہ سے بہت پہلے مسلمان دانشور اس مسئلے پر غور کر چکے تھے۔ علامہ ارتقاء کے نظریہ کے مؤید ہیں اور اپنے پی ایچ۔ ڈی کے مقالے میں بھی اس بحث کو چھیڑ کر رومی کے اشعار اس کی تائید میں پیش کر چکے ہیں۔ اپنے چوتھے خطبے The Human

Ego--- His Freedom & Immortality میں بھی انہوں نے اس مبحث کو چھیڑا ہے اور دوبارہ رومی کے اشعار (انگریزی ترجمہ) بطور حوالہ درج کیے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ڈارون سے صدیوں پہلے مسلمان علماء مثلاً جاحظ، ابن مسکویہ اور رومی تصورِ ارتقاء پیش کر چکے تھے۔ ان کے خیال میں ڈارون نے نظریۂ ارتقاء کی مادی اور میکانکی تعبیر کر کے حیاتِ انسانی میں حزن و یاس کا عنصر شامل کیا ہے۔ اس کے برعکس رومی کا نظریہ ارتقاء رجائیت اور روحانیت کا حامل ہے۔" (تشکیل جدید الٰہیات، ۱۸۲)

مسلم حکماء کے تصورِ ارتقاء کی توضیح کے ضمن میں اقبال نے اپنے چوتھے خطبے میں جاحظ اور ابن مسکویہ کے ساتھ اخوان الصفا (چوتھی صدی ہجری) کا بھی ذکر کیا ہے۔ جاحظ اور ابن مسکویہ کا ذکر پانچویں خطبے میں بھی ملتا ہے۔ چوتھے خطبے میں اقبال نے ابن مسکویہ کے تصورِ ارتقاء کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ پہلا مفکر تھا جس نے ارتقاء پر گفتگو کرتے ہوئے بڑی واضح اور جدید تصورِ ارتقاء سے بڑی حد تک مماثل تصویر پیش کی ہے۔ پانچویں خطبے میں اقبال نے ابن مسکویہ کی "الفوز الاصغر" کے حوالے سے اس کے نظریۂ ارتقا کی تفصیل مہیا کی ہے۔ واضح رہے کہ اقبال سے بہت پہلے شبلی جون ۱۹۰۷ء کے الندوہ میں "مسئلہ ارتقاء اور ڈارون" کے زیرِ عنوان ایک تفصیلی مضمون رقم کر چکے تھے جس میں انہوں نے رسائل اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور نظامی عروضی سمرقندی کے تصوراتِ ارتقاء کی تفصیل مہیا کی تھی۔ ان کا یہ مضمون اس بات کا غماز ہے کہ وہ ڈارون کے تصورِ ارتقاء سے متفق ہیں۔ میرا گمان ہے کہ اقبال نے شبلی کے اس مضمون سے پانچویں خطبے کی تعمیر میں مدد لی ہے۔ جس طرح انہوں نے "ایران میں الٰہیات کا ارتقاء" میں ابن مسکویہ کے تصورِ ارتقاء کی توضیح میں شبلی کی "علم الکلام" سے استشہاد کیا تھا۔

ابن مسکویہ کے تصورِ ارتقاء کی وضاحت کے لیے علامہ نے اپنے پانچویں خطبے میں "الفوز الاصغر" سے نباتی اور حیوانی زندگی کے حوالے سے مثالیں پیش کی ہیں اور لکھا ہے کہ ابن مسکویہ کے بقول انگور اور کھجور ارتقائے نباتی کی آخری منزل ہیں جبکہ حیوانی زندگی میں گھوڑا حیوانیت کا مظہرِ اتم ہے اور پرندوں میں عقاب۔ اہم بات یہ ہے کہ ابن مسکویہ سے پہلے رسائل اخوان الصفا کے ساتویں رسالے میں اخوان نے بھی کھجور کو ارتقائے نباتی کی آخری منزل بتایا ہے۔ ابن مسکویہ کے بعد محقق طوسی نے اپنی معروف تالیف "اخلاق ناصری" (ساتویں صدی ہجری) میں نباتی اور حیوانی ارتقاء کی آخری منازل کے باب میں کھجور اور اسپ و عقاب کا ذکر کیا ہے۔ (یہ بات معلوم ہے کہ محقق طوسی نے اپنی اس تالیف میں ابن مسکویہ کی کتاب "طہارۃ الاعراق فی تہذیب الاخلاق" سے استفادہ کیا تھا) چونکہ محقق طوسی کا بیان دلچسپ اور قابلِ توجہ ہے اور اس میں بیان کردہ کچھ حقائق ابن مسکویہ کے بیان کردہ حقائق پر مستزاد ہیں لہٰذا اس کا درج کرنا استفادے سے خالی نہ ہوگا۔

"درخت خرما از ہمہ کشاورزی عجیب تر و آن آنست کہ درختی می باشد کہ میل کند با درختی و بارنمی گیر واز گشن ہیچ درختی دیگر جز از گشن آن درخت و این خاصیت نزدیک است بخاصیت الفت و عشق کہ در دیگر حیوانات است بر جملہ امثال این خواص بسیار است دریں درخت اور یک چیز بیش نماندہ است تا بحیوان رسد و آن انقلاع است از زمین و حرکت در طلب غذا و آنچہ در اخبار نبوی علیہ السلام آمدہ است کہ درخت خرما رامۂ نوع انسان خواندہ آنجا کہ فرمودہ است اکرموا عمتكم النخلة و انها خلقت من بقيه طين آدم. ہمانا اشارہ بدین معنی باشد و این مقام غایت کمال نباتات است" ۔ (اخلاق ناصری، ۴۷۔۴۸) ارتقاء کے مبحث کے آخر میں اقبال ابن مسکویہ سے استناد کرتے ہوئے بندر کا ذکر کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

"آخر الامر جب بندروں کا ظہور ہوتا ہے تو حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آ کھڑی ہوتی ہے اس لیے کہ بندر باعتبار ارتقاء انسان سے صرف ایک ہی درجہ پیچھے ہیں۔" (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۲۰۷)

ارتقاء پر اقبال کے مختصر اقتباسات سے اتنا اندازہ بہرحال ہو جاتا ہے کہ وہ وکٹورین عہد میں شد و مد سے اور کسی قدر منضبط انداز میں مرتب ہونے والے اس تصور سے بہت حد تک متفق تھے۔ چوتھے خطبے میں اگرچہ انہوں نے ارتقاء کو اس حوالے سے ہدفِ تنقید بنایا ہے کہ اس کے ماننے والے عہدِ حاضر میں انسان کو نفسیاتی یا عضویاتی ہر لحاظ سے ارتقاء کی آخری منزل قرار دیتے ہیں مگر پانچویں خطبے میں انہوں نے اسے تنقیدی کسوٹی پر نہیں کسا۔ شاید اس کا سبب یہ بھی رہا ہو کہ بیسویں صدی کے اوائل میں ابھی ارتقاء کے خلاف کوئی بہت باضابطہ اور مستحکم بنیادوں پر ردِعمل سامنے نہیں آیا تھا جیسا کہ ادھر تیس چالیس برس سے سامنے آیا ہے۔ اس

ضمن میں کوالالمپور (ملائشیا) سے ۱۹۸۷ء میں شائع ہونے والی کتاب "Critique of Evolutionary Theory" (مرتبہ عثمان بکر) لائق مطالعہ ہے۔ اس کتاب میں شامل مختلف اہل نظر کے مضامین کا خلاصہ یہ ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے اخوان الصفاء ارتقاء کے موجودہ معنوں کے مطابق ارتقائی نہیں تھے بلکہ وہ روایتی اصول مراتب وجود کے علمبردار اور مؤید تھے۔ نیز ایک نوع کا کسی دوسری نوع میں مترقی ہونا ممکن نہیں کیونکہ ہر نوع ایک آزاد حقیقت کا درجہ رکھتی ہے جو معیاری حوالے سے دوسری نوع سے مختلف ہے۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعیات اور منطق کم تر سے برتر کے وجود میں آنے کے امکان کو رد کرتی ہے، الا یہ کہ یہ کسی نہ کسی شکل میں اس کے اندر پہلے سے موجود ہو۔ آج بہت سے ایسے سائنس دان موجود ہیں جو خالصتاً سائنسی بنیادوں پر تصور ارتقاء کو رد کرتے ہیں اور ایک ایسے مثبت متبادل تصور کی ضرورت پر بحث کرتے ہیں جو حیات کے آغاز کے بارے میں غیر میکانکی بنیادوں پر مرتب کیا گیا ہے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں یورپ میں تصور ارتقاء کے مقبول ہونے کا سبب کیا تھا، اس کا جواب دیتے ہوئے عثمان بکر لکھتے ہیں کہ فطرت کے بارے میں مستند مابعد الطبیعیاتی علم کی غیر موجودگی اور علت و معلول کے مسئلے پر یورپی الٰہیات کی جانب سے اطمینان بخش جوابات کی عدم فراہمی کے باعث اہل یورپ کو حیات کے تنوع اور اس کی ابتداء کے باب میں ارتقاء کا تصور بڑا منطقی اور معقول محسوس ہوا۔

ابن مسکویہ اور دیگر مسلمان حکماء کے تصور ارتقاء پر روشنی ڈالنے کے بعد اقبال خواجہ محمد پارسا اور عراقی کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ بات معلوم ہے کہ اقبال کو زمان و مکان کے مسئلے سے غیر معمولی دلچسپی تھی۔ انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل مقالہ تحریر کرنے کا ارادہ بھی کیا مگر افسوس کہ یہ مضمون ان کی شدید علالت کے باعث مکمل نہ ہو سکا۔ اس باب میں سید سلیمان ندوی، عبداللہ چغتائی اور خواجہ غلام السیدین کے نام اقبال کے متعدد مکاتیب میں بھی زمان و مکان کی ماہیت کی جانب اجمالی اشارے ملتے ہیں۔ پانچویں خطبے میں بھی انہوں نے خواجہ محمد پارسا کا تو محض ذکر کیا ہے مگر عراقی کے تصور مکان پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ اس خطبے کے علاوہ اقبال نے عراقی کا ذکر اپنے تیسرے خطبے میں بھی کیا ہے اور اپنے اس خطبے میں بھی جو ۱۹۲۸ء میں اورینٹل کانفرنس کے صدر کی حیثیت سے دیا تھا۔ ۱۹۲۸ء کے صدارتی خطبے میں بھی بحث کرتے ہوئے انہوں نے "غایۃ الامکان فی درایۃ المکان" نامی رسالے کو بنیاد بنایا ہے مگر یہاں اس کے مصنف کے بارے میں شک کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حاجی خلیفہ نے اس نام کے رسالے کو محمود اشنوی کی تصنیف بتایا ہے تاہم اقبال نے یہ بھی لکھا ہے کہ ذاتی طور پر وہ اسے عراقی ہی کی تصنیف سمجھتے ہیں۔ حال کی تحقیقات سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ مذکورہ رسالے کا مصنف نہ تو محمود اشنوی ہے نہ عراقی بلکہ عین القضاۃ ہمدانی ہے۔ بہر حال علامہ اسے عراقی سے منسوب کر کے اس کی بتائی ہوئی مکان کی تین اقسام کا ذکر کرتے ہیں اول وہ قسم جس کا تعلق مادی اشیاء سے ہے، دوم وہ جس کا تعلق غیر مادی اشیاء سے ہے اور سوم وہ جو ذات الٰہ سے نسبت رکھتی ہے۔ خدا کی لامکانیت کو ثابت کرنے کے لیے مصنف روشنی کی مثال دیتے ہیں جس کی رفتار کے سامنے وقت صفر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ روشنی کا مکان ہوا اور آواز دونوں سے مختلف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روشنی ہوا کی موجودگی کے باوجود سارے کمرے میں پھیل جاتی ہے۔ گویا نور کا مکان ہوا کے مکان کی نسبت کہیں زیادہ لطیف ہے۔ آگے چل کر مصنف لکھتے ہیں کہ نور کے مکان میں باہم گر مزاحمت کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایک دیے کی روشنی اگرچہ ایک حد تک ہی پہنچتی ہے مگر سو دیے بھی موجود ہوں تو ان کی روشنی یوں باہم مل جائے گی کہ ایک روشنی کی موجودگی میں دوسری روشنی کے اخراج کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ عین القضاۃ ہمدانی (م ۵۲۵ھ) یا (اقبال کے خیال میں عراقی) نے دیوں کی روشنیوں کی باہمی وحدت کی جو تمثیل پیش کی ہے اسی کی صدائے بازگشت بعد ازاں رومی (م ۶۷۲ھ) کے یہاں سنائی دیتی ہے:

دہ چراغ ار حاضر آری در مکاں
ہر یکے باشد بصورت غیر آں
فرق نتواں کرد نور ہر یکے
چوں بنورش روئے آری بے شکے
در معانی قسمت و اعداد نیست
در معانی تجزیہ افراد نیست

(مثنوی دفتر اول، ۹۷)

ہر بالغ نظر مفکر کی طرح اقبال کا کمال بھی یہ ہے کہ وہ جن حکماء اور دانشوروں کے افکار سے رجوع کرتے ہیں ان کا گہری نظر سے ناقدانہ جائزہ بھی لیتے ہیں۔ چنانچہ وہ عراقی (عین القضاۃ ہمدانی) کی علمی خدمات کے اعتراف کے ساتھ ساتھ اس کی نارسائیوں کو بھی نمایاں کرتے چلے جاتے ہیں۔ عراقی کے پیش کردہ تصور مکان پر اقبال یہ اعتراض وارد کرتے ہیں کہ وہ مکان کا تصور ایک حرکی مشہود کے طور پر کرنا چاہتا تھا لیکن چونکہ وہ ارسطو کے سکونی نظریہ حیات کی جانب میلان رکھتا تھا اور ریاضی سے ناواقف تھا اس لیے وہ کلی نتائج تک نہ پہنچ سکا۔ مختصر یہ کہ ان شواہد سے بہر حال بقول اقبال اسلام کے حرکی تصور کائنات کی تصدیق ہوتی ہے۔

مسلم ثقافت کا اہم پہلو زندگی کی مسلسل حرکت کا تصور ہے۔ ابن خلدون کے خیال میں تاریخ ایک مسلسل حرکت ہے اور مسلسل حرکت بھی زمانے کے اندر۔ چنانچہ یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت دراصل تخلیقی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ بقول اقبال پہلے سے متعین ہو۔ اقبال کے خیال میں قرآن حکیم کی روح سرتاسر یونانیت کے برعکس ہے کیونکہ یونانی فکر کے نزدیک اول تو زمانے کی کوئی حقیقت نہیں جیسا کہ زینو اور افلاطون کا خیال تھا یا یہ کہ وہ ایک دائرے کی شکل میں گردش کرتا ہے جیسا کہ ہرقلیتس (Heraclitus) اور رواقیوں کا خیال تھا۔ اب یہ ظاہر ہے کہ اگر ہم حرکت کا تصور ایک دائرے کی شکل میں کریں تو اس کی خلاقی کالعدم ہو جائے گی۔ اقبال کے نزدیک دوامی رجعت دوامی تخلیق نہیں، اسے دوامی تکرار ہی کہا جائے گا۔ اقبال کے اسی تصور کی بازگشت بعد ازاں ٹائن بی کے ہاں سنائی دیتی ہے۔ اپنی کتاب Civilization on Trial میں اس نے لکھا تھا۔

"To our western minds the cyclic view of histroy if taken seriously would reduce history to a tale told by an idiot signifying nothing ."

خطبے کے آخر میں اقبال نے ایک غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے جو اشپنگلر نے اپنی کتاب ''زوال مغرب'' کے ذریعے پھیلائی۔ اشپنگلر کے خیال میں ہر تہذیب اپنی جگہ ایک نامیاتی کل ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کا اپنے سے قبل یا بعد کی تہذیب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اسی خیال کی مزید توضیح کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ یورپی تہذیب اپنی روح میں غیر کلاسیکی یا مخالف یونانیت ہے اور اس کی یہ مخالف یونانیت روح خود اس کے باطن سے پھوٹی ہے۔ اقبال اشپنگلر کے ''خود مکتفی تصور تہذیب'' سے اختلاف کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ اس بات کا عین امکان ہے کہ یورپ کی حرکی روح مسلم کلچر کے حرکی اصول و اسالیب سے متاثر ہوئی ہو۔ پھر اشپنگلر کا یہ کہنا کہ اسلام بھی مجوسی مذاہب میں شامل ہے، اس کی کم نظری کی دلیل ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ اسلام پر مجوسیت کا غلاف ضرور چڑھ گیا تھا لیکن اس کو ہٹا کر مسلم تہذیب کے اصل خدوخال نمایاں کیے جاسکتے ہیں۔ مجوسی تو خدایان باطل کے وجود کا اعتراف کرتے تھے جبکہ اسلام خدایان باطل کے وجود کی کامل نفی کرتا ہے۔ افسوس اشپنگلر نہ تو یہ حقیقت سمجھ سکا اور نہ اسلام میں نبوت کے اصول خاتمیت کی روح اور اس کی تہذیبی قدر و قیمت اس پر واضح ہو سکی۔ اقبال کے خیال میں مجوسی کلچر میں '' کچھ آنے والوں ...... زردشت کے ناز ائیدہ بیٹوں'' کا انتظار رہتا ہے حالانکہ انتظار کے اس میلان کا علاج ضروری ہے کیونکہ یہ اصلاً تاریخ کا غلط تصور ہے۔ تاریخ کا وہ دولابی تصور جس کی اقبال نے نفی کی ہے اقبال کے خیال میں ابن خلدون نے اس تصور پر کڑی تنقید کر کے اسے جڑ سے اکھاڑ پھینک دینا چاہا ہے۔ اقبال کی رائے میں نجات دہندہ کا یہ تصور اسلام میں یقیناً مجوسی اثرات کے نتیجے میں شامل ہوا۔ ان مجوسی اثرات کا اجمالی ذکر اقبال نے اپنی کئی نثری تحریروں اور خطوط مثلاً سید سلیمان ندوی، راغب احسن اور محمد احسن کے نام مکتوبات میں کیا ہے۔ راغب احسن کے نام ۱۱ دسمبر ۱۹۳۴ء کے ایک خط میں بڑی شدومد سے لکھتے ہیں:

'' مذہب اسلام پر قرون اولیٰ سے ہی مجوسیت اور یہودیت غالب آگئی، یعنی اسلام کے اصل افکار کو یہودی اور مجوسی افکار نے عوام کی نگاہوں میں چھپا لیا۔ میری رائے ناقص میں اسلام آج تک بے نقاب نہیں ہوا۔'' (کلیات مکاتیب اقبال، ج ۳، ص ۹۵) چودھری محمد احسن کے نام خط میں بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ ۷ اپریل ۱۹۳۲ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں: '' میرے نزدیک مہدی، مسیحیت اور مجددیت کے متعلق جو احادیث ہیں وہ ایرانی اور عجمی تخیلات کا نتیجہ ہیں۔ عربی تخیلات اور قرآن کی صحیح سپرٹ سے ان کو کوئی سروکار نہیں۔'' (کلیات مکاتیب

اقبال، ج ۳، ص ۳۷۶)

اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ ابن خلدون نے بھی مہدویت وغیرہ کے تصور پر کڑی تنقید کی تھی۔ اس ضمن میں ابن خلدون نے مہدی کے ذکر پر مبنی چوبیس احادیث کا ذکر کیا ہے۔ ان احادیث میں کوئی ایک بھی بخاری یا مسلم میں شامل نہیں۔ ابن خلدون نے ان تمام احادیث کے استناد کو چیلنج کیا ہے۔

مسلم کلچر کے باب میں علامہ کی جملہ تحریروں اور خصوصاً ان کے پانچویں خطبے کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ وہ مسلم کلچر کو کوئی جامد شے نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مسلم کلچر نہ صرف زمانے کی رو کا شریک ہے بلکہ اس کا رخ متعین کرنے والا ہے۔ مسلم کلچر نہ صرف جمال کا حامل ہے بلکہ جلال سے بھی اتنا ہی فیض اندوز ہے بلکہ میرا خیال ہے کہ شاید اقبال کے یہاں جلال کی لے کچھ بڑھی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ تبھی تو انہوں نے کہا تھا:

نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتشناک
مجھے سزا کے لیے بھی نہیں وہ آگ قبول
کہ جس کا شعلہ نہ ہو تند و سرکش و بے باک

(ضرب کلیم، ۱۲۳/۵۸۵)

کتابیات

برھان احمد فاروقی، ڈاکٹر، اقبال اور مسلمانوں کا سیاسی نصب العین، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ☆ رومی، جلال الدین، مثنوی معنوی، مترجمہ سجاد حسین، دہلی ☆ محمد اقبال، اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۴۵ء ☆ محمد اقبال اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۵۱ء ☆ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجمہ نذیر نیازی، بزم اقبال، ۱۹۸۶ء ☆ محمد اقبال، شذرات فکر اقبال، مترجمہ افتخار احمد صدیقی، بزم اقبال، لاہور ۱۹۷۳ء ☆ محمد اقبال، ملفوظات مرتبہ محمود نظامی، اقبال اکادمی، لاہور، س۔ن۔ ☆ محمد اقبال کلیات اقبال اردو، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۴ء ☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۴ء ☆ محمد پارسا، خواجہ، رسالہ در زمان و مکان، مترجمہ اردو، از خواجہ حمید یزدانی، مطبوعہ "مجلہ المعارف"، جولائی ۱۹۸۴ء لاہور

☆ Toynbee: The Present day experiment in Western Civilization. ☆ Muhammad Iqbal, The Development of Metaphysics in Persia, Bazm-i-Iqbal, Lahore, 1964. ☆ Muhammad Iqbal, Bedil in the light of Bergson, edited by Tehsin Firaqi, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, ☆ Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, edited by M.Saeed Sheikh, Insitute of Islamic Culture, 1996. ☆ Muhammad Iqbal, Speeches, Writings, and Statements of Iqbal, edited by Latif Ahmad Sherwani, 1948. ☆ Muhammad Iqbal, The Muslim Community, Published in "Iqbal", January, 1995, Bazm-e-Iqbal, Lahore ☆ Muhammad Iqbal, Islam and Mysticism, published in New Era, 28 July, 1917. ☆ Mazhar-ud-din, The Quranic Concept of History, Muhammad Iqbal, Islam & Mysticism, Published in New Era, 28July, 1917.

تحسین فراقی